

INICIACIÓN TEOLÓGICA

II



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLÓGIA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 16

INICIACIÓN TEOLÓGICA

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1962

INICIACIÓN TEOLÓGICA

POR UN GRUPO DE TEÓLOGOS

TOMO SEGUNDO

TEOLOGÍA MORAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1962

Versión española, por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander), de la 2.^a edición de la obra *Initiation Théologique*, III, del P. A. M. HENRY, O. P., y un grupo de teólogos, publicada por Les Éditions du Cerf, París 1955

Primera edición 1959

Segunda edición 1962

NIHIL OBSTAT. LOS CENSORES: RR. PP. CANDIDUS ANIZ, O. P., Doctor S. Theolog.,
y VICTORIANUS RODRÍGUEZ, O. P., S. Th. Lector

IMPRIMI POTEST. FR. ANICEYUS FERNÁNDEZ, O. P., PRIOR PROVINCIALIS

NIHIL OBSTAT. ANTONIUS SOLANO, T. O. P., CENSOR

IMPRIMATUR. Santanderii, 5 maio 1958

JOSEPHUS, EPISCOPUS SANTANDERIENSIS

© Editorial Herder, Barcelona 1959

ES PROPIEDAD

N.º Rgto. 919-59

PRINTED IN SPAIN

Imprenta Altés. S. L. - Calle Tuset, 17. - Barcelona

Reproducción Offset - GRAFESA, Torres Amat, 9 - Barcelona

SIGLAS BÍBLICAS

Abd	Abdías	Iud	Jueces
Act	Hechos de los apóstoles	Iuda	San Judas
Agg	Ageo	Iudith	Judit
Amos	Amós	Lc	San Lucas
Apoc	Apocalipsis	Lev	Levítico
Bar	Baruc	1-2 Mac	Macabeos
Cant	Cantar de los Cantares	Mal	Malaquías
Col	Colosenses	Mc	San Marcos
1-2 Cor	Corintios	Mich	Miqueas
Dan	Daniel	Mt	San Mateo
Deut	Deuteronomio	Nah	Nahum
Eccl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eccli	Eclesiástico	Num	Números
Eph	Efesios	Os	Oseas
Esdr	Esdras	1-2 Par	Paralipómenos
Esther	Ester	1-4 Petr	San Pedro
Ex	Éxodo	Phil	Filipenses
Ez	Ezequiel	Philem	Filemón
Gal	Gálatas	Prov	Proverbios
Gen	Génesis	Ps	Salmos
Hab	Habacuc	1-2 Reg	Reyes
Hebr	Hebreos	Rom	Romanos
Iac	Santiago	Ruth	Rut
Ier	Jeremías	Sap	Sabiduría
Iob	Job	Soph	Sofonías
Ioel	Joel	Thes	Tesalonicenses
Ioh	Evangelio según San Juan	Thren	Lamentaciones
1-3 Ioh	Epístolas de San Juan	1-2 Tim	Timoteo
Ion	Jonás	Tit	Tito
Ios	Josué	Tob	Tobías
Is	Isaías	Zach	Zacarías

OTRAS SIGLAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909 ss.
BAC	"Biblioteca de Autores Cristianos", Madrid.
CG	Contra Gentiles.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> .
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
CT	"La Ciencia Tomista", Salamanca 1910 ss.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París.
Dz	HENRICI DENZINGER, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Herder, Friburgo-Barcelona ³¹ 1957 <i>El Magisterio de la Iglesia</i> , Barcelona 1961.
EB	<i>Enchiridion Biblicum</i> , Roma 1927.
PL, PG	MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus; Series latina</i> , París 1884 ss; <i>Series graeca</i> , París 1857 ss.
PUF	Presses Universitaires de France, París.
RSR	"Revue des Sciences Religieuses", París.
ST	Suma Teológica.

Prefacio

ORIGINALIDAD DE LA MORAL DE SANTO TOMÁS

MORAL Y EVANGELIO

por M.-D. CHENU, O. P.

La constitución en un saber orgánico del contenido de la palabra de Dios es una empresa tan difícil como provechosa. Mas si se trata de convertir en teología, en «ciencia» sagrada, no solamente las cosas de fe, sino también las conductas morales que esta revelación inspira en la gracia del Espíritu, entonces la empresa se muestra paradójica. Más aún que en un régimen de valores humanos, parece que los conceptos y leyes racionales no pueden apresar la irreductible originalidad de la acción y de la vida, allí donde acción y vida hacen resaltar gratuitas e imprevistas relaciones personales de Dios y del alma.

De hecho, la historia de la teología moral parece revelar el fracaso prolongado de semejante tentativa. La historia de la moral especulativa es tan caótica y dolorosa como sugestiva y fecunda es la historia de las llamadas espiritualidades. En verdad, los grandes siglos de la primitiva Iglesia, junto con las definiciones dogmáticas de las verdades de fe en los concilios, han producido un admirable florecimiento de la instrucción y edificación en las catequesis, pero ninguna «ciencia» moral, que más bien parecía a los antiguos como un vestigio de la pretensión pagana.

¿Ha podido Santo Tomás, gran maestro en teología, incluir en la homogénea textura científica de su Suma, un saber moral que mantenga la originalidad de su objeto, sin destruir ni el carácter doctrinal ni el carácter sagrado de la *doctrina sacra*, como él llama a la teología?

Creemos que Santo Tomás ha logrado esta intención: lo ha alcanzado mucho mejor que sus maestros (Alberto Magno y, entre los padres, Agustín) y sus contemporáneos (Buenaventura); es particularmente original en este punto, y la originalidad de este éxito se muestra, ¡ay!, hasta en el penoso fallo de la mayor parte de los moralistas; sus sucesores.

La originalidad de la construcción teológica moral de Santo Tomás se descubre inmediatamente en el plan de su Suma. La mayor parte de sus contemporáneos no aciertan a situar la materia moral

de la doctrina cristiana sino mediante un inciso ocasional demasiado breve: en el curso del tratado de la encarnación se plantean esta pregunta: ¿Poseyó Cristo las virtudes de fe, esperanza, caridad, y las virtudes cardinales de justicia, fortaleza, prudencia y templanza?, y se incluye ahí el estudio del aparato de las virtudes. Tal era la distribución de materias en el plan del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, marco universal de la enseñanza en el siglo XIII y hasta pleno siglo XVI. Distribución muy significativa en este compilador de la tradición, si se tiene en cuenta que, para los antiguos doctores, la moral no figuraba en su enseñanza doctrinal, ni aun la conciliar, sino que se manifestaba en escritos de exhortación. El peso de esta tosca división gravitaba todavía, con Lombardo, en la teología del siglo XIII. Indudablemente, y tal era el estimable beneficio de esa distribución, virtudes y pecados aparecían en estrecha unión con la economía cristiana y la persona de Cristo; mas el análisis objetivo de sus estructuras, densidades y técnicas no puede entonces realizar todas sus exigencias racionales. Santo Tomás en la obra de su juventud, el *Comentario a las Sentencias*, será todavía esclavo de esta distribución que no concede a la materia moral su categoría propia.

Si, en apoyo de este hecho, observamos que, en ese mismo período, el alto valor doctrinal de los maestros en santidad — como un San Bernardo — se expresaba en obras situadas fuera de la enseñanza teológica, cuadros y mentalidad, vemos en qué profundidad se sitúa el cisma, hoy secular, entre teología y espiritualidad, entre saber moral sagrado objetivamente constituido e inducción empírica de experiencias personales. Por sí sola, la distribución de materias en las tres partes de la Suma, unificadas bajo el gran tema — clásica, filosófica y religiosamente — de la emanación y del retorno a Dios, manifiesta la interioridad de la moral en el conocimiento y en la dirección de la economía de la salvación.

Santo Tomás implanta esta unidad desde el principio de su nueva gran obra: la Suma. La teología es la más unificada de las ciencias, y la única ciencia que supera la disyunción, natural y tan dolorosa para el hombre, entre el conocer y el obrar. Por eso, más que una ciencia, es una «sabiduría». Pero el ser sabiduría no la hace desviarse hacia un experimentalismo divino, que no sería ni especulativo, tal como son especulativas las ciencias sin referencia a la acción, ni práctico, a la manera en que lo es la misma filosofía moral. Esta solución, corriente bajo formas distintas en sus contemporáneos — Alberto Magno, Buenaventura —, y que sobrevive también hoy en estado larval en la enseñanza corriente, es rechazada por Santo Tomás. Imitando de manera pobre tal vez, pero verdadera, la conducta misma de Dios, la doctrina sagrada se consume en una suprema unidad en que acción y contemplación, en contra de nuestras divisiones terrenas, se alimentan entre sí en una coherencia total. Así, la doctrina sagrada es como la impresión de la única ciencia divina según la cual Dios se conoce a sí mismo y conoce

todo lo que hace. Ciencia de salvación, con la tensión que ésta entraña, en Cristo y en nosotros, pero, a pesar de todo, ciencia; cf. I q. I, art. 3-6.

La eficacia de esta alta concepción se revela desde la primera página de la obra maestra de Santo Tomás: se inicia con el tratado de la bienaventuranza. Mientras en las obras anteriores la doctrina cristiana de la bienaventuranza sólo se daba como un capítulo particular del tratado de los fines últimos, *De novissimis*, aquí viene a ser la clave de todo el edificio. En la presente obra se verá más adelante la inmensa trascendencia de esta innovación en la arquitectura espiritual de una teología de la acción humana en general y de todas las acciones humanas en particular.

Es notable que la fuerza de esta arquitectura aparezca en el hallazgo imprevisto, para definir esa bienaventuranza, del gran tema evangélico de la visión beatificante y del principio racional del fin último, por el cual comienza Aristóteles su *Ética*. En adelante, de un extremo al otro, se fijará y ejercitará, en el interior de la fe — y, por consiguiente, bajo luz teológica y en ciencia teológica —, la razón, principio y regla de moralidad cristiana. Así como en la elaboración especulativa de la palabra de Dios, la fe engendra la teología, según las estructuras mismas de la razón que ella asume, y, por lo tanto, con la necesaria discreción, según todas las técnicas que ésta utiliza — división conceptual, multiplicidad de análisis, definiciones y divisiones, clasificaciones, ilaciones, razonamientos —, así también, en la ciencia teológica de la acción humana, la fe engendra juicios prácticos y conductas efectivas según las estructuras mismas de la razón y, por lo tanto, con la reserva impuesta por la libertad del Espíritu, según todas las técnicas que implica. El equilibrio, íntegramente religioso y totalmente racional a la vez, de esta moral es el rasgo ideal de tal saber. Al principio desconcierta el derroche analítico en que se desenvuelven los tratados de Santo Tomás, sobre todo a medida que desciende al minucioso pormenor de las virtudes, pero luego se cae en la cuenta de que viene a servir a la unidad sintética y concreta de la acción y, en la acción, a la unidad de la naturaleza y de la gracia.

En el centro de este análisis original de las «virtudes», que los preceptos vienen a aplicar, y no viceversa, se sitúa como pieza característica la virtud de la prudencia. En el curso de esta *Iniciación* se dirá cómo Santo Tomás concibe esta pieza maestra, delicada y poderosa, de la moralidad; ya desde ahora, conforme al propósito de este prólogo, señalemos su originalidad haciendo constar que casi ha desaparecido completamente, al menos en su valor arquitectónico, tanto en los manuales de la teología moderna como en el voluntarismo compendiado de los tratados de ascética.

Pero, ¿no estamos resueltamente lejos del Evangelio hasta en el sentido de las palabras? La evolución misma del nombre de prudencia, en el lenguaje de los hombres y en su significación usual, ¿no indica una especie de degradación con respecto al heroísmo

de la santidad? Esta originalidad de la teología de la acción, ¿no coloca a Santo Tomás al margen de los grandes autores espirituales a causa de ese intelectualismo fuera de lugar?

Las palabras tienen su destino. Éste, irreversible tal vez, denuncia en todo caso la desviación que se ha operado en una teología donde el tratado de la «conciencia», con sus famosos «sistemas de moralidad», ha venido a ser el eje de la reflexión. Esta inversión para que no deje de tener fruto y motivo, ha comprometido al menos el papel principal de la prudencia — instrumento en nosotros de la razón divina, valor pleno, en verdad, de savia bíblica y de experiencias cristianas, desde Casiano hasta San Francisco de Sales —, merced a la cual el hombre virtuoso es la regla viva de su acción y el cristiano está dispuesto para la libertad del Espíritu. La II parte de la Suma Teológica nos da la definición de esta santidad ¹.

1. Sin más bibliografía, inoportuna para este sencillo prólogo, mencionamos el opúsculo del P. TH. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale*, Montreal-Paris 1951, cuyo objeto es precisamente encuadrar la moral de Santo Tomás en la historia del pensamiento cristiano.

Introducción

EN LOS UMBRALES DE LA «SECUNDA PARS»

MORAL Y TEOLOGÍA

por J. TONNEAU, O. P.

El ingreso en la Iglesia jamás se dió sin una conversión de costumbres. Al mismo tiempo que se enseñaba a los catecúmenos los misterios de la fe, articulados en forma de símbolos, se les prescribían ciertas reglas de conducta y se les prevenía contra el desenfreno de la sociedad pagana. A este respecto, la catequesis hallaba sus fuentes en la Escritura, donde podían leerse multitud de preceptos morales junto con exhortaciones pedagógicas y ejemplos capaces de estimular la imitación de los fieles.

Las cartas de los apóstoles y obispos a las distintas iglesias, los sermones y homilias trataban de buen grado, cuando se presentaba ocasión, de los problemas morales. Algunos documentos, como la *Didakhé*, el Pastor de Hermas y las epístolas de Clemente Romano, manifiestan una inclinación especial hacia este género de exhortaciones. Hay que tener en cuenta que estos textos, íntimamente ligados a las circunstancias, no pretendían elaborar una ciencia moral; respondían a dificultades concretas, intentaban conmover y arrastrar las buenas voluntades. Parece incluso que los primeros pastores cristianos, desengañados de las consideraciones sutiles e ineficaces en que se habían deleitado los moralistas paganos, se mostraron poco inclinados, en el campo de las costumbres, a las especulaciones científicas. Ante las transformaciones fulminantes operadas en las almas por la gracia del Espíritu Santo, no evitaban cierto pragmatismo, un asomo de antiintelectualismo; durante mucho tiempo, los padres se han expresado irónicamente, y siempre los espirituales sentirán la tentación de ironizar a expensas de los que discuten, definen, analizan y se consumen en consideraciones sobre las leyes de la vida cristiana, sin decidirse acaso a vivir cristianamente.

No es de extrañar que el esfuerzo científico del pensamiento cristiano se aplicase, en primer lugar, a las verdades de fe, abandonando las costumbres a intervenciones de carácter inmediatamente práctico: determinaciones de la disciplina, reglas propias de ciertos estados de vida (penitentes, vírgenes, viudas, etc.), discursos pareneticos y exhortaciones pastorales. Los primeros grandes concilios

ecuménicos se ocuparon primordialmente de las definiciones que llamamos dogmáticas. Es verdad que los misterios de la Trinidad, encarnación y gracia atañen a las costumbres cristianas de una manera decisiva; sin embargo, los padres, en estas solemnes asambleas, se preocupaban menos de la proyección moral de los misterios que de la rigurosa exactitud de su definición según la fe cristiana. Así, los primeros pasos de la teología nos la muestran en busca de precisiones dogmáticas, y cuando haya alcanzado una organización científica perdurará en ella desde sus orígenes un carácter predominantemente especulativo y una especie de preferencia por la consideración teórica de las verdades de fe. No puede hablarse sin anacronismo de teología dogmática y de teología moral, a no ser en una época muy reciente; pero es indudable que durante los primeros siglos de la Iglesia la teología se construyó a propósito de verdades dogmáticas, a medida que el pensamiento cristiano, bajo la luz de Dios, utilizando cada vez más consciente y metódicamente el instrumental filosófico que ha heredado de la antigüedad y que ella perfecciona, cierne cada vez más y desentraña mejor la economía de los misterios divinos, en su fuente inefable y en su orden maravilloso.

Durante ese tiempo, sin relación manifiesta con esta teología, amanecía una moral cristiana, muy cuidadosa de su originalidad propia, respondiendo a las exigencias del nuevo camino abierto por Cristo, con sus temas característicos de caridad universal, de humildad, penitencia, virginidad y pobreza, desconocidos para los sabios antiguos. Si bien el pensamiento cristiano aceptaba, para la inteligencia de la fe, los servicios de la gramática, lógica, ciencia y filosofía, se dijo que en materia de costumbres ni la Academia, ni la Estoa, ni Epicuro, ni siquiera la religiosa gravedad de Cicerón, podían ayudar en modo alguno al discípulo de Jesucristo. La sabiduría de los paganos era reputada locura al lado de la simplicidad evangélica; sus pretendidas virtudes, puro orgullo o hipocresía. O bien, según un procedimiento extraño, utilizado ya por Filón, se creía reconocer en las bellezas y verdades morales admiradas en Homero, Platón, Virgilio o Séneca, migajas caídas de la mesa del Señor, perlas hurtadas al tesoro de la revelación.

Pero esta misma tentativa demuestra suficientemente que las costumbres cristianas no podían sustraerse al esfuerzo de reflexión y elaboración científica en la sociedad cristiana. Además, la solución de los casos de conciencia en el ámbito de la práctica cotidiana daba impulso a la investigación. En el concilio de Jerusalén, en lo relativo a la obligación de las observancias judaicas; en las epístolas de San Pablo, a propósito del consumo de viandas consagradas a los ídolos, o respecto a la conducta que debía observarse con tal o cual pecador público; a todo lo largo de los siglos, ante los casos de conciencia planteados por los *lapsi*, por la administración de los sacramentos, por las relaciones con el poder representado por el fisco, la milicia y las realezas bárbaras; ante los problemas y escándalos de la riqueza y la miseria, de los juegos o el negocio,

se bosquejaba necesariamente un análisis de las realidades morales y una reflexión crítica sobre los principios de la conducta cristiana. Aun los primeros esbozos de síntesis teológica, de los cuales hemos dicho ya que se referían en primer lugar a las verdades de fe, no rehusaban toda consideración moral: así principalmente en Clemente de Alejandría y Orígenes. Este movimiento no hará sino amplificarse en el transcurso de los siglos con las grandes obras de San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio.

Una cosa es, sin embargo, la elaboración de una doctrina moral cristiana, y otra muy distinta una *Secunda Pars* que introduce las consideraciones morales en su lugar necesario y orgánico en una teología científica, sin diferencias de método ni ambigüedad de objeto. Para apreciar la exacta trascendencia de esta observación sería preciso medir el camino recorrido por la teología desde los orígenes hasta Santo Tomás de Aquino. Este caminar no tenía nada de fatal. Si bien era inevitable que la sociedad cristiana elaborase una doctrina moral, cada vez más reflexiva y metódica, en los distintos planos de la enseñanza eclesiástica, fué preciso un concurso excepcional de circunstancias para que esa doctrina moral cuajase en una síntesis teológica, y nada garantizó absolutamente la permanencia del resultado una vez obtenido. Hay incluso quien se atreve a sugerir que la inserción de las consideraciones morales en la unidad de la teología supone una concepción tan justa y elevada de esta ciencia, un equilibrio tan sutil en la composición de sus partes, que, según todas las probabilidades, la enseñanza corriente de las escuelas no podría mantenerse habitualmente a este nivel. No solamente la Suma Teológica de Santo Tomás constituye en este punto un triunfo excepcional, sino que debe reconocerse que muchos espíritus han podido leer y comentar esta obra sin sospechar su originalidad y sin medir su trascendencia. Tanto más cuanto que la moral cristiana, por razón de su carácter práctico, reclama la atención de todos los espíritus y ofrece una materia tan abundante y compleja como para justificar un estudio especial, con el que se intente organizar, con vistas a los fines propios del moralista, una ciencia práctica de las costumbres cristianas. Las necesidades o las rutinas de la enseñanza universitaria, la propensión moderna a la especialización y la deformación profesional empujan en la misma dirección, y por esto, bajo el nombre de teología moral, se ha visto nacer y se ve prosperar una disciplina distinta.

I. LUGAR DE LAS CONSIDERACIONES MORALES EN TEOLOGÍA

Puede parecer excesivo hablar de una indivisible unidad a propósito de una Suma que su autor compuso en tres partes. Entre éstas es preciso un criterio de discernimiento, una distinción, lo que implica multiplicidad y oposición, por lo menos relativas. No negaremos que en la *Secunda Pars* hay un rasgo característico que falta en

la *Prima* y en la *Tertia Pars*. Pero como esta objeción no escapó a Santo Tomás, examinemos la respuesta que a ella da. Reconoce que las tesis relativas a la existencia de Dios, a la providencia y al gobierno divino, son estudiadas legítimamente en una ciencia especial llamada teodicea; que la naturaleza de la felicidad, el orden de las virtudes y la jerarquía de las leyes corresponden a la moral, ciencia práctica. No se desprende de ello que la teología deba ser una compilación artificiosa de tratados procedentes de disciplinas variadas. En rigor, la felicidad humana vista por el moralista no tiene el mismo objeto que la felicidad humana vista por el teólogo. Todo objeto (*ob-üicio*) es objeto frente o con relación a alguien: objeto que hacer, conocer o amar, etc. Para la teología, como para las ciencias o para la fe, los objetos son concebidos como objetos que conocer. Por lo tanto, se les distinguirá formalmente como tales; es decir, según se presenten al conocimiento. Así, la objetividad es cosa formal: es una propiedad relativa y característica de realidades y fenómenos en tanto unas y otros se prestan a ser conocidos y bajo la luz en que son conocidos.

Bajo la luz en que son conocidos: esta cláusula señala la luz bajo la cual los objetos se hacen inteligibles. En teología se trata de la luz sobrenatural de fe que hace descender a nuestros espíritus una participación de la verdad soberanamente inteligible que es la esencia divina. No hay duda de que el conocimiento teológico sea un conocimiento sobrenatural cuyo principio es la fe y, por la fe, el pensamiento mismo de Dios. Pero hemos expresado otra condición: *en tanto se prestan a ser conocidos*. Esta cláusula nos invita, en los objetos mismos que consideramos bajo una cierta luz (científica, filosófica, teológica), a precisar la modalidad, el aspecto y las características que asumen los objetos bajo la mirada. Si no nos engañamos, esta disposición distinta según la cual se coloca el objeto y se mantiene bajo un tipo distinto de luz, atrae menos corrientemente la atención cuando se trata de teología moral. Por eso con mucha frecuencia se ven tratados de moral adornarse con el título de teología, por la sola razón de que en ellos se trata de realidades cognoscibles únicamente por la fe: visión beatífica, gracia, virtudes teogales y virtudes infusas, dones del Espíritu Santo y mérito sobrenatural. Eso es olvidar que lo revelable, objeto propio de la teología, no requiere sólo la luz de la fe como principio de conocimiento, sino que, además, y por una conexión necesaria, impone a los objetos una disposición metódica, en su continuidad y sus relaciones, una manera característica de presentarse bajo esa luz sobrenatural. No imaginemos la luz de fe (tampoco, por otra parte, ninguna luz inteligible) como un haz luminoso que se deslizara, sin tocarlos, sobre un montón de objetos, dejándolos en su desorden u orden anterior cualquiera que fuese, precario y profano. Las cosas se presentan a la mirada del sabio según su orden científico. Del mismo modo, bajo la luz de la fe, las realidades más diversas se ordenan y unifican con relación a lo que es el objeto único del pensamiento divino, el ser divino. La teología considera las cos-

tumbres humanas en esa relación con la esencia divina. Sin esta relación ese objeto no interesaría a la fe. Pueden considerarse las costumbres sin ser teólogo; entonces serán vistas no solamente bajo otra luz, sino también dispuestas y ordenadas de distinta forma. Sin hacer el teólogo se puede ser moralista, incluso moralista cristiano, preocupado por realidades sobrenaturales cuya importancia, para la moralidad del cristiano, revela la fe. Pero, mientras se permanece en este plano, no se dará satisfacción a las exigencias del método teológico. Tal es la impresión que dejan algunas tentativas recientes de organizar según un orden nuevo lo que se cree poder llamar teología moral; en realidad consideran y ordenan su materia desde un punto de vista moral, es decir, que tienen por intención expresa y suficiente dirigir la acción humana según su regla, y aunque tomen en consideración la actividad propia del cristiano, con las exigencias y recursos sobrenaturales que esto implica, el proyecto, el método y plan de estas investigaciones no por ello dejan de ser definidos y gobernados por un propósito de moralista.

Insistamos y precisemos. No hay moral, y menos aún moral cristiana, que no se refiera a Dios. Pero la teología, como la fe misma, no persigue en definitiva otra cosa que el conocimiento de Dios: si al hombre le fuera posible en la tierra conocer ese objeto divino por una intuición simple y perfecta, ni la fe ni la teología estarían sujetas a la necesidad de articularse en fórmulas múltiples y en consideraciones sucesivas. En el tratado de Dios se comprenderían la Trinidad y la creación, el retorno de las criaturas a Dios, la encarnación y todos los sacramentos y misterios cristianos. El mismo tratado de Dios nos llevaría de la existencia de Dios a cada uno de sus atributos. Se concentraría en la afirmación inagotable: Dios es. Se sabe perfectamente que en las condiciones actuales de nuestro conocimiento humano no llegamos a la verdad más que por un discurso progresivo. La intuición, por perfecta que sea, es inmóvil y no nos llena más que de sí misma. Para enriquecerla, para adquirir más verdad, tanto en comprensión como en extensión, hemos de caminar discursivamente. Tal es la necesidad que explica y justifica la sucesión de numerosos tratados en las tres partes de la Suma Teológica. Sin embargo, se vendría abajo la unidad de la teología si olvidáramos, por ejemplo, que el tratado de la Trinidad mira al mismo objeto que el tratado de Dios, y proporciona a la inteligencia fiel y razonadora la ocasión de una mirada nueva, con un enfoque más preciso sobre el Ser divino revelado por la fe. Del mismo modo, el estudio de la creación y de las criaturas en su diversidad tiene un carácter teológico precisamente porque en fórmulas explícitas deduce lo que es Dios, en su actividad exterior y para los seres que dependen de Él.

Hagamos la misma observación en el umbral de la *Secunda Pars*, donde el corte es más claro y, por lo tanto, más susceptible de inducir a engaño. Vistas las cosas en su orden profundo, lo que se llama el retorno a Dios de las criaturas racionales no es un objeto fundamentalmente nuevo para el teólogo. No se pone punto final

a la procesión de las criaturas cuando se ha vuelto la última página de la *Prima Pars*, para comenzar un nuevo viaje, el viaje de regreso, con la *Secunda Pars*.

O bien, si se prefiere otra comparación, en modo alguno explicativa, pero propia para orientar el espíritu por la sugestión de una imagen, no nos figuremos que la procesión de las criaturas brotando del abismo divino se termine en el momento en que éstas son colocadas — iba a decir abandonadas — en su ser, como el flujo del océano se detiene con la última ola que expira en la orilla, en ese instante preciso en que la onda vacilante se inmoviliza, antes de desandar el camino para regresar a perderse en la inmensidad. Evidentemente, no se confundirá la actividad divina y el movimiento de la criatura, y, hablando con claridad, se verá uno forzado a concebirlos separadamente y expresarlos de forma sucesiva. Pero esta exigencia de nuestra razón discursiva va acompañada de un esfuerzo de purificación para corregir nuestro concepto de toda univocación objetiva entre esas dos actividades: una no sigue realmente a la otra; lejos de que la primera deba cesar para que la otra siga su camino, si la primera cesara, la otra no sería concebible; y si ésta constituye una realidad, esta realidad es una aportación de la primera. Digamos más bien que el flujo divino no se contenta con poner a la criatura en trance de actuar, al pie de la acción para su actividad propia: este flujo lleva al ser creado hasta las últimas determinaciones de su actividad y por ello mismo lleva, contiene y mide el reflujo de lo creado.

Así, a lo largo de toda la *Secunda Pars*, el teólogo no cesa de considerar el mismo objeto, Dios. Más concretamente: el estudio del retorno de las criaturas a Dios no hace más que desarrollar, sin ruptura, lo que contenía e implicaba su procesión de Dios.

Porque no se comprenden todas las condiciones y vicisitudes de esta procesión si no se considera más que la dependencia de los seres con relación a su causa eficiente. Debe verse también que la creación, obra de Dios, tiene necesariamente por fin a Dios, puesto que Dios es un ser inteligente, que actúa con intención, con vistas a un fin y no por necesidad ciega de naturaleza o por azar y que, además, siendo Dios causa primera, sus obras no pueden tener otro fin último que Él. En este nivel ontológico universal, la correspondencia es perfecta entre causalidad eficiente y causalidad final: toda criatura que es, en la medida en que es, procede de la eficiencia divina y, exactamente en la misma medida que define su grado de perfección, está ordenada con respecto a Dios como a su fin. También el sabio se ve impulsado a representar la jerarquía de las criaturas según su mayor o menor participación de ser y no puede dejar de observar que los seres más perfectos, al recibir más de su creador, tienen necesariamente mayor abertura e inclinación hacia el Dios que es su fin. Dios, como fin, los atrae en la misma medida y, por así decirlo, por el mismo acto creador que les hace proceder de Él. En el fondo, cuando vemos las cosas tender a Dios como a su fin, adivinamos que en esto mismo continúan y acaban de proceder de Él.

Caeríamos en el espejismo panteísta si, olvidando la eficacia causal del ademán creador, no se viera en las cosas creadas más que modalidades aparentes y fugitivas del ser divino; es el escollo siempre temible de la idea de participación, susceptible de una interpretación platonizante que cree salvar la trascendencia del Infinito participado al volatilizar la realidad de los seres participantes. Pero la idea de creación permite ver el ser, la inteligibilidad del ser, la eficacia y valor del ser en las cosas creadas y no fuera de ellas, sin perjuicio de la trascendencia divina, antes al contrario, reconociendo a ésta la suficiente eficacia real para sentar algo más que apariencias, para hacer existir a las criaturas en su ser, en sus naturalezas y propiedades.

El panteísmo no debería interesarse por naturalezas, por causas segundas, puesto que ellas no tienen en sí mismas ninguna realidad distinta, sino que forman una especie de pantalla ilusoria en la que se proyecta la apariencia fugaz de un reflejo divino. Seriamente no puede concebirse el retorno a Dios de seres que jamás han podido distinguirse del gran Todo ni salir del Abismo. Pero para nosotros, lo creado está eficazmente asentado en su ser y en su naturaleza por la acción en él de la causalidad primera. De ahí se deduce que estamos invitados a tomar en consideración las naturalezas creadas y a destacar sus diferencias específicas. Este estudio no es inútil ni siquiera para el teólogo, que descubre en la diversidad de lo creado *huellas distintas* que permiten conocer mejor los caminos que sigue la acción del Creador y las *inclinaciones correspondientes* según las cuales la bondad divina orienta las cosas, cada una a su manera y según su grado, para atraerlas finalmente a sí.

Así es cómo el teólogo se ve llevado a considerar especialmente ciertas naturalezas creadas, las criaturas espirituales, por la especial manera en que proceden de Dios y, consiguientemente, retornan a Él. En la necesidad común e ineluctable que exige que toda criatura que emana de Dios tenga a Dios por fin, las criaturas espirituales no representan más que un caso particular, pero es un caso privilegiado. Las otras derivan de la causa primera, según las determinaciones de su naturaleza específica, por el juego de causas segundas que explica suficientemente, en lo inmediato, su génesis, aunque la eficacia de las segundas causas no pueda concebirse más que por la virtud divina; de ahí se deduce que la orientación de estas naturalezas hacia el Dios que es su fin se limite igualmente, en lo inmediato, a una perfección intermedia. Los animales y las plantas cantan, en definitiva, la gloria de Dios, pero perpetuando su especie y cumpliendo en el universo una función definida. Su perfección no vale por sí misma, es sólo un matiz de un vasto cuadro, sólo una nota, o quizás un silencio en un concierto.

En cambio, las criaturas espirituales son cada una, individualmente, efectos propios e inmediatos de la causalidad divina; el espíritu no puede ser engendrado por causas creadas, nace inmediatamente del Padre de las luces. De ello se deduce que el destino de las criaturas espirituales no las orienta hacia Dios por inter-

medio de criaturas más perfectas como lo han imaginado los neoplatónicos y los gnósticos, para quienes cada escalón espiritual encuentra su fin último y su perfección en un escalón inmediatamente superior. Constituidas en su naturaleza espiritual por intervención directa de Dios, las criaturas espirituales están directamente ordenadas a Dios, sin intermediario. Por tanto, podemos hablar con toda propiedad de expresión de un retorno a Dios porque, en el seno del gran flujo de ser procedente de Dios, ellas no solamente están animadas por un movimiento natural que les pertenece y que tiene a Dios por fin, sino porque, con más precisión, esta actividad que les es propia en su condición de espirituales no depende de ninguna causa extraña y se explica únicamente por los recursos de su naturaleza espiritual, efecto inmanente e inmediato de la causalidad divina que las constituye e impulsa en su ser; porque, en consecuencia, la voz de su naturaleza, su progreso, el cumplimiento de su destino están a su disposición y, por así decirlo, en sus manos; porque, en último lugar, este destino tiene a Dios por fin inmediato. Hay retorno a Dios, porque estas naturalezas, salidas de Dios, van, se dirigen, no sin saberlo ni por un impulso extraño, sino por sí mismas, hacia una finalidad que no es cualquier otro gran efecto divino, sino inmediatamente Dios mismo y Dios reconocido como Dios.

Es innegable que los movimientos ordenados y complejos de la criatura material ofrecen un bello espectáculo, digno de consideración y estudio. Pero están determinados y como fijados de antemano, según la naturaleza de cada ser y el conjunto de influencias que actúan sobre él desde el exterior. Dicho de otro modo: esos movimientos se hacen en lo que concierne al destino de cada uno. Hay lugar para lo imprevisto y para accidentes en escala inmediata; pero en el conjunto, teniendo en cuenta todas las influencias y circunstancias dadas, el devenir de cada uno está encadenado y no queda lugar para una conducta autónoma. Ni el animal ni la planta son responsables de lo que son; dependen de sus generadores específicos y de la red de causas circundantes. De ello se deduce necesariamente lo que han de hacer. En ellos, la regla de correspondencia entre causalidad eficiente y causalidad final se verifica sin ninguna complicación; no siendo dueños de lo que se les hace, no lo son tampoco de lo que hacen a impulsos de lo que son. Enteramente pasivos en su génesis, no se dirigen, son pasivamente llevados. Incapaces de poseerse, de dominarse, tampoco tienen en sus manos las riendas de su conducta. Por la misma razón el teólogo, desde su punto de vista, lo sabe ya todo acerca de ellos cuando ha visto de qué manera y por qué proceden de Dios; la continuación de su historia no podrá deparar ninguna sorpresa ni plantear ningún problema teológico.

A decir verdad, los seres espirituales no verifican menos que los otros la regla de correspondencia entre eficiencia y finalidad. También a ellos, en un sentido profundo, les es dado todo; sus actos, su desarrollo progresivo, su destino final se miden por la parte

de ser de que son dotados y, por tanto, por su manera de proceder de Dios. Pero precisamente esta ineluctable pasividad radical, cuando se trata de naturalezas espirituales, les hace ser según su naturaleza y no de una manera cualquiera; este don (que, por otra parte, no es uno, puesto que todo don supone un preexistente donatario que lo recibe, mientras que éste no supone nada, sino que se identifica simplemente con el ser espiritual considerado en su vínculo de dependencia ontológica con relación a Dios), por consiguiente, lo que llamamos el don o la receptividad radical en virtud de la cual las naturalezas espirituales son lo que son, ese don sería vano e irrisorio si las naturalezas en cuestión no poseyesen realmente los atributos característicos de las naturalezas espirituales. Ahora bien, el espíritu es libre. Su inmaterialidad le abre el reino del conocimiento, se posee inteligiblemente, asume el dominio de sí según el dato inicial de su naturaleza espiritual. Sin perjuicio de su pasividad radical, sino más bien para verificar su contenido ontológico, adquiere posesión de sí mismo, se mantiene y se gobierna, es principio de sí y de sus obras. Como puede verse, eliminamos de golpe el famoso problema del conflicto o del concurso entre la acción de Dios y nuestra libertad. No se puede quitar a una lo que se concede a la otra. Así como se destruiría la libertad si se cortara su raíz, la naturaleza recibida y las mociones y circunstancias que definen su situación; en cambio se menospreciaría esa naturaleza recibida y todos esos elementos, haríase de todo ello una ilusión si se denegara a esas criaturas espirituales, sin subterfugios, el dominio de sí mismas y de sus actos.

Tales son los pensamientos que Santo Tomás condensa en una expresión tomada de las Escrituras y ya explotada en este sentido por San Juan Damasceno: *el hombre está hecho a imagen de Dios*. Comprender la diferencia que separa la imagen del simple vestigio de Dios es señalar la manera original y característica con que el hombre procede de Dios y es señalar muy profundamente el punto de inserción de las consideraciones morales en la síntesis teológica. Nótese que la noción de imagen permite soldar estrechamente la *Secunda Pars* al estudio precedente que se refiere a la procreación de las criaturas. Los seres son diversos según procedan diferentemente de su Autor; ahora bien, el hombre procede de Dios como una imagen. Para poner en claro todo lo que contiene y anuncia esta manera singular de proceder de Dios y, por tanto, para acabar el tratado precedente y, a fin de cuentas, para perfeccionar nuestro conocimiento del ser divino, no podemos dejar de considerar la imagen de Dios. Entendemos que, para el teólogo, ser hombre, es decir, inteligente, dotado de libre albedrío, dueño de sí y de sus obras, es ser imagen de Dios; y hacer el hombre, obrar como hombre, o, si se prefiere, refluir hacia Dios según el modo humano y los recursos característicos impartidos al hombre por el flujo creador, es literalmente hacer su oficio de imagen de Dios. Al mismo tiempo, con gran asombro del simple moralista, se trata a Dios, no como legislador, o retribuidor, auxiliar, ¡qué sé yo!, sino como ejemplar.

Adivínase ya, y se verá mejor más adelante, que esta manera de introducir en teología las consideraciones morales no deja de tener consecuencias tanto para el orden como para el contenido de los tratados. Pero no olvidemos que la idea inspiradora de la *Secunda Pars*, la que regula todo el método del discurso, no es una intención de moralista. El teólogo trata la moral, como todo lo demás, sin dejar su punto de vista: ve todas las cosas a la luz de Dios y todas las cosas en su sitio, en su orden, en Dios. Evidentemente está permitido ser moralista, incluso moralista cristiano, pero entonces se cambia de punto de vista: se toma al hombre, al cristiano en el momento preciso en que el flujo del creador lo coloca en las orillas del ser natural y sobrenatural, comprendidos los recursos cualitativos habituales y las mociones que definen sus posibilidades de acción; así provisto, en posesión de estos medios de naturaleza y gracia, el hombre se enfrenta con su destino, es invitado a regresar a Dios, es decir, precisamente a resolver por su cuenta, personalmente, el problema moral, dirigiéndose por caminos convenientes hacia su fin verdadero. Que el hombre proceda de Dios, que tenga de Dios todo su ser, de sustancia y accidente, hasta las impresiones y mociones más fugitivas y las circunstancias exteriores más tenues que definen y matizan su situación; que el hombre no tenga otro fin, otra felicidad que Dios; que ir a Dios por actos convenientemente regulados sea la verdadera perfección del hombre, andaría muy desorientado el moralista que lo ignorase o lo discutiera. Pero para él éstos son los datos previos de su problema: lo que le concierne es lo que sigue: ¿cómo esta criatura, así constituida, armada, dispuesta, iluminada, apoyándose en lo que es y, sobre todo, en lo que posee, va a regir su marcha para llegar al fin? ¿Por qué pendientes habituales, bajo qué estímulos?

Convendremos en que no es despreciable esta preocupación del moralista. Sostenemos que entre los negocios humanos nada hay más importante que el arte o la ciencia de vivir bien, que dirigirse por actos buenos hacia el destino de la bienaventuranza. Pero, por encima de los negocios humanos más importantes, está el conocimiento de Dios. Ahora bien, la teología, a la luz de la fe, no puede hacer otra cosa que ocuparse primero de Dios y, en cierto sentido, no ocuparse más que de Dios, puesto que Dios mismo no podría hacer otra cosa. Si las consideraciones morales, es decir humanas, caen a veces bajo la mirada del teólogo, es necesario que en ese mismo instante la mirada se vuelva hacia Dios.

La maravilla es que de este modo el teólogo comprende mejor al hombre y lo dirige mejor que si se limitara a las solas perspectivas y preocupaciones del moralista; pero esta maravilla de que goza el creyente no lo desconcierta en modo alguno: simplemente, la encuentra normal. Siendo las cosas más verdaderas en el pensamiento divino que vistas directamente por sí mismas, el teólogo obra prudentemente considerando las costumbres humanas tal como son vistas por Dios y en relación con el ser divino, en lugar de verlas exclusivamente en sí mismas y en sus razones humanas.

Ha llegado, por tanto, el momento de observar cómo sale de esta aventura la moral; con qué profundidades, con qué purificaciones, con qué justeza y con qué vigor se benefician las concepciones morales, cuando Santo Tomás las asume en su teología.

II. ORIGINALIDAD DE LA MORAL TOMISTA

Muy frecuentemente se consulta a Santo Tomás acerca de determinados problemas, como la extensión del derecho de propiedad, la licitud del beneficio comercial o la remuneración del sacerdote, y se pasa por ellos sin descubrir las posturas fundamentales en que el Doctor Angélico renueva la concepción misma de la moral. Y sin embargo, ¿no se podría excusar al más fiel de los tomistas de que adoptase en un punto particular una opinión contraria a la de la Suma, si las circunstancias han cambiado mucho después de siete siglos, tanto como para autorizar nuevas soluciones casuísticas? Por el contrario, es frecuente aferrarse a conclusiones contingentes, desconociendo las posiciones y definiciones de principio que sostienen los ejes de la doctrina. De esta manera se alejan de Santo Tomás sin sospecharlo y sin esperanza de retorno.

Estas posiciones iniciales de la moral tomista son las que quisiéramos dilucidar.

1. Las sorpresas del moralista en la escuela de Santo Tomás.

Para sorprenderse es necesario saber mirar. Quien se contenta con espigar en la *Secunda Pars* algunas citas destinadas a adornar sus propios trabajos y confirmar por autoridad sus concepciones se sustrae a toda sorpresa. Lee de buena fe lo que esperaba, lo que ya tenía en su cabeza. Una lectura así prevenida filtra y desecha automáticamente todo lo que no encaja de golpe en el sistema preconcebido; no se advierte nada; no se reacciona. Las fórmulas más terminantes de Santo Tomás son desviadas de su sentido límpido, o tratadas ligeramente como cláusulas y artificios de estilo. Está uno tan seguro de lo que cree saber que ni por un instante se le ocurre la idea de someterlo a reflexión, ni de que sea posible un punto de partida diferente.

Por eso se evitaría el escándalo si, al ponerse a leer a Santo Tomás, se pudiera hacer tabla rasa de toda idea preconcebida y de las falsas evidencias que la educación nos ha inculcado. Entonces nos alimentaríamos sin sorpresa de las enseñanzas del maestro.

Pero como de hecho no abordamos la moral tomista con el candor del niño ignorante y como tenemos ya ciertas nociones previas acerca de la moralidad, el choque es inevitable. Todo el que entra de pronto en la escuela de Santo Tomás, al insistir en las líneas maestras de su pensamiento, debe tropezar contra un equívoco radical: en la *Secunda Pars* se trata sencillamente de una concepción de la moral en la que jamás se había soñado.

Al discípulo le extraña ante todo ver qué espacio tan mezquinamente reducido se ha dado al libre albedrío en la exposición de la Suma. El vocabulario lo atestigua: el acto humano, bueno o malo, se define en Santo Tomás como voluntario, emanando, con conocimiento de causa, de ese principio interior que es la voluntad. Entre los actos voluntarios, hay algunos que revisten un aire de contingencia, frente a los cuales el agente goza de una especie de indiferencia que él resuelve de manera autónoma por su libre albedrío: éstos son los actos cuya ejecución elegimos o escogemos propiamente. Santo Tomás, al final de la cuestión relativa al acto de elegir, consagra nada más que un artículo a la necesidad o libertad de elección, un solo artículo de los noventa y cuatro que comprende el tratado de los actos humanos.

Hoy, incluso siendo tomista, se prefiere hablar de acto libre y no de acto voluntario. Poco nos importa, por lo demás, que los actos de que el moralista se ocupa sean al mismo tiempo actos voluntarios y especialmente actos libres. Lo que cuenta para nuestro propósito es que, según Santo Tomás, la voluntariedad tiene todo lo preciso para incluir el acto en la moralidad, mientras que nosotros, ordinariamente, exigimos un acto libre. En los manuales tomistas hay una ligera confusión en torno a este punto. Comentando fielmente la Suma, formulan bien la definición de la voluntariedad, con sus condiciones y vicios o impedimentos; pero después, cuando pasan a tratar la moralidad del acto humano, no conocen más que el acto libre; la libertad sería una condición *sine qua non* de la moralidad. Fuera de la libertad, para ellos hay bien o mal físico, o natural, pero no moral.

Al discípulo de Santo Tomás le extraña, en segundo lugar, leer en la Suma un tratado de la moralidad en el que la idea de obligación no tiene ningún papel. ¿Acaso no estamos acostumbrados a ver en la moral el lugar preponderante de la obligación? Bien es verdad que los moralistas no señalan de buena gana esta extraña laguna; la llenan sin advertirlo, por causa de la ceguera a que más arriba aludíamos, imponiendo al texto, con la mejor buena fe del mundo, los supuestos e interpretaciones que les parecen más adecuados. Mas, por muy adecuados que parezcan, lo cierto es que Santo Tomás nada dice, precisamente allí donde trata *ex professo* de la regla moral de los actos humanos. Contra este hecho no pueden prevalecer los textos que se recojan aquí y allá fácilmente en la obra tomista y que relacionan la bondad y malicia moral con un deber o una obligación. El Santo no rehusa hablar como todo el mundo y decir que obrar bien es hacer lo que se debe, que para ser hombre honrado hay obligación de hacer esto y de evitar aquello. Razón de más para dar una importancia especial al hecho de que, cuando estudia científicamente la naturaleza y la regla de la moralidad, evita estas fórmulas tan sencillas. El sabio, en la conversación ordinaria, puede decir como todo el mundo que el sol se levanta, asciende, desciende sobre el horizonte y se pone;

le resultaría muy desagradable que alguien le reprochara estas fórmulas familiares que no le impiden, en su enseñanza expresa, decir que la tierra da vueltas alrededor del sol. Por consiguiente *no nos detendremos en las cosas obiter dicta, sino que recogeremos el pensamiento de Santo Tomás en la exposición que él consagra expresamente a la cuestión de la moralidad.*

Reflexionando sobre estas dos lagunas escandalosas, advertimos que todavía subsisten hoy. Los moralistas modernos sitúan la moralidad en el encuentro entre una libertad y una obligación. Esta posición les parece no sólo más digna y recomendable, sino sencillamente evidente. Se concibe bien una libertad que se despliega y ejerce, que se exalta y fructifica: en la ausencia de regla obligatoria, este juego no tendrá carácter moral, es una fuerza de la naturaleza que se afirma, se lanza y sigue su pendiente hacia el bien para el que está hecha y al cual aspira; pero este movimiento permanece natural, moralmente indiferente. En cambio, imaginemos un sujeto debatiéndose en una red de obligaciones y cediendo a su presión; si no las asume interiormente por una aceptación de su libertad, este hombre parece ajeno a su acción, reviste apariencias de alienado, sufre a causa de una ruptura y contradicción íntimas; los actos a los que se doblega no son, por decirlo así, suyos, sino de un principio exterior; dotados tal vez en sí mismos de una bondad objetiva, física o social, estos actos buenos parecen desprovistos de bondad moral.

Pero la moral tomista no está de acuerdo en dar este papel decisivo a la libertad y a la obligación. Una originalidad tal no puede menos que desconcertar nuestro espíritu. Nos preguntamos si Santo Tomás no habrá ignorado la primera palabra, el problema fundamental de la moral, el llamado por antonomasia problema moral y que consiste precisamente en «fundar» la moral. No es tan claro, en efecto, que una libertad en expansión, al encontrar el imperativo obligatorio, deba acogerlo y asumirlo. Ordinariamente nos parece que la moral se halla íntegra en este punto; es una visión indiscutible, empíricamente dada en una especie de sentido moral *sui generis* que ni se piensa en comprobar. Los autores buscan por todas partes mil variadas soluciones a este problema; unos dan preeminencia al imperativo obligatorio, otros se inclinan por la libertad; pero todos consideran este problema como el punto de partida de toda investigación sobre la moralidad. Que Santo Tomás haya construido una moral sin hacer alusión a él, he ahí otro motivo de sorpresa para nosotros.

2. Origen y crítica de nuestras falsas evidencias.

Si la moral regula la conducta humana, es claro que está ligada, tanto en el pensamiento de Santo Tomás como en el nuestro, a una antropología. Pero nuestra concepción del hombre ya no coincide exactamente con la de Santo Tomás. No vamos a sostener

que se trate de dos definiciones distintas. Solamente que el *animal racional* figura en la obra tomista como una esencia perfecta cuyas propiedades bien reconocidas proporcionan a las investigaciones morales un punto de partida definido y cierto. Santo Tomás no ignora que el hombre realmente existente es un animal que nace, crece, y cuyo desarrollo específico corre el riesgo de quedarse corto o de torcerse viciosamente; confiesa que la mayor parte de los hombres, si se hace un cómputo estadístico, quedan, por decirlo así, por debajo de su definición, se elevan rara vez, o nunca, y en destellos pasajeros, por encima de la animalidad; pero no cree en consecuencia tener que renunciar a la definición del hombre como animal racional. Nosotros, más sensibles a la experiencia bruta e inmediata que a las definiciones laboriosamente extraídas de experiencias analizadas y trituradas por la reflexión filosófica, consideramos al hombre tal como salta a nuestra vista, por decirlo así, como un animal, y después como un niño en busca de su estatura racional. El adulto mismo se nos ofrece en un devenir incesante, modelado por las aspiraciones, impulsos o presiones de su subconsciente al mismo tiempo que por las representaciones y mitologías sociales. Así, a las mentes modernas les cuesta trabajo formularse una definición cerrada del hombre, este ser maleable, sujeto a toda clase de renovaciones imprevistas y de reiterados comienzos casi absolutos. Según eso, es verdad, la moral se pierde en el flujo sin ribera de apariencias perpetuamente móviles, pues si no se sabe nada cierto sobre el hombre, ¿qué decir de las costumbres humanas? Sería preciso callarse y no pensar más sobre este asunto.

Sin embargo, se puede corregir la impresión de rigidez estática que deja la definición tradicional de hombre, recordando que esta animalidad racional no se hace de un golpe en forma definitiva. Es una conquista; sus gérmenes están realmente depositados ya en la cuna, y aun antes, en el origen del ser humano. Mas estas promesas no podrán cumplirse plenamente, sino con el tiempo y mediante un concurso de circunstancias, de acontecimientos somáticos, psicológicos y sociológicos, que nada tienen de fatal. Si bien todos los hombres merecen este nombre por el hecho de pertenecer a la especie, no todos realizan efectivamente y en el mismo grado la perfección específica, no alcanzan el pleno desarrollo de estatura ontológica evocada por la noción animal racional.

Para el hombre así definido concibe Santo Tomás su moral. Pero, dígame lo que se quiera, no ignora ni al niño ni al adulto *rudis* o poco desarrollado mentalmente; antes bien no corta el puente entre el animal racional y los otros animales, en quienes admite un género imperfecto de voluntariedad y, por analogía, costumbres casi virtuosas o viciosas: aquí un rasgo de prudencia, allá de generosidad, de fortaleza o de orgullo, de impudor, etc. Ya se sabe que admite en los hombres, por una parte, bajo el signo de la *bona vel mala dispositio naturae*, ciertas predisposiciones psíquicas, enraizadas en una infraestructura orgánica, que condicionan y orientan el ejercicio de la voluntariedad humana; por otra parte,

bajo el nombre de *consuetudo*, el efecto en cada cual de su educación, del ejemplo, de las ideas recibidas, costumbres, presiones ejercidas por el medio social, no solamente sobre el niño, sino también sobre el adulto. Dice incluso que en la mayoría de los casos las determinaciones voluntarias son previsibles, los hombres se contentan casi siempre con seguir sus inclinaciones naturales y corresponder a las incitaciones del medio ambiente.

Tales observaciones inducen a pensar que si existe una moral a la medida del animal racional, una moral propiamente humana, pueden existir también rudimentarios esbozos de ella, a la medida del animal o del niño o del adulto imperfecto. Estas morales son falsas, ciertamente, si quiere hacerse de ellas la regla propia de las costumbres humanas; pero son ya reglas de conducta, aunque toscas y pueriles todavía; corresponden a ciertas realidades elementales del hombre, aunque no a la realidad esencial que define a la especie humana.

No debemos, por consiguiente, extrañarnos de que la moral comience oscuramente, en el orden de generación, por un conformismo de hecho o de instinto, del cual ofrece numerosos ejemplos el reino animal. En el hombre esta moral se perfecciona por un conformismo de derecho, caracterizado por la idea de obligación y perfectamente adaptado al juego de la vida social. En este nivel una conducta es buena, o está bien regulada, si se inserta allí donde es preciso y como se debe. Desde este punto de vista, la bondad de los actos es cuestión de ajuste y justicia en sentido amplio; obrar bien es hacer justicia a las legítimas exigencias de otro. Hay coincidencia entre el bien y el deber, entre el mal y la negativa a satisfacer lo debido. Signo característico de esta moral: se da un *resto*. Más allá del dominio socialmente regulado subsiste el ámbito de la vida privada, de la intimidad personal, que no pesa socialmente (porque escapa al examen y crítica ajena o porque, sabiamente, los demás no quieren conocerla) y donde cada uno da libre curso a sus gustos, caprichos y fantasía.

Desde el primer esbozo de esta moral rudimentaria nos sentimos en terreno conocido. La existencia del *resto* plantea el problema moral en los términos eternos de la casuística, términos de frontera, de límite, entre obligación y libertad. El moralista será más o menos amplio o rígido, podrá adelantar o alejar el límite, poco importa. Toda la cuestión se reduce a saber hasta dónde puede llegar la libertad y dónde comienza la obligación.

Así es exactamente como hemos entrado, niños aún, en la vida moral. Hemos aprendido a distinguir lo que nos parecía bueno de lo que es moralmente bueno. A lo que amamos y detestamos, a lo que hacemos u omitimos, se opone resueltamente lo que debemos amar o detestar, hacer u omitir. Esta oposición es una de las primeras conquistas de la vida moral y nos afanamos, si queremos obrar bien, en modelar lo que somos, pensamos, queremos y hacemos, según la regla de lo que debemos ser, pensar, querer o hacer.

Pero esta regla no se nos presenta desde el primer momento como el deseo más profundo de nuestra naturaleza; ha reivindicado

siempre, contra las indolencias o caprichos de nuestra espontaneidad pueril, lo que los demás tenían derecho a esperar de nosotros. El bien y el mal se han erigido ante nosotros como el deber y la prohibición, y nos hemos acostumbrado a esta identificación. Adoctrinados desde la infancia y moldeados por la sociedad, seno de las relaciones con el prójimo, quedamos marcados por esta lección como por una evidencia: que el bien moral, a diferencia de lo que nos parece bueno, es lo que debe parecernos bueno, y que el mal moral, a diferencia de lo que nos parece malo, es lo que debe parecernos tal.

Hemos llegado hasta el punto de juzgar casi sospechosa la inclinación natural hacia lo que nos parece bueno y la repulsa natural con respecto a lo que nos parece malo; tales inclinaciones deben, por lo menos, esperar la sanción de un juicio moral antes de ser admitidas. Así se introduce en el hombre una dualidad de juicio y, en el fondo, un doble funcionamiento de la razón: un juicio práctico, que enuncia pura y simplemente lo que parece bueno o malo; un juicio moral, o juicio de conciencia, que en presencia de lo que amo dice lo que debo o hubiera debido amar. Para tener un valor moral, el bien que yo amo debe, además, ser el que debo amar, y he ahí por qué los moralistas consideran necesario un juicio de conciencia distinto para censurar y sancionar moralmente el juicio práctico.

De esta manera se realiza en el corazón del hombre una jerarquía social en miniatura, como la exige esta concepción de la moralidad, con un soberano que regula y obliga, con un sujeto regulado y obligado. Asentados como estamos en una red de relaciones sociales, nos parece evidente que una regla de conducta no tiene sentido si no es obligatoria, porque las reglas sociales, por el hecho de ordenar nuestras relaciones con el prójimo, presentan todas ellas, más o menos acentuado, este carácter de obligación. Cuando una determinada sociología descubre en la sociedad los orígenes de la moral, se contenta con considerar a ésta como una colección de reglas de conducta obligatorias; el moralista protesta, pero en lugar de buscar un principio de obligación en o fuera de la sociedad, debiera preguntarse ante todo si es perfectamente exacto definir la moral por la obligación.

3. La moral tomista y la regla del bien obrar.

Nunca comprenderemos la posición de Santo Tomás si no llegamos a despojarnos del prejuicio de que la moral es esencialmente cuestión de obligación, o más concretamente, de que toda regla de conducta humana, para ser eficaz y definitiva, debe ser precisamente obligatoria.

La obligación tiene su lugar, y bien amplio, en moral: siempre que se trate de un vínculo de derecho establecido entre un señor y un súbdito, un acreedor y un deudor. Obrar bien consiste entonces en hacer lo que se debe. Pero propiamente sólo hay deber respecto de otro, y para poder hablar de obligación han de darse dos sujetos.

Todas las cuestiones de justicia, ciertamente, ponen en juego la obligación. Pero ocurre lo mismo en todas las situaciones definidas socialmente. Desde el momento en que abrazamos un estado, ejercemos una profesión, un ministerio o un oficio temporal o espiritual, establecemos relaciones perfectamente definidas, y la perfección moral, bajo este aspecto, consiste en un ajuste, nos exige que cumplamos con nuestros deberes, que hagamos justicia a las exigencias y obligaciones impuestas por nuestro estado. Basta entrar por nacimiento, o de otro modo, en una sociedad cualquiera, tener una tarea, una función, para verse ligado, prisionero en una red más o menos tupida y más o menos precisa de obligaciones. He ahí reglas de conducta, y en este caso propiamente obligatorias, porque miden nuestra actividad en orden a otro, según una determinación positiva y objetiva que no depende de nosotros, sino de otro. Ésta es cuestión de justicia, de estatuto, de orden público, cosa del estado; aquí entran en juego los otros, una familia, una sociedad, una ciudad, una organización jerárquica, un orden externo a nosotros.

Lo erróneo sería trasladar la idea de obligación desde las sociedades concretas, que nos sujetan aquí abajo con sus lazos, y nos imponen sus deberes, a la sociedad universal cuyo jefe es Dios, y creer que así se ha resuelto el problema del fundamento de la moral. En realidad no se ha fundado sino una moral cortada según el patrón de las reglas sociológicas de conducta para con otro, haciendo desempeñar al Ser soberano, con una infalibilidad y una universalidad sin igual, precisamente el papel de *el otro* con relación al cual se miden nuestros deberes, que nos retiene en los lazos de la obligación, a quien debemos responder y rendir cuentas y que al fin sacará las consecuencias de nuestra sumisión y de nuestras infracciones en el juego de recompensas y castigos. Poco importa, en definitiva, que este otro legítimamente calificado para imponernos reglas de conducta obligatorias sea un príncipe o un jefe temporal, la opinión pública o Dios; no salimos del esquema rudimentario de una moral concebida en términos de obligación, es decir, según el plano de las relaciones sociológicas.

Ciertamente, Dios está admirablemente calificado para ser nuestro dueño, nuestro acreedor, y para obligarnos. No es éste el problema. Si entramos en relación con Dios, es indudable que el bien moral sólo consiste en cumplir nuestros deberes para con Él; una virtud especial, la religión, nos capacita para ello. Pero no todo está dicho del hombre ni de Dios cuando se ha hablado de dependencia, de dueño y servidor, rey y súbdito, jefe y subordinado, juez y reo, acreedor y deudor, propietario soberano e intendente llamado a rendir cuentas de su administración. El espíritu religioso no se cansa de atribuir a Dios los títulos y grados más pomposos, todas las formas de señorío y dominación. Y no se engaña; pero ninguno de estos títulos es suficiente, todos son engañosos y serían blasfemos si los entendiéramos formalmente y al pie de la letra. Para la moral llamada teológica basta que Dios sea el jefe legítimo y soberano; con esto solo surge nuestra obligación y la moral

queda fundada. Santo Tomás de Aquino no se deja llevar por fantasías pueriles.

Teólogo nutrido en el Evangelio, ve en Dios a nuestro Padre; sin atenuar la dependencia, esta consideración le lleva a poner de relieve la comunicación de vida, el comercio de amistad que se establece, hecho enorme y fundamental que regula nuestra conducta antes que toda idea de obligación. Pero este teólogo ha liberado también a la filosofía moral de la ganga sociológica en que se veía envuelta por groseras aproximaciones: rey, jefe, dueño; Dios es ciertamente todo esto, pero a la manera que lo es un Dios creador, es decir, de manera casi totalmente distinta e infinitamente superior. Dios, sin duda, puede mejor que nadie mostrarse a nosotros como un jefe y tenernos obligados; esto supone que existimos, que hemos entrado en relaciones con Él, que formamos de alguna manera sociedad con Él; todo eso es posible, y el hecho se realiza mediante intervenciones divinas en la historia humana. Pero antes de todo esto la moral ya estaba fundada.

Aunque Adán, al abrir sus ojos a la luz, haya recibido de Dios ciertos preceptos, es preciso decir que la moral es anterior a estos preceptos. Remontémonos a la fuente. Si se quiere que la criatura haya recibido ordenaciones del Creador, entendámoslo como suena, sin desfigurar groseramente este acontecimiento primordial. La ordenación no ha sido impuesta a destiempo a una criatura ya constituida; la palabra creadora impone el orden en el mismo instante de poner al ser creado en su orden natural; no sin motivo habla el Génesis de animales, plantas, cada uno según su especie. Pues la naturaleza misma es un orden, precisamente el principio definido y específicamente diferenciado según el cual se abren los caminos a los movimientos propios y al desarrollo del ser creado. Bien sabido es que Dios no ha creado el cuerpo grave para notificarle luego la orden de gravitar; ni un vegetal o un animal para ordenarle después crecer y multiplicarse según su especie; ni un hombre para notificarle más tarde el precepto de conducirse como hombre. Solamente la ilusión sociológica nos hace imaginar el origen de la moral como un encuentro solemne entre un soberano y un vasallo, como si fuese necesario que primero se diera un hombre constituido en su naturaleza propia y luego una autoridad encargada de regular y de ordenar los movimientos de este hombre. Todas las autoridades sociales que nosotros conocemos dan, en efecto, órdenes de razón a seres racionales; en sus preceptos obligatorios presuponen la existencia de una naturaleza humana en sus súbditos, es decir de un orden radical de razón que en modo alguno les han dado ellas. Ahora bien, en este nivel radical de la naturaleza racional, en que es absurdo hablar de obligación, puesto que aún no ha entrado en relación con nadie ni se ha establecido ningún compromiso — ni siquiera con Dios —, la razón es ya en el hombre principio específico de regulación, de dirección para la conducta humana, y Santo Tomás de Aquino no hace distinción de ninguna clase entre esta regla y la regla de moralidad.

Mientras para las mentes de nuestro tiempo no basta ser hombre y comportarse como tal, sino que es preciso además someter la conducta humana a una regulación moral cuyo principio se buscará en otra parte, en Dios, en la sociedad, en un ideal más o menos objetivado o en una ficción superior a nosotros, para Santo Tomás la regla de la conducta humana está en ser una verdadera conducta humana, en proceder como hombre, de la misma manera que al germen de tal especie le corresponde germinar según esta especie, al fuego quemar, a la luz iluminar.

Pero, ¿por qué se califica de *moral* esta regla que no pasa de ser humana? ¿No se ve la paradoja? ¿Hay algo más fácil para un hombre que obrar humanamente? ¿Es que puede obrar de otra manera? El epíteto *moral* subraya lo distintivo del comportamiento humano. El hombre *se conduce*, mientras que las naturalezas no racionales *son conducidas*. Sólo él es capaz, aquí en la tierra, de concebir la idea de una regla de conducta, de leer en el orden de su naturaleza racional el principio regulador o ley de sus actos. Su naturaleza no es para él un principio ciego de movimientos determinados por su especie; ésta es su regla, la concibe como tal y sabe aplicarla como aplica una regla para dirigir su acción. Incluso es capaz, hasta cierto punto, en el margen de actividades sometidas a su libre albedrío, de desconocerla voluntariamente y quebrantarla.

Hablar de regla moral, de bondad o malicia moral, es señalar y acentuar aquello que, en lo humano, conviene con toda propiedad al hombre según su forma específica distintiva, que es la razón. Si hay en el hombre principios y reglamentaciones de diferentes órdenes o niveles, si hay cosas que, en ciertos aspectos, le parecen buenas y lo son realmente, como todo lo que satisface las necesidades y apetitos del animal, estas reglamentaciones y apreciaciones no son falsas, pero no juzgan en última instancia sobre lo que conviene al hombre. No deciden todavía desde el punto de vista moral, propio y específico de este animal racional que es el hombre. Por el contrario, si el hombre como tal es quien habla y juzga, debe decirse que su voluntad, lo que le agrada, lo que conviene a su gusto de ser racional, lo que es conforme al juicio de su recta razón, es decir, de su razón leal y coherente consigo misma y con sus principios naturales, no es capricho o necedad, sino regla de moralidad, y que este bien es lo bastanté específicamente humano como para ser calificado moralmente como tal.

Ya se ve que Santo Tomás no sostiene ni poco ni mucho la teoría conocida bajo el nombre de moral teológica, que recurre a la autoridad de un imperativo divino para someter al hombre a los lazos de la obligación moral. Para él, Dios no es necesario en el fundamento de la moral a no ser porque, sin Dios, no se daría naturaleza humana, ni animal racional, ni imagen de Dios; es más, no existiría absolutamente nada. Pero Santo Tomás se ha dado perfecta cuenta de que, si bien el hombre — que ha entablado históricamente relaciones con Dios mediante la ley antigua y la nueva —, halla en su camino preceptos y consejos que le ayudan a gobernarse,

basta que el hombre exista, con su naturaleza racional, para que le convenga naturalmente una determinada manera de ser y obrar; a partir de este momento se discierne el bien y el mal desde ese punto de vista propiamente humano que es el punto de vista moral, con la misma decisión y rigor con que se distingue entre un hombre y un monstruo, entre un ser viviente y un cadáver.

BIBLIOGRAFÍA

- TH. DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale*, J. Vrin, Montreal-Paris 1951.
- E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino (Los moralistas cristianos)*. Textos y comentarios, Madrid, M. Aguilar, s. a. Versión castellana de Nicolás González Ruiz.
- *El Tomismo*, Desclee, Buenos Aires 1948.
- A. D. SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, nueva ed., Aubier, París 1942.
- *Le Christianisme et les philosophies* (p. 345 ss. *La synthèse thomiste: l'action humaine ou la voie de retour*), Aubier, París 1939.
- A. C. VEGA, *Valor característico de la Moral de Santo Tomás*, en «Ciudad de Dios», CXL (1925) 444-456.
- P. LUMBRERAS, *La moral de Santo Tomás*, t. 1: *Moral General*, Valencia 1930.
- A. SCHWIWNTK, *La ciencia moral en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, en «La Ciencia Tomista», LXII, 146, 1942.

Cápítulo preliminar

LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

por C. SPICQ, O. P.

SUMARIO:

1. Amor religioso de gratitud	32
2. Amor divino	33
3. Imitación de Dios y de Cristo	35
4. Predilección y renuncia	37
5. La caridad fraterna	40
6. Las virtudes	42
7. La moción del Espíritu Santo	44
8. La esperanza paciente y su recompensa	45
9. Teología bíblica y teología especulativa	47
BIBLIOGRAFÍA	48

Cuando Nuestro Señor Jesucristo enseña la moral propia del reino de Dios que establece sobre la tierra, la define por referencia a la moral revelada de Israel, cuyas categorías conceptuales y terminología son esencialmente jurídicas: la voluntad de Dios que es necesario cumplir se expresa en una ley, las virtudes se practican obedeciendo los preceptos, los fieles y santos son los justos, Dios es un juez soberano, premios y castigos se distribuyen en el curso de un juicio inapelable.

Pero bajo estas viejas fórmulas, Jesús impone a sus discípulos una moral absolutamente desconocida en toda la historia de las religiones; su fundamento, su unidad y su espíritu consisten en el amor: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. *De estos dos preceptos dependen toda la ley y los profetas*»¹. No puede decirse más claramente que todas las demás prescripciones morales, así como las más espirituales iniciativas, no tendrán sentido o valor de virtud sino en función del amor; están suspendidas de él como los frutos penden del árbol cuya savia les alimenta. El amor

1. Mt 22, 37-40; cf. Mc 12, 29-31; Lc 10, 27-28.

a Dios y al prójimo es el principio del que emanan todos los actos de la vida concreta, que son práctica y aplicación de este amor. Ahí están la originalidad y unidad fundamentales de la moral del Nuevo Testamento, la «justicia» o perfección del reino que supera la de la antigua alianza², y que todos los apóstoles han predicado a los convertidos de la primitiva Iglesia.

1. Amor religioso de gratitud.

Se trata de amar a Dios lúcida y voluntariamente. ¿Por qué y cómo? Desde la creación del mundo Dios ha manifestado ser la bondad misma y querer la felicidad de su criatura. A través de la historia revela su predilección por el pueblo que para sí eligió, colma de sus bienes a Israel y lo ampara con una providencia especial. Se presenta sucesivamente como viñador que consagra todos sus cuidados a su viña, médico que cura las heridas, pastor que lleva los corderos en su seno y conduce dulcemente las ovejas que amamantan, esposo tierno y fielmente unido a su esposa, padre que educa a su hijo, madre que acaricia a su hijito sobre sus rodillas. Todas estas metáforas, que expresan la delicadeza, el celo fervoroso y el desinteresado amor, fueron escogidas por los profetas para sugerir la infinitud de la caridad divina y preparar a los hombres para la inteligencia de este misterio. Mas el Hijo Único de Dios — el testigo verídico y fiel — que reposa en el seno del Padre³ era el más calificado para hacer la revelación de Dios y de los secretos de su corazón. Ahora bien, confirma la enseñanza de los profetas y exige a sus discípulos que mantengan con Dios relaciones de hijos con su padre: «Uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos»⁴; «Cuando oréis, decid: Padre»⁵.

Pero si Dios revela su caridad y se presenta como un padre amante, es que quiere conseguir a cambio el amor de los hombres. Si toma todas las iniciativas de los dones⁶ de la dilección⁷, es que confía provocar en aquellos a quienes ama la entrega de sus corazones. A fuerza de decir y probar su caridad, suscitará el reconocimiento por parte de ellos. Su amor no es tan explícito, tan manifiesto, mas que para recibir de sus criaturas el homenaje de su adhesión recíproca, y para que ellas le devuelvan amor por amor. Así, la caridad para con Dios, base de toda la moral revelada, será esencialmente un amor de gratitud, y hasta una definición del cristiano: «Si alguno no ama al Señor, sea anatema»⁸.

En el Antiguo Testamento, Yahvé multiplicaba sus manifestaciones y las corroboraba con su generosidad hacia su pueblo, principalmente con su perdón. Mas en la nueva alianza se entrega a sí mismo y sacrifica a su Hijo muy amado para asegurar la felicidad de todos los hombres: «Tanto amó Dios al mundo, que le dió

2. Mt 5, 20; 6, 33.

3. Ioh 1, 18.

4. Mt 23, 9; cf. 5, 16, 45 y 48; 6, 1-32; 7, 11, etc. *Iniciación Teológica*, I, pp. 413-415.

5. Lc 11, 42.

6. Rom 11, 35; Eph 2, 4.

7. 2 Thes 2, 16; 1 Ioh 4, 10.

8. Cor 16, 22; cf. Mt 24, 12. Éste era el criterio del amor del prójimo en Lc 11, 42.

su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna»⁹. No sólo se precisa aquí el motivo de la encarnación, sino que se revela el sentido de la pasión del Salvador: «Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos»¹⁰. He ahí lo que la fe discierne en el *hecho* de Cristo y de su crucifixión. Conoce, como los contemporáneos de Jesús, las circunstancias de su nacimiento, de su vida pública y de su muerte, pero cree también que este Jesús es el Hijo único, es decir, tiernamente amado por Dios, que ha venido a la tierra y se ha sacrificado para llevar sobre sí y borrar el pecado del mundo¹¹, y, sobre todo, que esta inmólación era inspirada, querida por la caridad divina¹².

Consiguientemente el creyente — como un niño absolutamente sencillo que no discute las muestras de afecto que recibe¹³ — da su total adhesión a la persona de Jesucristo, a su revelación y a su obra. Funda y empeña toda su vida sobre la convicción de que Dios es amor — puesto que la prueba de ello le ha sido dada y sellada en sangre —, y responde a este amor primero y manifiesto con un amor que desearía fuese sin medida, es decir, con la donación a Dios de su inteligencia, corazón y fuerzas. Es «la primera caridad» de Apoc 2, 4, en el sentido de adhesión y vínculo. Al don de Dios en Cristo responde el cristiano con la consagración irrevocable de un amor de gratitud¹⁴. «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito, para que nosotros vivamos por Él. En eso reside el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados... Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor... En cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque Él nos amó primero»¹⁵. Fe y caridad del cristiano son conformidad con la iniciativa absolutamente gratuita del amor de Dios en Cristo: «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí»¹⁶.

2. Amor divino.

Cuando el discípulo de Jesucristo se dirige a Dios como a su Padre¹⁷, no se ciñe exclusivamente a la metáfora de un amor benévolo y beneficioso del Creador del cielo y de la tierra¹⁸; reconoce que Dios verdaderamente le ha adoptado por hijo suyo¹⁹. Desde ahora, en efecto, es hijo de Dios²⁰, que ha sido engendrado — literalmente — por la gracia y el bautismo, a la vida divina: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados

9. Ioh 3, 16. 10. Ioh 15, 13; cf. Rom 5, 7-8. «En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno. Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros.»
 11. Ioh 1, 29. 12. Apoc 1, 5. 13. Mt 18, 3; Mc 10, 15; Lc 10, 21-23;
 1 I Petr 2, 2. 14. Por otros títulos los hombres están siempre en deuda con Dios:
 Mt 6, 12; 18, 23 s.; 23, 16 y 18; Lc 7, 41; 17, 10. 15. 1 Ioh 4, 9-19.
 16. Gal 2, 20. 17. Lc 11, 2 y 13. 18. Mt 11, 25; Mc 13, 19.
 19. Gal 4, 5-7. 20. 1 Ioh 3, 2; cf. *ex Deo nati sunt*, Ioh 1, 13.

hijos de Dios, y lo seamos realmente»²¹. Dios ha comunicado su naturaleza y su vida, como todo padre comunica su vida y naturaleza a quien engendra.

Para hacer comprender este misterio y destacar su realismo, San Juan compara esta generación con la de los hijos de los hombres: «Hemos nacido de Dios, y la simiente de Dios está en nosotros»²². Al comienzo de la nueva vida, y de la nueva cualidad de ser, hay una simiente transmitida por el padre, *semen Dei in vobis*, que los teólogos llamarán *gracia*, es decir una participación de la misma naturaleza divina, como San Pedro la designa, *consortes divinae naturae*²³. Así como el niño, al nacer, posee la naturaleza humana transmitida por sus padres y hace su entrada en el mundo terrestre, el bautizado, al recibir la gracia, entra en el mundo celeste²⁴ y posee lo propio de Dios: «En verdad, en verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios... Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. No te maravilles de que te he dicho: Es preciso nacer de arriba»²⁵. La extrañeza de Nicodemo es la de todas las almas racionales que no quieren reconocer lo invisible — a lo cual se adhiere la fe²⁶ — como lo real por excelencia. Y, sin embargo, estas afirmaciones del Señor y de sus apóstoles han de tomarse en sentido estricto: «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque no se ha manifestado todavía lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es»²⁷. El cristiano está divinizado, y el Espíritu Santo le da la íntima convicción de que realmente es hijo de Dios²⁸.

Merced a Cristo²⁹ el creyente es una «nueva criatura»³⁰. Poseyendo como suya la vida divina o vida eterna, es «justificado»³¹ e introducido en compañía e intimidad con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Puede ejecutar los actos más reservados a Dios. Lo conocerá como se conoce Dios a sí mismo. Lo amará con el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo. El creyente no puede alcanzar el objeto de su dilección con su propio corazón; o mejor dicho: ha sido el Espíritu Santo quien ha infundido la caridad divina en este corazón: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado»³². He aquí definido el cristiano: engendrado por el Dios que es amor, posee la naturaleza de Dios; por consiguiente, se define también él por el amor. Podemos atrevernos a decir que es de la misma raza que su Padre, si no de la misma sangre; posee sus mismos caracteres y deberá ejercer las mismas actividades. La moral del Nuevo Testamento se apoya en este re-nacimiento: *operatio sequitur esse*; cual uno es, tal obra. Por eso Jesús podrá ordenar a débiles mortales: «Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial»³³. San Lucas ha comprendido exactamente esta perfección, pues trans-

21. 1 Ioh 3, 1. 22. 1 Ioh 3, 9. 23. 2 Petr 1, 4. 24. Phil 3, 20.
25. Ioh 3, 3-7. 26. Hebr 11, 1. 27. 1 Ioh 3, 2. 28. Rom 8, 16.
29. Ioh 1, 12. 30. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15. 31. Rom 3, 28; 5, 8-11; 10, 14;
Gal 3, 11 y 24; Phil 3, 9. 32. Rom 5, 5. 33. Mt 5, 48; cf. Lc 1, 17.

cribe ese ideal de esta manera: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso»³⁴.

3. Imitación de Dios y de Cristo.

Si es verdad que la gracia es en nosotros como una segunda naturaleza, contiene en sí misma su ley de vida. ¡Nobleza obliga! Los hijos deben asemejarse a su padre: «Sed imitadores de Dios como hijos amados»³⁵. «Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo, porque escrito está: Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios»³⁶. Mas para imitar a Dios es preciso conocerlo. Ahora bien, «a Dios nunca nadie le vió... Habita una luz inaccesible»³⁷. ¿Cómo, pues, imitar y reproducir un modelo que jamás se ha contemplado? En verdad, Dios ha aparecido en la tierra y se ha hecho conocer en la persona de su Hijo: «Dios se ha revelado a nosotros por su Hijo Jesucristo, que es el esplendor de la gloria del Padre, imagen de Dios invisible»³⁸. Cristo no es solamente un redentor que, expiando el pecado, merece la gracia e introduce en el cielo a los elegidos; es el Santo de Dios visible, tangible e imitable, ideal de toda perfección propuesto al amor de los creyentes para que puedan reproducir en sí mismos sus propios rasgos y asemejarse a Él.

Esto quiere decir, por una parte, que la vida moral del Nuevo Testamento se define concretamente como una *imitación de Cristo*, un «mimetismo»³⁹ lo más exacto y completo posible de la persona y vida del Salvador, pues quien le ve, ve al Padre⁴⁰; por otra parte, que la actividad primordial de esta vida divina en nosotros es *contemplativa*⁴¹. Es, en efecto, una vida de amor; ahora bien, la tendencia espontánea de todo el que ama es fijar con admiración su mirada en el objeto amado. Privilegiados con respecto a Moisés, que veía en cierto modo un invisible impersonal⁴², los fieles de la nueva alianza son invitados a contemplar la vida del Verbo hecho carne, tal como se la describe el Evangelio. Su fe lo descubre todo aureolado de esplendor y gloria⁴³, aun en medio de sus humillaciones y torturas⁴⁴, discierne sobre todo, en sus menores ademanes tanto como en el conjunto de su paso por la tierra, la manifestación de la caridad infinita: «Apareció la bondad y el amor a los hombres de Dios, nuestro Salvador»⁴⁵. Los ojos de la fe ven la encarnación bajo esta luz precisamente.

Desde este momento la vida moral no consistirá tanto en someterse a la voluntad divina expresada en un código de preceptos,

34. Lc 6, 36. La perfección es un ideal al cual se tiende, un estado de madurez en comparación con el principio de la vida cristiana, que es la época de la infancia; cf. 1 Cor 2, 6; 2 Cor 13, 11; Phil 3, 12 y 15; Col 1, 28; 4, 12; 2 Tim 3, 17; Hebr 5, 14; 1 Ioh 4, 18 etc.

35. Eph 5, 1. 36. 1 Petr 1, 15. 37. 1 Ioh 4, 12; 1 Tim 6, 16. 38. Col 1, 15. 39. La palabra griega es *μίμησις*, «semejanza», cual la de un retrato o reproducción con el original.

40. Ioh 14, 9.

41. Lc 10, 38-42.

42. Hebr 11, 21.

43. Hebr 2, 9.

44. Hebr 12, 2.

45. Tit 3, 4; cf. Ioh 14, 9;

«Porque amo al Padre, obro conforme al mandato que me dió».

como en reproducir los pensamientos, deseos y acciones de Cristo. Él mismo ha determinado esta regla de conducta: «Yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho» 46. Los apóstoles no tendrán otra preocupación que ésa: constantemente impulsados y como constreñidos por el amor de Cristo que alimentaban en su corazón 47, todos y cada uno exigen a sus fieles: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» 48; «quien dice que permanece en Él, debe andar como Él anduvo» 49. Cuando se trata de exhortar a los corintios a socorrer a los pobres de Jerusalén, San Pablo justifica su petición apelando al modelo que es Cristo: «Conocéis la gracia (el amor generoso) de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» 50; así debéis portaros entre vosotros. ¿Hace falta inculcar la humildad a los filipenses? «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» 51. ¿Deben los efesios ser más conscientes de las exigencias de la caridad paterna? «Alejad de vosotros toda amargura, arrebató, cólera, indignación, blasfemia y toda malignidad. Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo. Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros» 52. Incluso en el matrimonio, los maridos imitarán a Jesucristo, amando a su mujer con la fidelidad y entrega que el Señor ha manifestado hacia su Iglesia 53, y precisamente gracias a este «mimetismo» de la caridad la unión conyugal es un sacramento, símbolo de la unión del Salvador con la humanidad santificada. San Pedro, exhortando a los esclavos cristianos a que tengan paciencia por los malos tratos de que son objeto, recurre también al ejemplo del Maestro: «También Cristo padeció por vosotros y os dejó un modelo para que sigáis sus pasos. Él, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado, no replicaba con injurias, y atormentado, no amenazaba, sino que lo remitió al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia» 54.

Esta frase de San Pedro resume toda la vida cristiana como una asimilación a Cristo. El Salvador murió y resucitó, el cristiano debe, místicamente, morir al pecado y resucitar a la vida «por la justicia». Vive con Cristo en Dios 55. Quien no imita a Jesucristo en el misterio de su muerte y resurrección, es decir, en lo más esencial del misterio de la salvación, no puede llamarse cristiano;

46. Ioh 13, 15. 47. 2 Cor 5, 14. 48. 1 Cor 4, 16; cf. 11, 1; 1 Thes 1, 6.

49. 1 Ioh 2, 6; cf. 2, 29; 3, 3 y 5.

50. 2 Cor 8, 9.

51. Phil 2, 5-8.

52. Eph 5, 2. El Apóstol se hace eco del precepto del Maestro: «Este es mi precepto, que os améis unos a otros, como yo os he amado» (Ioh 15, 12).

53. Eph 5, 25.

54. 1 Petr 2, 21-24; cf. 1 Ioh 3, 5.

55. Col 3, 3.

no pueden reconocerse en él las facciones del divino modelo, ni, por consiguiente, la imagen del Padre celestial, ni, finalmente, el carácter de su filiación; no es, como su nombre indica, otro Cristo. Quien, por el contrario, ha comprendido cuán vitalmente unido está con Cristo — «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí»⁵⁶ — ordena toda su actividad en el sentido de una asimilación lo más completa posible al misterio de amor y santidad que es la vida de Cristo. Según las expresiones de San Pablo, vive «con Cristo», «en Cristo», esperando unirse a Él en el cielo y «reinar con Cristo». Es una simbiosis.

Tal es la vocación concreta de los «participantes de Cristo»⁵⁷. En el plan divino el fin supremo del universo y de su creación — o la última intención de la Providencia — no son los hombres, aunque sean hombres rescatados, sino la exaltación de Cristo, manifestación y glorificación del amor de Dios: «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que, según sus designios, son llamados. Porque a los que de antes conoció, a éstos *los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo*, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos»⁵⁸. Como el Hijo es imagen auténtica de Dios, así los cristianos están llamados a parecerse al Hijo. La vida moral fiel y perseverante tiene por objeto consumir esta semejanza comenzada por la gracia inicial. La perfección, pues, no será otra cosa que una semejanza filial y fraternal. En otros términos, el fin de los cristianos no es tanto el ser correctos y virtuosos en los diversos órdenes de la acción práctica, cuanto el conseguir uno por uno todos los rasgos de su nueva familia; han sido introducidos en el hogar de la Trinidad, ellos que, antes del bautismo, eran *hospites et advenae*⁵⁹, huéspedes de paso y extranjeros. No hay más virtudes que las practicadas por Jesús, y que adquirimos dependientemente de Él y para ser a Él semejantes.

4. Predilección y renuncia.

Si la vocación cristiana consiste en imitar a Jesucristo, es necesario comprender esta semejanza con Cristo glorioso y bienaventurado — los cristianos están llamados a vivir en el cielo —, pero ante todo con Cristo humillado y doliente⁶⁰, puesto que ni el mismo Hijo de Dios ha llegado a la gloria por otro camino que el del sufrimiento⁶¹. Por eso los hijos de Dios, predestinados a participar de la bienaventuranza de su Hermano primogénito⁶², están igualmente obligados a llevar su cruz y ser, a su modo, crucificados: «Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, *para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo*»⁶³.

El sufrimiento es un elemento integrante de la moral cristiana, con el mismo título que la caridad, y, por otra parte, está indisolublemente unido a ella; del mismo modo que los dos polos de

56. Gal 2, 20.

60. Rom 6, 5.

57. Hebr 3, 14.

61. Le 24, 26.

58. Rom 8, 28-29.

62. Ioh 17, 24.

59. Eph 2, 19.

63. 2 Cor 4, 10.

la religión cristiana son el amor de Dios y la cruz de Jesús. Además, la naturaleza misma del amor de caridad implica sacrificio. La caridad, en efecto, a diferencia de la simple amistad o de los amores corrientes, dice esencialmente elección y amor de predilección. No se trata de instinto, ni de espontaneidad, ni sentimentalismo, sino de una determinación de la voluntad iluminada por la inteligencia: sabiéndose amado por su Dios, el cristiano quiere amarlo en correspondencia, es decir, adherirse a Él exclusiva y fielmente, no pertenecer más que a Él. La caridad no admite división alguna. El amor a Dios implica necesariamente odio a todo lo demás⁶⁴, y todo hay que sacrificarlo si es opuesto a la primacía de la elección divina.

De ahí por qué, desde el Evangelio hasta los últimos escritos apostólicos, cuando se trata de definir la actitud moral práctica del discípulo de Jesucristo, cada autor precisa la opción de su caridad e insiste en las renuncias que ella implica: Cuando uno quiere conseguir el tesoro escondido en un campo, o alguna perla preciosa, vende todo lo que tiene para poder comprarlos⁶⁵. «Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón»⁶⁶.

Desde su primera vocación al conocimiento de la verdad⁶⁷ y a la vida celestial⁶⁸, el hombre *se convierte o hace penitencia*⁶⁹, o sea, se aparta de los ídolos, del error y del pecado para volverse hacia Dios. Reniega del pecado, sacrifica lo que adoró y buscó, y no quiere más que lo que Dios quiere. Al haberse trocado la predilección de su amor, se efectúa un cambio radical de dueño y dependencia. Sustraído a toda servidumbre, el cristiano sólo depende de Cristo, como una esposa no pertenece más que a su marido⁷⁰, y un esclavo a quien lo ha comprado y pagado⁷¹. La primera experiencia cristiana es la de una *liberación*⁷² y de una transferencia de propiedad: «No pertenecéis a vosotros mismos»⁷³. «Ninguno de vosotros para sí mismo vive, y ninguno para sí mismo muere; pues, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos»⁷⁴.

Por eso la vida moral se concibe como un *servicio*, y los cristianos son servidores o esclavos de Jesucristo⁷⁵. «Nadie puede

64. En el lenguaje bíblico, el odio opuesto al amor de caridad no significa en modo alguno una detestación propiamente dicha; el odio no se menciona más que para subrayar la preferencia implicada en la caridad. No teniendo el hebreo un término para expresar preferencia, el no preferido se llama odiado. Sigue siendo amado — Esaú con relación a Jacob —, pero ya no es el privilegiado, objeto del favor gratuito y singular reservado a quien se ama con caridad. Amando verdaderamente a los padres, se les odiará si la compenetración con ellos se opone al cumplimiento de la voluntad de Dios: son odiados en la medida en que no son preferidos.

65. Mt 13, 44-46.
66. Mt 6, 21. Cf. el corazón «sencillo», es decir, íntegro en sus elecciones y en su propia donación; Mt 6, 22-23; Act 2, 46; 2 Cor 11, 3.

67. 1 Tim 2, 4; Tit 1, 1; 2 Tim 2, 25; Hebr 10, 26.

68. Hebr 3, 1.
69. Mt 3, 1-2; 4, 17; Mc 1, 4, 15; Act 3, 19 s.

70. 2 Cor 11, 2.

71. 1 Cor 7, 22. 72. Mt 6, 13; Lc 1, 74. La libertad es el privilegio de los hijos de Dios, adquirido en su nacimiento; Mt 17, 25; Ioh 8, 31-36; Rom 6, 18-22; 8, 2; Gal 4, 21-31; 5, 13; 2 Cor 3, 17; 2 Tim 1, 9; Hebr 2, 15; Iac 1, 25; 2, 12; 1 Petr 1, 18.

73. 1 Cor 6, 19.

74. Rom 14, 7-8; cf. 2 Cor 5, 15; 8, 5.
75. Mt 10, 24; 24, 45; Ioh 13, 16; Rom 14, 18; Gal 1, 10; Eph 6, 6; Col 3, 24; 4, 12; 2 Tim 1, 3.

servir a dos señores, pues o bien aborreciendo a uno amará al otro, o bien adhiriéndose a uno menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas»⁷⁶. No es posible ningún compromiso⁷⁷, y la moral del Nuevo Testamento tiene horror a las medias tintas⁷⁸. No se trata tanto de evitar toda mancha, todo pecado, cuanto de ser realmente fieles a la consagración a Cristo que el amor ha sellado: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará»⁷⁹. La caridad impone separaciones y escisiones. Lo mismo que la castidad absoluta será siempre el ideal del hijo de Dios, no porque las realidades carnales sean malas o impuras — ya que todo lo que Dios creó es bueno⁸⁰ y todo es puro para los puros⁸¹ —, sino a título de caridad perfecta y de una más exacta imitación de Jesucristo⁸². En el matrimonio, en efecto, el marido y la mujer están «en tensión» entre la preferencia exclusiva que han dado a Dios y la legítima vinculación que guardan con su cónyuge, «y así están divididos»⁸³. Será preciso renunciar a las riquezas en la medida en que coarten la libertad de amor a Dios sobre todas las cosas y apeguen el corazón a la tierra: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos»⁸⁴.

Puesto que el amor es don de sí, la caridad, que rige toda la vida moral del cristiano, exigirá sobre todo la renuncia de sí mismo, y esto es lo que implica la pobreza de espíritu, objeto de la primera y, por decirlo así, única bienaventuranza⁸⁵. Pobre, en efecto, según la Biblia, es el indigente, por tanto, el que tiene hambre y anhela saciarse; es afligido de todas las formas posibles y llora, está aislado y sin recursos, o explotado, oprimido por un mundo hostil, y sueña en la justicia. No tiene para ofrecer a la fuerza violenta más que su paciencia; desgraciado en la tierra, no espera la felicidad más que de Dios. Todas sus pruebas, lejos de sublevarle, le han hecho humilde, rendido; es modesto, dulce y afable con los hombres, tiene un espíritu profundamente religioso, abandonándose enteramente a la Providencia. Un hombre así es ciudadano nato del reino de los cielos⁸⁶. Desprendido de todo, se halla en una entera disponibilidad de espíritu y de corazón para la caridad. Ha conseguido ya su configuración con Cristo pobre, doliente, despreciado y perseguido. Pero sea que las condiciones sociales impongan o faciliten esta indigencia, sea que uno adopte voluntaria-

76. Mt 6, 24; cf. Lc 16, 13.

78. Apoc 3, 15-16; cf. Mt 5, 13.

81. Tit 1, 15; cf. Hebr 13, 4; 1 Petr 3, 7.

83. 1 Cor 7, 32-35.

86. 1 Cor 1, 26-31.

79. Mt 10, 34-39.

84. Mt 19, 21; Lc 18, 22-30.

77. 2 Cor 6, 14-18.

80. 1 Thes 4, 4.

82. Apoc 14, 4.

85. Lc 6, 20.

mente el espíritu de ella o que se sacrifiquen espontáneamente los bienes terrenos, el desprendimiento es un requisito indispensable de todo discípulo de Jesucristo, y debe llegar hasta la renuncia a la felicidad en este mundo; esto es lo que el Evangelio llama «negarse» y no concibe la adhesión al Señor sin la aceptación leal de esta condición: «Decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame. Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por amor de mí, la salvará. Pues, ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?»⁸⁷.

La importancia de esta «mortificación» es tal que San Pablo, que no quería «gloriarse sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo»⁸⁸, concluía: «Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo»⁸⁹ y fijaba esta ley absoluta: «Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias»⁹⁰. En su pensamiento, se trataba sobre todo de la participación en la muerte de Cristo efectuada en el bautismo y por la cual el cristiano está muerto al pecado. Pero la vida moral no es otra cosa que la realización constante de esta gracia bautismal. Injertado en Cristo, el creyente es como un sarmiento que no puede dar fruto si no permanece unido al tronco de la vid. El Padre celestial, como un viñador propietario de la planta, limpia la cepa, corta los chupones, multiplica las podas e incisiones «para que el buen sarmiento dé más fruto»⁹¹. Es imposible vivir de la misma vida de Cristo sin ser podado, sin padecer detrimento en sí mismo. He ahí por qué la providencia paternal de Dios motiva tantas pruebas destinadas a ejercitar las virtudes de los cristianos y a configurarlas con su Salvador. ¿No educa todo padre a su hijo corrigiéndolo? Si Dios nos trata como hijos será pródigo en variadas correcciones: «Yo reprendo y corrijo a cuantos amo»⁹². Verdad es que estas pruebas no son fuente de alegría, mas procuran frutos de justicia, y esta fecundidad es un motivo de aliento para soportarlas, tanto más cuanto que tenemos la certeza de que son impuestas por el amor de Dios: «Pero si no os alcanzase la corrección de la cual todos han participado, argumento sería de que erais bastardos y no legítimos»⁹³. En la nueva alianza, sufrir es una gracia⁹⁴, un honor⁹⁵ y una alegría⁹⁶.

5. La caridad fraterna.

Desde el momento en que Dios se revela padre de todos los hombres, éstos se encuentran unidos por los lazos de una fraternidad real, y deben amarse los unos a los otros. El amor del prójimo

87. Lc 9, 23-25; cf. 14, 27; Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34.

88. Gal 6, 14; cf. 1 Cor 4, 2.

89. Rm 6, 6.

90. Gal 5, 24.

91. Joh 15, 2.

92. Apoc 3, 19.

93. Hebr 12, 8.

94. Phil 1, 29; Iac 5, 11.

95. 1 Petr 1, 7; 4, 16.

96. Petr 3, 14; 4, 13.

es uno de los rasgos más característicos de un hijo del Dios que es Amor. Puesto que la caridad divina es universal, activa y generosa, perdona a los pecadores y hace bien a los que la desconocen o niegan, estamos obligados a extender nuestro amor hasta los enemigos, pues en adelante todo hombre es prójimo ⁹⁷: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, *para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos*» ⁹⁸. Además, el amor divino se encarnó en Jesucristo; éste sufrió muerte y pasión para salvar a sus hermanos. Por eso la consecuencia se impone a quienes han sido ya rescatados por su sangre: entregarse al servicio de su prójimo: «En esto hemos conocido la caridad, en que Él dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» ⁹⁹. Sería contradictorio pretender amar a Dios, a quien nunca hemos visto, y odiar — es decir, no amar — al hombre inmediato a nosotros, que puede fácilmente ser objeto de nuestras atenciones y servicios. Los dos preceptos del amor de Dios y del prójimo están de tal manera ligados que la autenticidad de la caridad para con Dios en el corazón de un fiel se juzga por la realidad de su dilección fraterna, no ciertamente de intención o de palabra, sino en sus manifestaciones indiscutibles: «Hijos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad. En eso conoceremos que somos de verdad, y nuestros corazones descansarán tranquilos en Él» ¹⁰⁰.

Nada extraño desde que Cristo Jesús, revelador, don y prueba viviente de la caridad divina, ha hecho del amor fraternal a la vez objeto de su testamento y criterio decisivo de sus discípulos: «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros, como yo os he amado, que así también os améis mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros» ¹⁰¹. Ya en el Lev 19, 18, Dios había ordenado a los israelitas que se amasen como hermanos. Si, no obstante, Jesús promulga este mandamiento como nuevo, quiere decirse que los creyentes habrán de amarse *como* Él amó a los hombres; por consiguiente, a ejemplo suyo y más profundamente aún: como *cristianos*, en el riguroso sentido de la palabra, es decir, vivirán la misma vida que Cristo, movidos por idéntica caridad. Como el Padre ama al Hijo ¹⁰² y el Hijo ha manifestado este amor al mundo ¹⁰³, los fieles de la nueva alianza, que poseen la misma vida y el mismo amor, deben continuar esta revelación. Ella mueve a tributar acciones de gracias a Dios y lo glorifica ¹⁰⁴. Ahí está seguramente lo esencial y nuevo de la moral evangélica, principalmente con relación a la de Israel. Tanto que no puede dudarse en definirla ante todo por el amor del prójimo: «Toda la ley se resume en este sólo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» ¹⁰⁵. Prueba de ello es que

97. Le 10, 25-37. La parábola del buen samaritano responde a la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» 98. Mt 5, 44 s.; Le 6, 35. 99. 1 Ioh 3, 16.

100. 1 Ioh 3, 18-19.

101. 1 Ioh 13, 34-35.

102. Ioh 14, 21; 15, 9; 17, 24-26.

103. Ioh 13, 1; 15, 9.

104. 2 Cor 9, 13-15.

105. Gal 5, 14; cf. 1 Thes 4, 9; Rom 13, 8, 10; Iac 2, 8.

la caridad fraterna es el único camino de la salvación y de la vida eterna ¹⁰⁶ y que los deberes para con Dios, el culto mismo, están subordinados a la fidelidad de su cumplimiento: «Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda» ¹⁰⁷. Dios negará siempre el perdón al pecador que no haya remitido sus deudas a su prójimo ¹⁰⁸. Más aún, en el juicio final la separación de buenos y malos se realizará en función de la caridad misericordiosa y eficiente, pues todo lo que se hace al menor de los suyos, es a Cristo en persona a quien se concede o niega ¹⁰⁹.

6. Las virtudes.

El amor de caridad es por su misma naturaleza un amor manifiesto; no puede quedar oculto en el corazón, tiende a obrar, a entregarse y probar su sinceridad; su nota fundamental es ser «sin hipocresía» ¹¹⁰. Puesto que la moral cristiana está íntegramente regida por el amor de Dios y del prójimo, toda actividad inspirada por esta dilección será virtuosa ¹¹¹, así como los más grandes sacrificios realizados sin caridad — dar todos sus bienes, entregar su cuerpo a las llamas — no tendrán ningún valor ¹¹². Quiere decirse, en una palabra, que la vida cristiana consiste, por una parte, en un espíritu, una intención; el motivo de sus actos es lo que les da su valor moral; y por otra, que está ávida de realización: «No todo el que dice: ¡ Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» ¹¹³. La *prudencia* del discípulo de Jesucristo consiste en escuchar las palabras del Maestro y practicarlas ¹¹⁴: «Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» ¹¹⁵. Un árbol bueno no puede dar malos frutos, y por los frutos se conoce su calidad ¹¹⁶. Ahora bien, toda la vida del cristiano le es infundida por Dios, debe obedecer a una ley de crecimiento y productividad, desbordante en buenas obras, ¹¹⁷ dar fruto: «En esto es glorificado mi padre, en que déis mucho fruto, y así seréis discípulos míos» ¹¹⁸, pues tal es el signo de un amor verdadero: «Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor» ¹¹⁹.

El cristiano está obligado a cumplir todos los deberes impuestos por la ley natural ¹²⁰, desde el honor debido a los padres ¹²¹, la fide-

106. I Cor 12, 31-13, 3; Eph 5, 2.

107. Mt 5, 23-24.

108. Mt 6, 14-15; 18, 23-25; Lc 11, 4; Iac 2, 13.

109. Mt 25, 31-46.

110. Rom 12, 9; 2 Cor 6, 6; cf. Mt 23, 3-32.

111. Phil 1, 9. La palabra «virtud» solamente se encuentra en Phil 4, 8; 1 Petr 2, 9; 2 Petr 1, 3, 5.

112. I Cor 13, 1-3.

113. Mt 7, 21-23.

114. Mt 7, 24; cf. Lc 8, 5-15.

115. Mc 3, 35; cf. Ioh 13, 17.

116. Mt 7, 16-20; Lc 6, 43-44; 13, 6-9; Hebr 6, 7-8.

117. Rom 7, 4; 2 Cor 6, 1;

Eph 5, 9; Col 1, 10; Tit 3, 4; cf. las parábolas de los talentos y de las minas, Mt 25, 14 y 30; Lc 19, 11-27.

118. Ioh 15, 8; cf. v 16; Phil 1, 11-22; Iac 3, 17-18.

119. Ioh 15, 10; cf. v 14.

120. Mt 19, 16-19.

121. Eph 6, 1-2; Col 3, 20.

lidad conyugal ¹²² y el trabajo ¹²³, hasta el respeto al orden establecido ¹²⁴ y a las obligaciones de justicia ¹²⁵, la obediencia a las autoridades constituidas ¹²⁶ y lo que ahora llamamos deberes del propio estado ¹²⁷. Pero ante todo ha de tener cuidado de satisfacer las exigencias inmediatas de la caridad para con el prójimo; se le reconocerá por su afabilidad, dulzura, cordialidad, agasajos, respeto ¹²⁸, alegría ¹²⁹, la paz que emana de él ¹³⁰, su liberalidad en la hospitalidad ¹³¹ y limosna ¹³², su reserva, modestia y humildad ¹³³. Edifica a sus hermanos ¹³⁴, los corrige fraternalmente con espíritu de dulzura ¹³⁵, los soporta con paciencia ¹³⁶ y les hace todo género de buenos servicios ¹³⁷. Su porte va marcado de religiosa gravedad ¹³⁸; es piadoso ¹³⁹ y confiado en su fe ¹⁴⁰.

Todo lo hace para gloria de Dios ¹⁴¹, es decir, «en caridad» ¹⁴², que es «el vínculo de perfección» ¹⁴³, en el sentido de que es camino ¹⁴⁴ de perfección y a ella conduce, resumiendo, fundiendo todas las virtudes en un apretado haz, y precisamente esta coordinación armoniosa es la que da a cada uno su carácter de perfección consumada. Puesto que se trata ante todo de una moral de amor fraterno, la moral cristiana es una *moral de la Iglesia*, ya que ésta es la casa de la familia de Dios ¹⁴⁵, donde se vive en «comunidad de espíritu» ¹⁴⁶, estrechamente unidos ¹⁴⁷, a pesar de la extrema diversidad de funciones ¹⁴⁸. Sea lo que fuere de la variedad de éstas y de las múltiples actividades que ellas requieren, los cristianos marchan por «el camino de la justicia» ¹⁴⁹, dedicándose a practicar el bien ¹⁵⁰, a realizar buenas y espléndidas obras ¹⁵¹, a portarse de una manera digna del Evangelio ¹⁵² o del Señor ¹⁵³ y a complacerle ¹⁵⁴.

Para portarse de modo grato al Señor, «como hombres prudentes» ¹⁵⁵, es indispensable conocer su voluntad. Al principio de la vida cristiana, un primer conocimiento de Dios permite al neófito situarse en camino de salvación ¹⁵⁶, pero debe poner suma diligencia en desarrollar este conocimiento práctico que le permitirá distinguir el bien del mal ¹⁵⁷. Esto no será fruto de reflexiones personales, ni siquiera de investigaciones acerca de las prescripciones de la ley divina,

122. Mt 5, 32; 19, 9; Rom 13, 9; Tit 2, 4; Hebr 13, 4; Iac 4, 4.
 123. 1 Thes 4, 11; 2 Thes 3, 11-12; Eph 4, 28. 124. 1 Cor 7, 17-24.
 125. 1 Cor 6, 8-9; Eph 5, 9; Phil 4, 8. 126. Mt 22, 16-21; Rom 13, 1-7;
 Tit 3, 1; 1 Petr 2, 13. 127. Eph 5, 21; 6, 9; Col 3, 18-4, 1.
 128. Rom 12, 10; 1 Cor 13, 4; Gal 5, 22-23; Col 3, 12-13.
 129. 1 Thes 5, 16; 2 Cor 13, 11; Phil 3, 1; 4, 4.
 130. Mt 5, 9; Rom 12, 18; 14, 19; Hebr 12, 14; Iac 3, 18.
 131. Rom 12, 13; Hebr 13, 1; 1 Petr 4, 9.
 132. Rom 12, 20; 1 Cor 16, 1-3; 2 Cor 8-9.
 133. Rom 12, 16; Phil 2, 3; 1 Petr 3, 8; Iac 4, 6, 10.
 134. 1 Thes 5, 11; Rom 14, 19; 15, 2; 1 Cor 8, 1; Eph 4, 29.
 135. 2 Thes 3, 15; Gal 6, 1; 2 Tim 2, 25; Iac 5, 19-20.
 136. 1 Cor 13, 7; Eph 4, 2. 137. 1 Petr 4, 10.
 138. 1 Tim 2, 2; 3, 4; Tit 2, 7. 139. 1 Tim 4, 7; 6, 11; Tit 2, 12; 2 Tim 3, 12;
 2 Petr 1, 6. 140. Hebr 3, 10; 4, 16; 10, 19, 35. 141. 1 Cor 10, 31;
 cf. Eph 1, 12; Apoc 16, 9; 19, 7. 142. 1 Cor 16, 14. 143. Col 3, 14.
 144. 1 Cor 12, 31. 145. Eph 2, 19. 146. Phil 2, 1.
 147. Act 2, 44-46; 4, 32; 2 Petr 1, 7. 148. 1 Cor 12, 4-26; Eph 2, 18.
 149. 2 Petr 2, 21. 150. 1 Petr 2, 14-15; 4, 19; 3 Ioh 11.
 151. Hebr 10, 24; Tit 3, 8, 14. 152. Phil 1, 27. 153. Col 1, 10.
 154. 1 Thes 4, 1. 155. Eph 5, 15-17. 156. Gal 4, 8-9.
 157. 2 Petr 1, 5-8; 3, 18; cf. Eph 1, 17; Col 1, 9; Hebr 5, 14.

sino del espontáneo instinto del bien que proporciona la adquisición de las virtudes¹⁵⁸; principalmente de la caridad que «crece más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernir lo mejor»¹⁵⁹; se llega entonces a comprender todas las dimensiones del amor de Cristo y sus exigencias¹⁶⁰. Tener este pleno conocimiento de la caridad es ser perfecto, puesto que es poseer a Dios y a Cristo en sí y vivir en comunión con ellos¹⁶¹. Más inmediatamente, el cristiano posee una luz interior que le permite dirigir con seguridad su vida moral¹⁶²: es la *conciencia*. Purificada por Cristo¹⁶³, iluminada por el Espíritu Santo¹⁶⁴, está capacitada para juzgar de la rectitud de intención así como de la perfecta corrección de la conducta¹⁶⁵. Fuente de convicciones, moral, inspirada en la voluntad de Dios y en las prescripciones de su ley, dirige la vida en Cristo y al servicio de Dios con absoluto conocimiento de causa¹⁶⁶; de manera que está necesariamente ligada a la caridad¹⁶⁷.

7. La moción del Espíritu Santo.

Lo que caracteriza a los fieles de la nueva alianza comparados con los israelitas es que son instruidos acerca de la voluntad de Dios no por un código de preceptos propuesto externamente, sino desde el interior, por el Espíritu Santo que obra en su corazón¹⁶⁸. El Espíritu Santo, en efecto, ha sido causa agente de la regeneración de los fieles, haciéndoles nacer a la nueva vida¹⁶⁹; después habita en ellos¹⁷⁰ y su misión es vivificarlos¹⁷¹, es decir, infundir y desarrollar en ellos la vida de Dios. Habiendo nacido del Espíritu, los cristianos caminan, proceden según el Espíritu, viven bajo su dirección y control¹⁷², de manera que «los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios»¹⁷³. El Señor anunció que la unción del Espíritu de verdad enseñaría a sus discípulos¹⁷⁴; luego su primer oficio será iluminar, instruir a los creyentes acerca de la voluntad de Dios y de Cristo, de los cuales Él es un *alter ego*, revelador e intérprete calificado¹⁷⁵. Sugiere lo que debemos decir y comprender¹⁷⁶. «renueva el espíritu y los pensamientos»¹⁷⁷. Pero el Espíritu Santo es también un poder y una fuerza¹⁷⁸. Principio de acción, es el agente inmediato de las energías divinas infun-

158. Col 3, 9-10; Phil 3, 10. 159. Phil 1, 9; cf. Col 2, 2-3.
 160. Eph 3, 16-19. 161. Ioh 17, 3. 162. Mt 6, 23; cf. el corazón, fuente del instinto del bien, Mt 15, 10-20; Mc 3, 5; 6, 52; 8, 17; 1 Ioh 3, 20-21.
 163. Hebr 9, 14; 10, 22; 1 Petr 3, 21; cf. 1 Cor 8, 7. 164. Rom 9, 1; 2, 15.
 165. 2 Cor 1, 12; 4, 2; 5, 11; Act 24, 16. 166. Act 23, 1; Rom 13, 5;
 1 Cor 10, 25, 27; 2 Cor 1, 11-12; Tit 1, 15; Hebr 13, 8; 1 Petr 2, 19; 3, 16.
 167. 1 Tim 1, 5. 168. Hebr 8, 10-11; cf. Act 2, 17; Ioh 7, 39; Eph 1, 18-19;
 2 Cor 4, 6; Gal 5, 18; «Si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley».
 169. Tit 3, 5. 170. Rom 8, 9; 1 Cor 6, 19; Eph 2, 22; 2 Tim 1, 14.
 171. Ioh 6, 63; Rom 8, 10-11. 172. Gal 5, 16 y 25; 1 Cor 6, 11 y 17; 12, 13;
 2 Cor 13, 13; Act 2, 38. 173. Rom 8, 14.
 174. Ioh 14, 17 y 26; 15, 26; 16, 13; cf. 1 Ioh 2, 20 y 27.
 175. «El Espíritu de Jesús» no permite a Pablo evangelizar la Bitinia, Act 16, 7;
 cf. 20, 22. 176. Mc 13, 11; Mt 10, 19-20; 1 Cor 2, 10-16; 7, 40; 12, 3.
 177. Eph 4, 23. 178. Act 1, 8.

didas en el cristianismo y, en consecuencia, de sus obras espirituales. Por esta razón mueve, sostiene, estimula, a la vez que conforta y consuela ¹⁷⁹. Casi todas las virtudes le son atribuidas o asociadas: fe ¹⁸⁰, esperanza ¹⁸¹, caridad ¹⁸², gozo ¹⁸³, sabiduría ¹⁸⁴, mansedumbre ¹⁸⁵, fortaleza ¹⁸⁶, y principalmente la oración, pues nosotros no sabemos cómo dirigirnos a Dios ¹⁸⁷. «Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza» ¹⁸⁸. Allí donde nosotros decimos «gracia santificante», el Nuevo Testamento menciona la tercera Persona de la Santísima Trinidad o alguno de sus dones, señalando que el Espíritu Santo se ha comunicado al hombre de una manera estable, regular, y que gobierna su régimen de vida tan estrictamente como una ley, de modo que puede definirse la vida de Cristo como sumisión a la *ley del Espíritu* ¹⁸⁹, puesto que, además, sus propiedades esenciales se adquieren mediante la recepción de un «espíritu de filiación» ¹⁹⁰ y de libertad ¹⁹¹. Nada tan grave como resistir a las invitaciones del Espíritu Santo, engañarlo ¹⁹², contristarlo ¹⁹³ o apagar esta llama ardiente ¹⁹⁴. El ideal, por el contrario, es llenarse y embriagarse del Espíritu Santo ¹⁹⁵. Bajo su constante moción, todo cristiano digno de este nombre, progresando desde el estado de infancia hacia la perfección, es literalmente un *espiritual* ¹⁹⁶.

8. La esperanza paciente y su recompensa.

Ser dócil al Espíritu Santo, renovarse sin cesar, hacer que prevalezca, sin desmayo ni cansancio, el amor de Dios y del prójimo en los menores detalles de la vida, exige una fortaleza de ánimo poco común, tanto más cuanto que no se trata solamente de reprimir los malos deseos y triunfar del pecado ¹⁹⁷, sino de resistir al demonio ¹⁹⁸, vivir en un mundo hostil y corruptor, y estar expuesto, como ovejas en medio de lobos ¹⁹⁹, a ser víctima, en fin, de todo género de tribulaciones ²⁰⁰, hasta el extremo de tener que estar dispuesto a sufrir el martirio ²⁰¹. Al cristiano le han sido advertidas estas dificultades y se ha comprometido, consciente y lúcidamente, a arrostrarlas ²⁰². Está equipado como un soldado presto a combatir ²⁰³; se entrena como un atleta o un luchador ²⁰⁴. En una palabra, desarrolla sus energías, es continuamente exhortado a portarse como hombre ²⁰⁵ y a permanecer firme ²⁰⁶.

179. Ioh 14, 16; Act 9, 31. 180. Act 6, 5; 7, 55; 11, 24; 1 Cor 12, 13.
 181. Rom 15, 19. 182. Rom 5, 5; 15, 30. 183. Lc 10, 21; Act 13, 52.
 184. Act 6, 3. 185. 1 Cor 4, 21. 186. Eph 3, 16; 2 Tim 1, 7.
 187. Rom 8, 26-27; 1 Cor 14, 15; Eph 6, 18. 188. Gal 5, 22-23.
 189. Rom 8, 2. 190. Rom 8, 5. 191. 2 Cor 3, 17. 192. Act 5, 3.
 193. Eph 4, 30. 194. 1 Thes 5, 19. 195. Eph 5, 18; cf. Act 2, 13-17.
 196. 1 Cor 2, 15; 3, 1; 14, 37; Gal 6, 1. 197. Rom. 3, 9 y 23; 6, 12 y 7, 25.
 198. 2 Cor 4, 4; Eph 2, 2; 4, 27; 5, 16; 6, 12; 1 Petr 5, 8. 199. Lc 10, 3;
 cf. Mt 10, 22; 24, 9; Ioh 17, 14. 200. Ioh 16, 1-2 y 33, y todo el Apocalipsis.
 201. Hebr 12, 4. 202. Lc 14, 28-33. 203. 1 Thes 5, 8; Eph 6, 11-17;
 Col 2, 18; 2 Tim 2, 4. 204. 1 Cor 9, 24-27; 1 Tim 4, 8. 205. 1 Cor 16, 13.
 206. 1 Thes 3, 8-13; 1 Cor 15, 58; Eph 6, 14; Phil 1, 27; 2 Petr 3, 17; Apoc 2, 25.

Sin embargo, las fuerzas del mal son tan poderosas que ningún hombre puede vencerlas sin el auxilio de Dios y de Cristo ²⁰⁷: «¿Quién puede salvarse? Lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios» ²⁰⁸. Es Él, Dios, quien obra en nosotros el querer y el obrar ²⁰⁹, quien dirige los corazones, los confirma y guarda ²¹⁰; nos hace capaces de cumplir toda obra buena en conformidad con su voluntad ²¹¹. Como quiera que todo buen don y toda dádiva perfecta descende del Padre de las luces ²¹², el primer medio para vivir santamente es implorar la ayuda divina. Por esta razón, la oración es el deber fundamental de la vida moral, y ninguna otra cosa han preceptuado con tanta insistencia el Señor y sus apóstoles ²¹³. El cristiano es un hombre que reza, que implora a Dios en la medida en que está decidido a obrar bien.

El apoyo y la protección de Dios son tanto más indispensables cuanto que, además de las dificultades presentes, el cristiano debe superar la prueba de la duración. Su combate no es de un día, sino de toda la vida. ¿Cómo garantizar el futuro y «permanecer sin mancha e irreprochables hasta el día de Nuestro Señor Jesucristo»? ²¹⁴. Sólo Dios puede llevar a cabo la obra comenzada el día de la vocación a la fe ²¹⁵. Exige a los suyos ser *vigilantes* ²¹⁶, a la manera de vírgenes prudentes prontas a salir al encuentro del esposo ²¹⁷, o de servidores que esperan el retorno de su amo ²¹⁸. Sobre todo es necesario ser *fiel*, es decir, exacto y diligente, día tras día, en el cumplimiento de la voluntad divina ²¹⁹, haciendo valer, como un buen administrador que se sabe responsable de ello, los bienes recibidos de su dueño ²²⁰: «El justo vive de la fe» ²²¹. En otros términos, hay que estar resuelto a continuar el propio esfuerzo hasta la muerte: «El que persevera hasta el fin, ése será salvo» ²²².

Resistencia y constancia se sostienen por la esperanza de obtener los bienes prometidos por el Señor ²²³, la herencia que Él tiene reservada para sus elegidos ²²⁴, «puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo» ²²⁵. Esta paciencia, que no se cansa en la demora, revestida de fortaleza y esperanza ²²⁶, es uno de los mejores frutos de la caridad que confía en el Señor y milita en su servicio ²²⁷. La vida cristiana es una «carrera de paciencia» ²²⁸.

207. Ioh 15, 5. 208. Lc 18, 27. 209. Phil 2, 13. 210. 2 Thes 3, 3-5.

211. Hebr 13, 20-21. 212. Iac 1, 17; cf. Rom 8, 32; 1 Cor 10, 13.

213. Mt 6, 5-15; 7, 7-11; 17, 20; 21, 22; Mc 11, 24; Ioh 14, 13-14; 15, 7, 16; 16, 23-26; Rom 12, 13; Eph 5, 19-20; 6, 18; Phil 4, 6; Col 3, 16; 4, 2; 1 Tim 2, 1-9; 1 Petr 4, 7; Iac 5, 13-18; Iuda 20; 1 Ioh 3, 22; 5, 14-16.

214. 1 Thes 5, 23; Phil 1, 10; Col 1, 22; Hebr 10, 23; 2 Petr 3, 14; Iuda 24. 215. Phil 1, 6; cf. 1 Cor 1, 9.

216. Mt 24, 42-43; Mc 13, 33-37; Lc 21, 36; 1 Thes 5, 6; 1 Cor 16, 13; Eph 6, 18; Col 4, 2; 1 Petr 4, 7; 5, 8; Apoc 3, 2-3; 16, 15. 217. Mt 25, 1-13.

218. Lc 12, 35-48; 13, 23-30. 219. Mt 25, 21, 23; Lc 16, 10; 2 Thes 1, 4; Apoc 2, 10. 220. 1 Cor 4, 2. 221. Rom 1, 17; Gal 3, 11; Hebr 10, 38.

222. Mt 10, 22; 24, 13; Lc 8, 15; 21, 19.

223. Mt 5, 12; 6, 1-6; 19-21; 10, 41-42; 2 Ioh 8; Apoc 22, 12.

224. Phil 3, 14; Hebr 10, 36; 1 Petr 1, 4; Apoc 2, 10; 3, 21.

225. 2 Cor 5, 10. Sobre el salario o la retribución del buen obrero, cf. Mt 20, 1-15; Ioh 4, 35-36. 226. 1 Thes 1, 3; Rom 5, 3-5; 8, 25.

227. 1 Cor 13, 7; cf. Tit 2, 2.

228. Hebr 12, 1; cf. 2 Cor 1, 6-7.

El creyente debe proseguir cada vez con más ardor su marcha, a medida que ve aproximarse el día del Señor ²²⁹. Si trabaja — mientras sea tiempo — con la psicología del labrador que espera y prepara la cosecha ²³⁰, no cesa de aspirar a partir de este cuerpo para habitar junto al Señor ²³¹ y verlo cara a cara ²³². Sobre todo, le caracteriza la psicología del soldado que lucha por la victoria ²³³, con una absoluta confianza en el triunfo final ²³⁴. Ansioso de llegar a la gloria ²³⁵, plenamente entregado al gozo de la esperanza ²³⁶, el cristiano se sabe victorioso y rey coronado ²³⁷. Efectivamente, Dios le ceñirá la corona de vida ²³⁸.

La recompensa de la caridad exacta, valerosa y perseverante es imposible de expresar: «Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» ²³⁹.

9. Teología bíblica y teología especulativa.

Los datos relativos a la vida moral están no solamente dispersos, sino que carecen de relación en los diferentes escritos del Nuevo Testamento. Nuestro Señor y sus apóstoles han dictado reglas de conducta a medida que lo exigían las necesidades de controversia o las circunstancias de cada día, sin plan elaborado. El intérprete de la Escritura se esfuerza en determinar, según los matices de la lengua original y en función de su contexto inmediato, el sentido exacto de estos principios, máximas, imágenes, exhortaciones o preceptos ocasionales. El papel de la teología bíblica consiste en hacer el inventario de estos datos, armonizarlos y clasificarlos señalando sus mutuas relaciones. La tarea no es fácil, pues, por una parte, al lado de axiomas de recto sentido hay muchas afirmaciones propiamente paradójicas, acomodadas al genio semita; por otra parte, el género literario, oratorio o parenético en que se prescriben esos mandamientos da a cada uno de ellos un valor frecuentemente absoluto y a veces supereminente, que no permite ver inmediatamente su armonía con otros preceptos no menos categóricos y, sin embargo, de menor importancia. No obstante, el exegeta, estrictamente fiel a los textos, no puede suplir su silencio ni precisar lo que ha sido expuesto en un lenguaje popular dirigido a lectores u oyentes sin cultura. Esta visión de conjunto de los grandes temas, todavía formulados en su expresión original, constituye la teología moral del Nuevo Testamento.

Tomando como base esta primera elaboración, la teología especulativa va a constituir una moral propiamente dicha, de estructura científica. En efecto, reflexionando sobre los textos revelados, cons-

229. Rom 13, 11-12; cf. 1 Cor 7, 25-31; 1 Petr 4, 7.

230. Gal 6, 8-10; Iac 5, 7-8.

232. 1 Cor 13, 12.

233. 2 Tim 4, 7; Apoc 2, 10; 3, 21.

234. Rom 5, 5; 8, 35-39; 1 Cor 1, 7; 1 Ioh 2, 18.

235. 1 Thes 2, 12; Rom 2, 6-7; 2 Cor 4, 17; Col 1, 27; 3, 4.

236. Mt 5, 12; Iac 6, 23; 1 Petr 1, 6.

237. 1 Petr 2, 9; Apoc 1, 6; 5, 10.

238. 2 Tim 4, 8; 1 Petr 5, 4; Apoc 22, 5.

239. 1 Cor 2, 9; cf. Iac 1, 12.

truye un sistema coherente, orgánico, presentado en forma didáctica. Todo su esfuerzo se concentrará en el análisis y precisión de las nociones, y no dudará en emplear un vocabulario adecuado, radicalmente distinto del de los escritores bíblicos. Cada virtud será presentada en su estructura propia, y no en sus aplicaciones concretas ni en sus móviles religiosos. Ya se ve claramente la diferencia de clima de las dos teologías. Lo que caracteriza a la moral neotestamentaria es su vinculación intrínseca y constante con la fe y su objeto. Jamás se preceptúa una virtud por sí misma, sino siempre a título de imitación de Jesucristo, como una expresión de la caridad o con la mira de la salvación eterna. En la teología especulativa, estas grandes fuentes de inspiración — tan vivificantes para el alma — no están agotadas, sino distantes y constituidas en otros «capítulos», los de Cristo o el Espíritu Santo por ejemplo; y al lector no iniciado le parece que se ha hecho laica la moral del Nuevo Testamento. Pero nada de eso; simplemente se ha introducido orden y claridad. Allí donde había solamente principios morales, se ha constituido una moral. Las ventajas de esto, por poca exigencia intelectual que uno tenga, son inmensas. Si en el Nuevo Testamento la fe, por ejemplo, implica casi siempre esperanza y caridad, sin decir, por otra parte, en qué consisten exactamente estas tres virtudes, ni sus objetos ni sus actos propios, la teología las define con rigor. Por esto, al colocar los teólogos la paciencia en la virtud de fortaleza y precisar su papel en la vida moral, pueden ser exactamente comprendidos los empleos tan diversos e importantes de dicha virtud en el Nuevo Testamento. Por lo demás, en cuanto al fondo, aquí y allí, es siempre el deseo de la bienaventuranza lo que rige toda la vida humana; el pecado, lo que aparta de ella; la gracia, lo que a ella conduce; las virtudes, lo que la merece y encamina a ella. El idioma es diferente, las realidades, idénticas; mas el grano de mostaza ha venido a ser un gran árbol.

BIBLIOGRAFÍA

- J. BOVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, I, II, Lausana 1902, 1905.
 W. F. ADENEY, *The Theology of the New Testament*, Londres 1907.
 A. SCHLATTER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, I, II, Stuttgart 1909, 1910.
 M. GOGUEL, *Quelques remarques sur la Morale de Jésus*, en «Revue Philosophique», 1923, pp. 271-284.
 F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, Ed. Jus, México 1947.
 A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1928.
 M. J. LAGRANGE, *La Morale de l'Évangile*, Paris 1931.
 H. PREISKER, *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1933.
 J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, B.A.C., Madrid 1952.
 F. AMIOT, *L'Enseignement de saint Paul*, I, II, Paris 1938.
 G. THILS, *L'Enseignement de saint Pierre*, Paris 1943.
 FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et Morale chrétienne*, Ginebra 1946.
 L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics*, Londres 1949.

- J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Paris 1949.
- C. SPICQ, *Espiritualidad sacerdotal según San Pablo*, Desclée, Bilbao 1954.
- M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, I, II, Bonn 1950.
- J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951.
- C. H. DODD, *Gospel and Law. The Relation of Faith and Ethics in early Christianity*, Nueva York 1951.

Libro primero

LA BIENAVENTURANZA

INTRODUCCIÓN

El fin, que en el orden de ejecución es lo último, es lo primero en el orden de intención. Antes de estudiar la conducta del hombre con respecto a su fin, debemos estudiar, en primer lugar, ese fin. Éste es el fundamento, el punto de apoyo, el principio de toda nuestra teología moral.

Lo que nosotros llamamos fin del hombre es aquello para lo cual está hecha su naturaleza, lo que no puede dejar de desear y perseguir: su bien, su perfección, su felicidad. Así como no puede no ser hombre, el hombre no puede no querer su felicidad.

Pero, ¿dónde está esa felicidad? Unos la ponen en las riquezas, otros en el placer, en el poder, o en el conocimiento. Nosotros, creyentes, sabemos que está en Dios. En teología debemos, además, esforzarnos por dar las razones de ello, situándonos, por la fe, en el plano de inteligibilidad donde Dios ve las cosas que crea, Él, que hizo al hombre para sí a su imagen y semejanza.

Así, pues, habremos de considerar a Dios y la bienaventuranza divina (cf. Libro II, Tomo I, Cap. II), pero no ya en el Ejemplar, sino en la imagen de Dios según la cual, puesto que somos espíritu, hemos sido hechos.

Capítulo primero

LA BIENAVENTURANZA

por M. J. LE GUILLOU, O. P.

SUMARIO:

I. LA PALABRA DE DIOS: NUESTRA VOCACIÓN A LA BIENAVENTURANZA ...	56
1. Revelación de la bienaventuranza en el Antiguo Testamento ...	57
La dicha de ser justo	57
La felicidad está en la unión con Dios	58
2. Revelación evangélica de la bienaventuranza	59
La bienaventuranza según San Pablo	59
La bienaventuranza según San Juan	60
II. EXPERIENCIA HUMANA DEL LLAMAMIENTO A LA FELICIDAD	62
1. Llamamiento a la felicidad	62
2. Vocación del hombre	63
3. La carne, fuente de felicidad	63
4. El poder, fuente de felicidad	65
5. ¿Puede el hombre ser la bienaventuranza del hombre?	66
6. El conocimiento, fuente de felicidad	67
7. El amor, fuente de felicidad	69
8. Dios, felicidad del hombre	69
III. TEOLOGÍA DE LA BIENAVENTURANZA	73
1. La aspiración a la bienaventuranza	73
2. El deseo natural de ver a Dios	73
3. La bienaventuranza, visión amorosa de Dios	75
4. Bienaventuranza y resurrección de la carne	76
5. Bienaventuranza y comunión de vida con nuestros hermanos ...	77
6. Bienaventuranza y creación	77
IV. REALIZACIÓN DE LA BIENAVENTURANZA	78
1. La bienaventuranza es un don gratuito de Dios	78
2. Nosotros merecemos la bienaventuranza	79
3. La bienaventuranza incoada: las bienaventuranzas	80
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	81
BIBLIOGRAFÍA	85

El cristiano se define como un hombre en marcha hacia la bienaventuranza; o mejor aún, en la medida en que es plenamente cristiano, en la medida en que es adulto según el sentido de San Pablo, es decir, perfecto, posee ya en lo más profundo de su corazón un sabor anticipado de la bienaventuranza.

I. LA PALABRA DE DIOS: NUESTRA VOCACIÓN A LA BIENAVENTURANZA

Bendito sea Dios, y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendrará a una *viva esperanza* por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, *para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos*, a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe, para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último...

Por lo cual, ceñidos los lomos de vuestra mente y apercebidos, *tened vuestra esperanza completamente puesta en la gracia que os ha traído la revelación de Jesucristo.*

1 Petr 1, 3-5; 13-14.

Bossuet comienza sus *Meditaciones sobre el Evangelio* con estas palabras sencillas, pero magistrales:

La finalidad del hombre es ser feliz. Jesucristo sólo vino para proporcionarnos el medio de conseguirlo. Poner la felicidad donde es debido, es la fuente de todo bien; y la fuente de todo mal es ponerla donde no debemos. Digamos pues: yo quiero ser feliz. Veamos cómo: veamos el fin en que consiste la felicidad; veamos los medios de llegar a ella.

El fin está en cada una de las ocho bienaventuranzas, pues en todas ellas está la bienaventuranza bajo diversos nombres. En la primera bienaventuranza, como reino. En la segunda, como tierra prometida. En la tercera, como verdadero y perfecto consuelo. En la cuarta, como satisfacción de todos nuestros deseos. En la quinta, como postrera misericordia que borrará todos los males y proporcionará todos los bienes. En la sexta, bajo su propio nombre, que es la visión de Dios. En la séptima, como perfección de nuestra adopción. En la octava, nuevamente, como reino de los cielos. He ahí, pues, el fin en todas; pero como hay muchos medios, cada bienaventuranza propone uno de ellos; y todos juntos hacen feliz al hombre... Toda la doctrina de las costumbres tiende únicamente a hacernos felices. El maestro celestial comienza por ahí. Aprendamos, pues, de Él el camino de la verdadera y eterna felicidad¹.

La bienaventuranza, en el pensamiento de Dios, es la vocación definitiva de toda la humanidad, el término en que debe concluir todo su destino. Hablar de bienaventuranza es, pues, poner en juego verdaderamente todo el plan divino de salvación y emprenderlo en función del término que lo preside e ilumina.

Dios, que es comunión, unidad de una misma vida vivida por varias personas, Dios que es Padre, Hijo y Espíritu, quiere extender su sociedad hasta nosotros. Quiere unirse a la humanidad en la comunión de su vida. Para emplear la mayor de las metáforas bíblicas, Dios quiere ser el esposo de la humanidad. Ha encontrado, para invitar a esta humanidad a ese amor total, las palabras más asombrosas que ella haya oído jamás: «Como la esposa hace las delicias del esposo, así harás tú, Israel, las delicias de tu Dios» (Is 62, 5). «Eres valioso a mis ojos, muy estimado, y yo te

1. BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, A. Roger et F. Chernoviz, 1899, p. 3 y 18.

amor» (Is 43, 4). Con toda verdad, Dios nos llama a desposarnos con Él². ¿Hay imagen más expresiva para manifestar esta participación total de vida, esta unión íntima que afecta a todo hombre hasta en el misterio de su carne? El designio de Dios es admirablemente sencillo y grandioso. Nos invita a la bienaventuranza del amor. Mas para dejarnos entrever la prodigiosa riqueza de esta bienaventuranza divina — participación de su propia vida, de su propia felicidad — se ha servido de todas las imágenes, desde la de las nupcias, indudablemente la más bella y audaz, hasta las de la herencia, el reino, la vida, la paz, etc.

1. Revelación de la bienaventuranza en el Antiguo Testamento.

La dicha de ser justo.

El plan de Dios comienza a manifestarse muy explícitamente en las promesas hechas a Abraham. En la trascendencia de su santidad, de su absoluta justicia, Dios exige a Abraham y después a Israel, una confianza, una entrega de sí, tan totales — recuérdese el sacrificio de Isaac — que sobrepasan las ocasiones particulares que dan lugar a actos de fe, y engloban todo lo que el hombre puede entrever, más o menos confusamente, de su destino completo. Poco importa que en tal momento determinado de su historia, Israel haya tenido una visión del más allá menos clara que los antiguos egipcios: en su abandono a Dios se adhiere implícitamente a la riqueza de la revelación definitiva. Dios aparece como salvación de su pueblo porque le asegura la victoria y lo preserva de la pobreza; sobre todo porque es el Dios de Israel, el que inspira confianza y da felicidad, porque es Dios: «Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios» (Ex 6, 7). En el fondo de estas promesas divinas que entrañan todo el misterio de las relaciones del hombre con Dios, el hombre ha ido conociendo poco a poco, bajo la inspiración divina, en un conflicto constante entre pecado y gracia, que su felicidad residía en la obediencia a Dios, en la alianza con Él. Siendo «justo» es como el hombre se ve colmado de divinas bendiciones. «El temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Eccli 1, 16); ¡dichoso el hombre que pone su esperanza en Yahvé! Riqueza (Prov 10, 15; 14, 20 y ss.), gloria (Prov 11, 16), buena y dilatada vida (Prov 20, 28; 13, 14) son el signo de una vida en armonía con los deseos de Dios. Mas esta bienaventuranza humana, con fundamento sobrenatural ciertamente, pero que, sin embargo, *en lo esencial* sigue siendo terrena, ha estado siempre en contradicción con los hechos: los justos no siempre han alcanzado las bendiciones divinas que ellos creían tener derecho a esperar... Job ha gritado su sufrimiento, ha clamado a la faz del mundo que la bienaventuranza del hombre

2. Tendríamos que citar toda la Biblia. Indiquemos solamente Mt 22, 1-14, y principalmente Apoc 21, 2, 9 y 10.

no depende de sólo el hombre, sino de una lucha entre Dios y Satán. El *Eclesiastés* ha venido a echar por tierra definitivamente, desde el interior, toda bienaventuranza terrena; lo sabe por experiencia: los bienes terrenales, los mejores bienes de la tierra no pueden satisfacer al corazón del hombre.

La felicidad está en la unión con Dios.

Por consiguiente, un sólo camino queda abierto: el de los profetas que van a descubrir para sí y para Israel, cada vez más claramente, más conscientemente, que la felicidad consiste en la comunión del hombre con Dios, por encima de todos los fracasos, de todos los sufrimientos, en la comunión de vida entre dos esposos — Dios, la humanidad —, donde se realiza un cambio mutuo, una alianza en que el esposo entrega su misericordia, su fuerza, su protección, y la esposa hace el don de su fidelidad. Oseas, Jeremías — tipo del pobre perseguido — y más tarde Ezequiel, descubrirán así en la vida con Dios y en su amor la fuente de toda felicidad. Algunos salmos lo expresan con grandiosidad. «Yo digo a Yahvé: El Señor es mi felicidad...» (Ps 90, 2; cf. Ps 60, 4). El autor del *Cantar de los Cantares*, finalmente lo cantará con el esplendor de las imágenes de amor. Es, pues, manifiesto — el pueblo de Dios lo ha comprendido muy agudamente — que la bienaventuranza del hombre se halla en la respuesta del hombre al amor de Dios. Con qué calor hablará de este amor el *Eclesiástico*: «La sabiduría exalta a sus hijos y acoge a los que la buscan; el que la ama, ama la vida, y los que madrugan para salir a su encuentro, serán llenos de alegría» (Eccli 4, 12-13). En la perspectiva de este amor, más fuerte que la muerte, capaz de triunfar de todo, en el curso de la crisis macabea, Israel tiene por fin conciencia de que Dios resucitará a los que son oprimidos. Nada importa el éxito de los impíos; la bienaventuranza sólo de Dios viene: «Los fieles al Señor habitarán con Él en el amor» (Eccli 3, 9). La muerte del justo perseguido no se considera como un castigo, sino como un descanso. Si quisiera resumirse en unas líneas la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la bienaventuranza, tal vez el mejor camino sería citar la palabra de Moisés pidiendo a Yahvé que le diera a conocer su gloria, es decir, que le mostrara su divinidad en el resplandor de su poder y grandeza, en una proximidad sensible: «Si, pues, en verdad he hallado gracia a tus ojos, dame a conocer el camino, para que yo, conociéndolo, vea que he hallado gracia a tus ojos. Considera que esta nación es tu pueblo... Muéstrame tu gloria». Yahvé respondió: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yahvé, pues yo hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (Ex 33, 13-14, 18-19). ¿No puede verse aquí el presentimiento más grandioso de que la felicidad es la visión de Dios, es Dios conocido con un íntimo conocimiento de amor, en su bondad?

2. Revelación evangélica de la bienaventuranza.

Israel prepara y anuncia la obra mesiánica del Evangelio. Cuando aparece Cristo, se presenta como el que viene a cumplir todas las promesas, pero sobrepasándolas infinitamente. Epifanía del amor de Dios³, sólo Él puede revelarnos la plenitud de nuestra bienaventuranza. Con Él, la fuente de la felicidad está aquí, en medio del mundo, en el corazón de la humanidad, al alcance de todos. Para poseerla cada uno en sí basta creer en Él, entregarse a Él. Cristo, presencia del reino de Dios entre nosotros, es el heredero que viene a hacernos partícipes de los bienes de Dios⁴, el esposo que viene a participar con nosotros en la vida de Dios. Como muy bien lo ha visto Bossuet, Cristo es nuestra bienaventuranza, consuelo, satisfacción, misericordia, conocimiento de Dios y filiación divina a un tiempo. Cristo se preocupará constantemente de recordar a sus apóstoles que por encima de los dones de curación y poder sobre los demonios que les concede, la fuente de su alegría debe ser el reino mismo de Dios: «No os alegréis de que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (Lc 10, 20). Durante su vida no tendrá más preocupación que la de llamar a los hombres a participar de la bienaventuranza divina, y a través de su predicación toda, la entrada en el reino — y, por consiguiente, en la bienaventuranza — será siempre presentada como motivo constante de obrar, como motivo supremo y único que permitirá despreciar todo lo restante. Este ingreso en el reino puede requerir los sacrificios más costosos, porque va en ella Dios mismo, término único de nuestra vida. Recuérdese la parábola del tesoro escondido o de la perla preciosa (Mt 13, 44-45): hay que sacrificarlo todo, riquezas, parientes, integridad del cuerpo, la propia vida: la bienaventuranza es, pues, el bien supremo, es una participación del bien mismo de Dios en sociedad íntima con Él, es la entrada en su gozo. Todos los hombres están llamados a conocer esta bienaventuranza, todos los hombres pueden entrar en el reino por la fe en Cristo; conocen ya en este mundo las bienaventuranzas, la bienaventuranza de un festín de bodas, la del banquete eucarístico, pero no conocerán la bienaventuranza perfecta, absoluta, sino en el festín del cielo, festín de las bodas de Cristo, en el banquete escatológico donde los hijos del Padre celestial, todos reunidos, saborearán a Dios⁵.

La bienaventuranza según San Pablo.

A esta felicidad definitiva, en la plenitud de la redención manifestada en los cuerpos resucitados, es a la que se dirige el pensamiento de San Pablo. Cuando Cristo lo haya puesto todo en manos

3. La palabra es de San Pablo. He aquí algunos textos: 2 Thes 2, 8; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1, 8; Tit 2, 13.

4. Cristo es el heredero: cf. sobre todo San Pablo. Cristo es el esposo: cf. sobre todo San Mateo, 22, 1-14; 25, 1-13.

5. Lc 22, 17; Mc 14, 25; Mt 26, 29.

de su Padre, «Dios — dice — será todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28). La felicidad consiste para él en estar con el Señor: «Entonces estaremos siempre con el Señor» (1 Thes 4, 18). También a este propósito señala que la gran realidad de su vida es su deseo de morir para estar con Cristo. Pablo piensa muchas veces en esta intimidad increíble, única, inaudita, que tendrá con su Dios, plenitud de un conocimiento personal en el supremo abrazo del amor divino: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12). Esta bienaventuranza es exactamente el objeto de la predicación paulina. Por ella lo ha abandonado todo: «Por su amor todo lo sacrifiqué y lo tengo por estiercol, con tal de gozar a Cristo y ser hallado en Él» (Phil 3, 8). Ella es también la que le permite decir al mundo, en medio de todas las tribulaciones y sufrimientos: «¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito: Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero. Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8, 35-39). San Pablo reconoce que sin la perspectiva de esta bienaventuranza «somos los más miserables de todos los hombres» (1 Cor 15, 19). Ganado por la visión de Cristo, esperanza de gloria para todos los cristianos, Pablo aspira al momento en que la Iglesia habrá alcanzado su estatura perfecta en la luz del cara a cara, en la caridad (Eph 4,13), cuando la creación entera se estremecerá de alegría al participar en la plena redención de los hijos de Dios (Rom 8, 19-22).

La bienaventuranza según San Juan.

A San Pablo le arrebató por completo la más extraordinaria esperanza, la de la bienaventuranza final, donde todos los hombres, unidos en Cristo, verán a Dios cara a cara; San Juan manifiesta esa misma aspiración de una manera más sosegada. También a él le apremia la urgencia de ver la plena realización del plan divino; pero tiene más clara conciencia de que ya la felicidad está aquí; la vida eterna, que se consumará en el cielo, ha comenzado ya en la tierra. «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Ioh 17, 3). Es la vida común con las tres personas divinas, el ingreso en la sociedad trinitaria. «Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Ioh 1, 3). Es, hay que atreverse a decirlo, una verdadera posesión de las personas divinas de la cual podemos gozar a nuestro antojo. «El que permanece en esta doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo» (2 Ioh 9). «El que confiesa al Hijo posee al Padre»

(1 Ioh 3, 24). «El que tiene al Hijo tiene la vida» (1 Ioh 5, 12). «Él os dará otro abogado, que estará con vosotros para siempre» (Ioh 14, 16). «Dios es caridad» (1 Ioh 4, 8), nos dice San Juan, y se comunica a los hombres para hacerles participar en su bienaventuranza divina.

Por eso ha orado Cristo:

No ruego sólo por éstos, sino por cuantos creerán en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. Padre, los que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo. Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado, y yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos (Ioh 17, 20-26).

La vida eterna perfecta, consumada, es visión de Dios. «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal cual es» (1 Ioh 3, 2). Por eso toda la Iglesia desea vivamente las bodas del Cordero: «El Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven; ven, Señor Jesús, ven» (Apoc 22, 17).

En la comunión absoluta con Cristo se realizará la unidad perfecta en la perfecta distinción. Una sola imagen en la profusión de imágenes, y cada imagen, cada miembro, cada uno de los hijos, consumados en su ser por su relación plena con el Padre y con el Espíritu, en el Hijo, como el Hijo — eternamente y consumado el mismo Cristo en su relación absoluta al Padre y en el Espíritu —, porque serán en Cristo, Cristo en ellos y el Padre y el Espíritu en Cristo. Los hombres serán uno en los tres, y no absorbidos, sino consumados en el acto mismo que los une y forma en un cuerpo: *Consummati in unum* (Ioh 17, 21-23) ⁶.

Reunidos en un solo amor, todos juntos, hijos de un mismo Padre, modelados en Cristo, nuestro primogénito, imagen perfecta del amor infinito, daremos gloria a Dios participando de su bienaventuranza en el amor con que nos ha amado desde toda la eternidad.

6. J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, p. 130.

II. EXPERIENCIA HUMANA DEL LLAMAMIENTO A LA FELICIDAD

Nos hiciste para ti, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descanse en ti.

SAN AGUSTÍN, *Conf* 1, 1.

1. Llamamiento a la felicidad.

El pajarillo sale del nido, emprende su vuelo, revolotea a ras de tierra en la alameda, luego de hoja en hoja, después más alto, y por fin le veis balancearse en la cima; ya no lo veis, pero un canto cristalino parece bajar del cielo; él canta, canta, él cantará hasta la muerte, cada mañana; el pajarillo no sabe: alegría dulce, amistad de los animales, tranquila contemplación. El niño también emprende su vuelo; con sus ojos límpidos, va, canta, asciende, y, después, un día, se detiene, ya no canta más 7.

¡Tragedia de la experiencia humana! El hombre está hecho para la felicidad. El hombre es desgraciado. ¡Es duro juntar estas dos afirmaciones! Y, sin embargo, la verdad obliga a hacerlo. ¿Quién sabe, en efecto, si será preferible oír la prodigiosa llamada a la felicidad que conmueve ola tras ola a la humanidad, o el inolvidable llanto, tan doliente y fatigoso, que deja oír esa humanidad, retumbando sobre ella misma?

Duerme mi niño, y que duerma la mar, y duerma nuestro inmenso infortunio... 8.

El hombre está hecho para la felicidad, el hombre es desdichado; ¿no será desdichado porque aspira a la felicidad?

Después de haber oído el mensaje divino de la esperanza, escuchemos ahora la experiencia humana del llamamiento a la felicidad.

No hay nada tan conmovedor como esta persecución de la dicha, incansablemente sostenida por la humanidad. Parece que nada puede apartarla de esta búsqueda, como si, por encima de todos los fracasos de todas las miserias, tuviera en lo más profundo de sí misma un instinto no condicionado, cuya seguridad no puede engañarse, de estar prometida a la plenitud de la felicidad, de estar prometida a una felicidad que sea bienaventuranza. Lo sabemos todos por experiencia, por una experiencia a veces dolorosa: de lo más profundo de nuestro corazón brota la promesa secreta de la felicidad. Tenía razón Pascal: «Todos los hombres buscan ser dichosos, incluso el que va a ahorcarse». Podrá ser paradoja, pero está cargada de enseñanzas: ¡felicidad, he ahí lo que incluso en la muerte atrae al hombre! El animal, que no piensa en la felicidad, no piensa en la muerte. Sólo el hombre se descubre hecho para realizar una vida que tiene para él la plenitud de valor y significación, una vida que sea para él, en el gozo, acabamiento y perfección: ¡extraña grandeza del hombre, fuente

7. FESTUGIÈRE, *Socrate*, Flammarion, París, p. 166 y 167.

8. Simonide Fr. 27 Eden, citado por el P. FESTUGIÈRE en *Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Collec. «Études Bibliques», Gabalda, París 1932, p. 168.

de todas sus desdichas! El hombre tiene necesidad de realizar su vocación de hombre: esto es en él una exigencia y un deber del que depende su felicidad. Por eso la terrible y lamentable desesperación que conduce al suicidio al que juzga imposible alcanzar en su vida la felicidad, testimonia mejor que cualquier otra cosa la exigencia irrefrenable del llamamiento a la felicidad.

2. Vocación del hombre.

Hecho para conseguir la felicidad, el hombre se descubre llamado a engrandecer, a completarse en un abrirse cada vez más profundo a la jubilosa sobreabundancia del ser, se descubre llamado a *realizarse* en la *comuni6n con el todo*. Atraído por la presencia total y sociadora del misterio del ser, se siente invitado a abrirse a él con todas sus potencias receptivas: ¡cuántas llamadas resuenan en su corazón! Sin duda, lo difícil para él es comprender en qué plano se sitúa el llamamiento que polarizará todos los llamamientos y será capaz de integrarlos, sin mutilarlos, unificando toda la vida. ¿Deberá decir: «mi felicidad es Dios», o «mi felicidad es la fruición»? Cuestión capital, pues va en ella la vida: el deseo de plenitud es tan profundo en él, que si no se realiza en la línea escogida, la vida se transforma en un verdadero desconcierto.

Presencia completamente dirigida hacia el mundo y hacia los demás, en una perspectiva abierta a lo absoluto y a la universalidad del ser, el hombre va poco a poco dándose cuenta de que no podrá realizarse plenamente sino en los dos movimientos en apariencia contradictorios, en realidad complementarios, de evasión de sí y posesión de sí.

Permanecer fiel a este deseo de plenitud total, sin disminuirlo ni negarlo, en la donación y dominio de sí mismo, es para el hombre todo el problema de su felicidad.

3. La carne, fuente de felicidad.

¡Plenitud total, ciertamente! Mas el hombre sólo muy lentamente alcanza una visión bien definida de lo que esto significa, porque su más espontáneo ideal es todavía un ideal confuso de actualización total, un ideal de actividad colmada, reposada, un ideal de gozo proveniente de esta actividad colmada, un vago ideal de comuni6n con los demás.

Este ideal no puede permanecer indeterminado, porque se desvía casi inmediatamente, y con la máxima frecuencia, hacia un ideal de riqueza, salud, tranquilidad, deleite, felicidad, de una felicidad que pudiéramos definir como un estado permanente e indefinidamente renovado de placer.

El hombre, en efecto, piensa, ante todo, que no puede ser feliz sin una cierta plenitud carnal; y en ello hay una parte de verdad que el cristianismo, al afirmar la resurrección de los cuerpos, no niega. El hombre aspira a realizarse hasta en su propio cuerpo.

Siente en sí una necesidad de robustez, salud, posesión del mundo físico, euforia, de lo cual las riquezas mismas no son más que una prolongación. Corre, ciertamente, el riesgo — tentación de facilidad — de sumir este llamamiento en una búsqueda completamente superficial: la felicidad es la satisfacción de los deseos sensuales, la felicidad es el dinero que permite esta satisfacción. Esta satisfacción — espantosamente pobre si se abandona a su estructura bruta — no puede mantenerse sino merced a las ilusiones de la imaginación. También el arte puede representar un importante papel:

No vamos hacia la nada, justamente porque vamos hacia el todo, y todo está alcanzado en el momento en que tenemos todos nuestros sentidos prestos a partir. Los días son frutos, y nuestra función es comerlos y saborearlos mansa o vorazmente según nuestra naturaleza propia, aprovecharnos de todo lo que contienen, hacer de ellos nuestra carne espiritual y nuestra alma, vivir; vivir no tiene otro sentido que esto ⁹.

Y ya es conocido el grito de Montherlant: «¡Vivan los sentidos! ¡Sólo ellos no engañan!» ¹⁰.

¿No será, pues, la carne la fuente de felicidad en su inmediación y proximidad ideales? De ninguna manera, pues conduce al fracaso; el sufrimiento está en ella, la muerte sobre todo está en ella, y en vano desea el hombre el maravilloso espectáculo de un mundo sensible donde todo correspondería a sus deseos, en vano sueña con una trascendencia corpórea ideal que le permitiría escapar a toda servidumbre, a todas las limitaciones de su condición carnal; no es la carne la que puede realizar esta libertadora evasión de sí. En este ámbito corporal, efectivamente, la felicidad jamás es otra cosa que placer, o sea, satisfacción de una necesidad o de una tendencia; por consiguiente, algo parcial que deja en nosotros zonas enteras — y las más profundas — en estado de indiferencia. ¡Cuántas veces la búsqueda incesante de placer revela una desesperación íntima que se ignora! El placer, y más profundamente la voluptuosidad, parecen prometer perspectivas infinitas. ¡Cuántos hombres creen que la sensación es la vía de acceso a lo absoluto del ser, en su plenitud concreta! Rimbaud lo ha cantado en el famoso texto de la *Carta del Vidente*:

El poeta se hace viendo, mediante un largo, inmenso y razonado desorden de los sentidos, todas las formas de amor, sufrimiento y locura; busca en sí mismo, apura en sí todos los venenos para no guardar más que las quinta-esencias; inefable tortura en la que necesita toda la fe, toda la fuerza sobrehumana, en la que viene a ser entre todos el gran enfermo, el gran criminal — ¡y el supremo sabio! —, que ha llegado a lo desconocido, ha cultivado su alma más rica que ninguna otra ¹¹.

Conducta imposible de mantener a esta altura, es verdad, sin caer en la demencia. Así es que casi siempre se adopta una posición

9. J. Giono, *Rondeur des Jours*. «Art et Médecine», feb. 1935.

10. MONTHERLANT, *Aux fontaines du désir*, Presses de la Cité, París 1946, p. 12.

11. RIMBAUD, *La lettre du voyant*.

media, en que se trata de hallar el modo de conservar la voluptuosidad prolongándola indefinidamente. Numerosos textos de Gide o Montherlant permitirían ilustrar fácilmente este punto de vista. Por otra parte, cualquiera que sea la actitud voluptuosa, extrema o media, en el fondo se trata siempre, como bien lo ha señalado Guitton, de anular el instante, de gozar de sí, pues todo goce de los sentidos tiende a convertirse en una fruición de la esencia de sí, de la cual los sentidos nos dan tan sólo una figura. Fruición de sí, ¡expresión perfecta del encerrarse en sí mismo! Osemos decirlo: la voluptuosidad es, en definitiva, contradictoria en sí misma. Uno de los maestros del erotismo contemporáneo lo ha reconocido: «La voluptuosidad — dice — es la carrera de galgos del deseo, donde el perseguidor cae siempre antes del término, sin haber podido alcanzar su presa»¹². Y añade observaciones como éstas: «Si en la voluptuosidad fuera abolida por completo la noción de tiempo, el hombre moriría. La voluptuosidad total nos haría gustar en el paladar del otro. ¡Cuán lejos estamos de este ideal y de este término sublimes!»

Así, prendido por un ideal de felicidad que le colme en todo su ser, el hombre no advierte que su busca de voluptuosidad y placer desvía su felicidad hacia el cuerpo, hacia lo inmediato, y, por consiguiente, a lo extremo y a una cierta falta de plenitud. Tampoco se da cuenta de que ahuyenta la felicidad a que aspira; si es verdad, en efecto, que la función del placer es simplemente consumir la tendencia que ha conseguido su objeto, ser un aditamento que se agrega, como a la juventud su flor, es claro que no puede venir a ser fin, so pena de sumergir al hombre en el círculo infernal del esfuerzo absurdo, para satisfacerse sin objeto. El que quiere reflexionar y juzgar rectamente en la luz llega a la certeza de que la negación más profunda del ideal de plenitud, inherente al corazón de todo hombre, es considerar la carne como única fuente de felicidad; y, sin embargo, todo el que ama la verdad hasta el punto de saber encontrarla incluso allí donde los hombres la perverten, debe reconocer que en esta búsqueda de la voluptuosidad y el placer hay como un esfuerzo por vivir la sensación en la dimensión propiamente espiritual: esa búsqueda atestigua una aspiración de la carne a llevar en sí el sello mismo del espíritu y del infinito.

4. El poder, fuente de felicidad.

¿El poder nos acercará un poco más al término? ¿Tendrá por fruto la felicidad? Poder lo que se quiere, cuando se quiere, como se quiere, en una libertad total, ¿no es la cima de la plenitud humana? La vida del hombre ¿no parece presidida por la voluntad de poder hasta el extremo de que el hombre renuncia voluntariamente al placer para hacer ejercicio de su poderío? Riquezas, honores,

12. MALCOM DE CHAZAL, texto citado por BATAILLE: *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, en «Critique», 25 abril 1949, p. 302 y 303.

gloria, pujanza, todas las fuentes del poder, ¿no son los grandes incentivos del hombre? ¿Quién se atrevería a negar la grandeza del hombre persiguiendo la exaltación de sí mismo en el poder — qué llamada a la glorificación de sí —, en la transformación de la naturaleza, en la actualización de todas sus facultades? Y, sin embargo, ¿quién osaría negar que el solo desarrollo de nuestras facultades de conquista, sacrificando partes esenciales nuestras, nos desvía hacia nuestra superficie y nos hace extraños a nosotros mismos, sembrando en nosotros un monótono fastidio? ¿Quién no descubre los límites asombrosos de nuestro deseo de poder? Lo mejor de nosotros mismos y de los demás escapa a la sujeción del dominio; los seres espirituales solamente se revelan a nosotros si consienten en acogernos. La fuerza nada puede sobre los espíritus, se estrella contra su libertad. Además, el único medio de penetrar en su intimidad es dejar a un lado la opresión. Es fácil provocar a voluntad los placeres sensuales que se desean gracias a los excitantes necesarios, pero es imposible provocar ese gozo completo, esa honda satisfacción cuya nostalgia siente el hombre y que coincidiría con el ser mismo. Lo absoluto del poder — con su más extraordinariamente moderno cortejo de técnicas — permite comprender mejor que nunca que los sentimientos más profundos e importantes por su cualidad trascienden toda técnica y requieren una actitud de acogimiento que es exactamente lo contrario del instinto de dominación. Es posible que la expresión más descarnada del fracaso de la voluntad de poder sea el epílogo de Tolstoi: «La tierra indispensable para un hombre».

Se ha prometido a un hombre toda la tierra que pueda circunscribir hasta la puesta del sol. Se apresura, corre, el sol descende, él corre más veloz. Por fin llega a cerrar el gran circuito en el momento de caer el sol en el horizonte. Extenuado, cae también él: está muerto. Se le concederán algunos pies de tierra: los necesarios para un ataúd¹³.

5. ¿Puede el hombre ser la bienaventuranza del hombre?

Si la voluptuosidad y el poder fracasan en procurar la felicidad, ¿podría al menos encontrar el hombre la expansión suprema de su ánimo en el don de sí a los hombres, que le permitiría trascender su propio destino en el destino colectivo de toda la humanidad? ¿No habrá sido descubierto el camino de la felicidad por la tesis de Marx: «El ser supremo del hombre es el hombre»? Intentemos medir todo el alcance de esta afirmación.

Entender la aseveración de Marx en el sentido de un humanismo cerrado dispuesto a hacer del hombre la medida de todas las cosas nos obligaría a recordar que el hombre, totalmente abierto al misterio del ser, no puede hallar su fin en sí mismo, aunque fuese en su propia virtud. Ver ahí la profesión de fe de un culto filantrópico obli-

13. CHARLES BAUDOIN, *Où la vertu d'humilité reprend ses droits*, en *Ma Joie terrestre, Où donc est-tu?* en «Études carmélitaines», Desclée de Brouwer, Paris 1947, p. 175.

garia a poner en evidencia la justificación radical del don de sí a los demás: éste, en efecto, o no es más que bondad de corazón o se motiva ulteriormente. De grado o por fuerza, hay que salir del interés individual para fundar el sentido de la existencia de cada individuo. Cuando no quede más bien que hacer a los otros, ¿para qué se vivirá?

Así como el idealismo salió del atolladero hipostasiando al hombre (que, para él, es inteligencia constructiva, razón), o sea, erigiendo un ídolo, simulacro del verdadero Dios, que no llena totalmente al hombre, abierto al ser por sus facultades de aprehensión, el marxismo sale de él afirmando que su mística de liberación humana no se dirige a tales o cuales individuos, sino a la humanidad. Tal o cual hombre no tiene más derecho que yo a mi entrega e inmolación: de hombre a hombre, de uno a otro grupo de hombres, la disposición no varía. En el plano de los individuos no hay referencia absoluta para fundar la vida humana.

Para los marxistas, hablar del hombre — tal es el sentido de la afirmación de Marx — es hablar de una humanidad hipostasiada que ya existe en el devenir progresivo de la revolución presente y que un día tal vez subsistirá en una especie de eternidad: a esta humanidad presente, y sobre todo a la futura, es a la que ellos se inmolan — inmolan a los demás —, como a un absoluto ante el cual una vida humana no tiene más que darse y someterse.

Reconozcamos lealmente que puede haber en todo esto un compromiso que, desde el punto de vista subjetivo, tenga cierto parentesco con el compromiso para con Dios: en ese hombre, que es la humanidad, los marxistas hallan el cumplimiento de grandes valores humanos, y Dios es juez del secreto encerrado en las conciencias de los fieles de la humanidad. Es evidente, sin embargo, que en esta donación a la humanidad deificada, el hombre desconoce los valores humanos más auténticos — aunque los más ocultos —, los pertenecientes al mundo de las relaciones personales con Dios y, por Dios, con los demás hombres. En definitiva, el hombre rinde sacrificio a la obra a la cual puede ser inmolado; el hombre queda en su aislamiento, sin relación interior y personal con otros hombres; está en contacto con camaradas, no en comunión con amigos. El esfuerzo de liberación y, por consiguiente, de desarrollo, fracasa porque no llega al corazón de la realidad humana.

6. El conocimiento, fuente de felicidad.

Ni la carne, ni las riquezas, ni la gloria, ni el poder, ni siquiera la entrega a la humanidad proporcionan un franco abrirse al mundo y a los demás, ni la posesión de sí en la libertad. ¿No será el espíritu — por el conocimiento y el amor — el único que puede prometer la felicidad?

Es innegable que el hombre desea conocer. A través del placer y de la voluptuosidad, lo que busca es un conocimiento liberador; a través del poder, una llamada a la aurora de una libertad soberana

del espíritu ;Qué fascinadora seducción ejerce sobre el hombre el ideal de una síntesis de todas sus experiencias en un solo acto!

Pero, ;cuánta distancia existe desde el deseo de conocimiento hasta su realización! ;Qué ocio se necesita para pensar! ;Qué renunci-
cias, qué fatigas para conquistar humildemente, gota a gota, la
verdad! Ciertamente, este conocimiento nos da el principio de una
felicidad real, pero cuán imperfecta. ;Qué lejos estamos de la plenitud
total que saciaría nuestro corazón!

Por otra parte, ¿no podría distinguirse en el espíritu un aspecto
constructivo y otro contemplativo? ¿Aspecto constructivo del espíritu
que no comprende sino organizando un discurso, instituyendo una
conducta, creando una obra en la que algo rebasará su intención,
que la obra no puede aprehender si no es con signos; aspecto
contemplativo de una inteligencia que no se pertenece y que
depende de ese fondo de sí misma que subsiste trascendente en ella
y que trata de contemplar en signos en los que no encuentra más
que una imagen incierta y siempre engañosa?¹⁴

Por ese aspecto constructivo sometemos a nosotros todo lo crea-
do, y hay en ello, es cierto, una victoria del espíritu, fuente de alegría,
pero que no puede llevar a la alegría total: se parece demasiado
al poder, que no alcanza, como hemos visto ya, el fondo del ser.

Por el aspecto contemplativo, nuestro conocimiento desemboca
en el misterio: en una actitud de acogida y consentimiento, trata-
mos de abrirnos a la riqueza del ser. Pero ahí descubrimos la debi-
lidad de nuestra mirada: estamos abiertos al misterio de Dios, pero
en cierto modo negativamente, y Dios no nos revela su semblante.
Sin embargo, ya podemos advertir que la felicidad perfecta no puede
venir más que de esta actitud acogedora del espíritu. Reflexionemos
en ello unos instantes: para reconocer los seres que tienen en sí valor
de fin o que lo tienen para nosotros, no basta una pura receptividad
intelectual; se precisa una disponibilidad de todo el ser, una actitud
de acogimiento y fidelidad. Estos seres no se hacen existentes para
nosotros sino en la medida en que nos abrimos a ellos, o en la medida
en que ya los amamos. Hay una afinidad que precede a la aceptación
y al conocimiento que entraña. Y entonces percibimos el vínculo
entre inteligencia y amor.

Para nuestra felicidad completa sería necesario un conocimiento
total, absoluto, que hermanase el misterio de la realidad y el misterio
de su fuente; se necesitaría conocer a Dios y conocerlo no desde
fuera, como creador de los seres, sino desde dentro, mediante la
comunidad personal con su propio misterio, en la luz y en el amor.
Si es posible la felicidad absoluta, sólo puede venir del encuentro
luminoso con Dios. ¿No es éste el ideal que vislumbraba Platón?

¿Cuál no sería el destino de aquel a quien le fuere dado ver la belleza
en sí misma, incontaminada, pura y sin mezcla, no mancillada por carnes
humanas, colores y otras muchas fruslerías mortales, sino que le fuera dado

14. G. MADINIER, *Intelligence et mystère*, xxvi Journées universitaires, Suplemento
a los «Cahiers universitaires catholiques», p. 77.

contemplar frente a frente la belleza divina misma en la unicidad de su forma? ¹⁵

En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con dificultad, es la idea del bien, pero una vez percibida, hay que colegir que ella es *la causa* de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento; y que *por fuerza tiene que verla* quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública ¹⁶.

7. El amor, fuente de felicidad.

Si es verdad que el conocimiento nos hace entrever cierta felicidad y que no hay conocimiento personal sino en el amor, es evidente que el amor es fuente de felicidad.

No ciertamente el amor egoísta de posesión bruta y sensible, sino el amor íntegramente espiritual, dependiente de un conocimiento espiritual, que conduce al misterio del otro: ¿no es verdad que solamente saliendo de sí mismo es como se entra en posesión de otra cosa? Es evidente que el corazón humano aspira a una posesión total, a un éxtasis en el otro; pero los hombres saben por experiencia que un amor exclusivamente humano lleva tarde o temprano a la decepción; aunque un ser humano pueda ser para otro la revelación de un absoluto, jamás será fuente absoluta de felicidad. Pedimos al amor humano más de lo que podemos esperar de él.

Pues así como el espíritu anhela un conocimiento totalizador en Dios, aspira también a un amor cuya fuente esté en Dios.

8. Dios, felicidad del hombre.

Tenemos una necesidad de unión total — mediante el conocimiento y el amor — con Dios, y, en Dios, con todos nuestros hermanos. Si la bienaventuranza es posible, no puede ser más que unión con Dios y con todos nuestros hermanos en el cumplimiento de una llamada que proviene de lo más profundo del espíritu y del corazón.

La conclusión se impone: la persona humana que, por el espíritu, trasciende toda determinación, todo condicionamiento, descubre en y por su acción sobre el mundo, en y por sus relaciones con los demás, que ningún bien creado puede satisfacerla totalmente. Luego, si debe algún día ver cumplida su aspiración a la felicidad, y también a la plenitud de la felicidad, a la bienaventuranza, es evidente que sólo será posible en *Dios*. Ciertamente es que, humanamente, no podemos asegurar que nos será dado este absoluto de felicidad: esto depende, evidentemente, de la bondad divina. Nosotros no podemos penetrar en la intimidad de otro sin ser invitados a ello; mucho menos podremos tener acceso a la intimidad divina sin ser introducidos

15. PLATÓN, *El Banquete*, 211 e.

16. PLATÓN, *La República*, VII, 517 bc.

en ella por el mismo Dios. Solamente la revelación viene a decirnos que esta felicidad es posible: viene a consolidar esta inmensa aspiración humana siempre insatisfecha, y a rebasarla en toda su amplitud. Por consiguiente, nosotros, cristianos, podemos decir que el hombre está hecho para la felicidad, para la plenitud del gozo. Pero nadie se engañe: la felicidad es para nosotros la realización plena del hombre en el encuentro con Dios. No admitimos el nombre de felicidad para designar el cómodo estado de quien está replegado sobre sí mismo, el estado de honda satisfacción de sí, que encubre la miseria más espantosa, el estado en que excesiva seguridad y equilibrio humanos aíslan valores auténticos. Sabemos perfectamente que la palabra «felicidad» puede ser «la eterna palabra de los egoístas, sensuales, logreros, explotadores, traidores, ladrones, cobardes, hambrientos de dinero, puestos elevados, honores y gloria, de todos aquellos que, dispuestos siempre a la apostasía, niegan hoy del amigo, la esposa, la patria o el Dios de ayer, para incensar a un nuevo ídolo destinado al mismo abandono mañana»¹⁷. Pero sabemos también qué debe significar esa plenitud espiritual, toda abierta en Dios y en los demás, esa salida de sí en la perfecta posesión de sí que implica siempre en la tierra una superación constante, pero que debe alcanzar la perfección absoluta en el más allá. Devolvemos, pues, al vocablo felicidad su verdadero sentido: estamos hechos para la felicidad y el gozo, para lo absoluto de la felicidad y el gozo.

¿Es posible este absoluto? ¿No es contradictoria una felicidad absoluta, sin constante superación? Todo un sector del pensamiento moderno parece querer rechazar esta felicidad absoluta.

Lo que dice Le Senne:

No hay estado final. Por lo tanto, debemos descartar las doctrinas que hacen del tiempo una travesía del espíritu hacia un estado donde será plenamente satisfecho y del cual no podrá caer. Acaso ninguna idea haya ejercido sobre el hombre mayor atracción que la de un paraíso, un reino de los puros, donde sólo habría que gozar, pues no habría que desear. También a veces se imagina la conciencia como una breve historia entre un estado de oscuridad que no es todavía ella y un estado de posesión donde ella no será ya, un menos que la conciencia y un más que la conciencia; pero cuando se intenta precisar uno u otro, no puede hallarse más que la muerte, pues se pretende construir un Eldorado con la contradicción de juego esencial al deleite, se olvida que el placer recibe todo su precio de la lucha cuya victoria representa¹⁸.

Lo que dice Gide:

¡Oh Señor, guardadme de una felicidad que yo pudiera alcanzar demasiado de prisa! Enseñadme a diferir, a retrotraer hasta vos mi felicidad.

Por dichoso que sea, yo no puedo desear un estado sin progreso. Me imagino los goces celestiales no como una confusión en Dios, sino como una aproximación indefinida, continua... y si no temiera jugar con una palabra, diría que desdén un gozo que no sea progresivo¹⁹.

17. VAN DER MEERSCH, *Santa Teresita de Lisieux*, Edit. Apolo, Barcelona 1952, p. 245-246.

18. LE SENNE, *Le devoir*, p. 287.

19. GIDE, *La porte étroite*.

Lo que dice Simone de Beauvoir:

El paraíso es el reposo, la trascendencia abolida, un estado de cosas que se entrega y que no puede sobrepasarse. Pero entonces, ¿qué haremos allí nosotros? Para que se nos haga respirable aquel ambiente será preciso que haya lugar a deseos y acciones, que hayamos de sobrepasarlo a su vez: que no sea un paraíso. La belleza de la tierra prometida está en que prometía nuevas promesas. Los paraísos inmóviles no nos prometen más que un eterno tedio.

La literatura ha descrito muchas veces el desengaño del hombre que acaba de conseguir el fin ardentemente deseado: ¿y después? No se puede saturar a un hombre; no es una taza que se deje llenar con docilidad; su condición es rebasar toda donación; no bien alcanzada, su plenitud se disipa en el pasado, dejando abierto ese «vacío siempre futuro» de que habla Valéry²⁰.

Montherlant: «La felicidad es el deseo, la progresión, la espera, el primer contacto: que no se vaya más lejos»²¹.

Todos coinciden en la misma objeción esencial: el paraíso es imposible, la felicidad es incogitable, pues el hombre es un ser en marcha que no puede dejar de andar sin aniquilarse a sí mismo. El cristiano es capaz de comprender la parte de verdad que hay en esa objeción; en efecto, el cristiano sabe mejor que nadie que en la tierra no puede darse una felicidad absoluta; y que la vida terrena exige un avance incesante; pero, también mejor que nadie, sabe que esta constante progresión es el signo de su carencia de felicidad; por esto aspira a la felicidad consumada, y piensa que negar el término absoluto, saciatiivo, es hacer ininteligible el movimiento mismo de progresión: quiérase o no, relegar el esfuerzo humano al infinito, negándole la posibilidad de conseguir lo absoluto que pretende, es plantar el absurdo en el corazón del hombre; ; la marcha no tiene sentido sin su finalidad! Hablar de etapa olvidando el punto de llegada, es destruir la idea misma de etapa, que carece de sentido si en ella no se encuentra ya el término saboreado en esperanza.

Toda la fuerza de la objeción proviene realmente de una falta de sentido acerca de lo que es Dios: se hace de Él una especie de objeto — semejante a otros objetos — que viene a bloquear el movimiento indefinido del espíritu, una realidad que se coloca en el mismo plano que las otras realidades. No se ve que Dios no es un bien más, un bien al lado de los otros, sino el *Bien* que satisface profundamente el espíritu, colmando precisamente la aspiración a rebasar todo límite.

Para comprender hasta qué punto Dios, y sólo Dios, puede satisfacer el deseo del hombre, acaso sea oportuno escuchar a San Agustín:

Anduve errante como una oveja perdida, buscándoos por fuera a vos, que estáis dentro; me he fatigado mucho buscándoos fuera de mí, en vano. Vos estáis en mí si al menos os he deseado. Recorrí las calles, las plazas y ciudades de este mundo buscándoos, y no os hallé. Mal os buscaba fuera, pues vos moráis dentro de mí. Envié mensajeros, mis sentidos externos, en busca de vos: ; no os encontré! Me equivocaba, bien lo veo, ; oh mi luz, oh Dios

20. S. DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, París⁴, p. 87.

21. MONTHERLANT, *Aux fontaines du désir*, p. 230.

que me habéis iluminado! Os buscaba equivocadamente con los sentidos, porque vos estáis dentro. Ellos, por otra parte, no han sabido decirme por dónde habéis entrado: mis ojos dicen: «Si Él no tiene color, no ha venido por nosotros». Los oídos dicen: «Si no hizo algún sonido, nosotros no lo hemos recogido». El olfato dice: «Si no es un perfume, por aquí no ha pasado». El gusto dice también: «Si no tiene sabor, no ha entrado en mí». El tacto dice: «Si no tiene cuerpo, yo no lo toqué, y si no lo toqué, no di noticia de él». En vos, ¡oh Dios mío!, no hay belleza física, ni brillo pasajero, resplandor de luz, color, agradable sonoridad, perfume de flor, ungüentos o aromas, ni miel, ni maná deleitoso, nada que podamos tocar o abrazar con amor, ni cosa alguna que puedan percibir los sentidos; no, nada de todo esto busco cuando amo a mi Dios. Lejos de mí la locura de tomar por mi Dios estas cosas que perciben los sentidos corporales; y, sin embargo, cuando busco a mi Dios voy tras una luz superior a toda luz y que no puede ser captada por los ojos; una voz superior a toda voz, que no escuchan los oídos; un perfume por encima de todos los perfumes, que no siente el olfato; una dulzura desconocida para el gusto; un abrazo superior a todo abrazo, y que jamás el tacto podrá experimentar ²².

Plenitud de su vida cristiana, si el hombre debe rebasarlo todo y, por lo tanto, morir a todo para alcanzar a Dios, es para volver a encontrarlo todo en Él, iluminado por la luz del amor. ¿Qué selección de imágenes podía expresar mejor la experiencia personal de San Agustín?

Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas; no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no comprende el lugar, y suena lo que no arrebató el tiempo, y huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa ²³.

¿Quién ha conocido mejor que San Agustín la trágica experiencia humana del llamamiento a la felicidad? ¿Quién, finalmente, ha sabido descubrir mejor que la bienaventuranza es Dios mismo?

En la misma mísera inquietud de los espíritus caedizos, que dan a entender sus tinieblas desnudas del vestido de tu luz, claramente nos muestra cuán grande hiciste la criatura racional, para cuyo descanso feliz nada es bastante si es inferior a ti, por lo cual ni aun ella misma se basta a sí. Porque tú, Señor nuestro, «iluminarás nuestras tinieblas, pues de ti nace la luz que nos reviste y nuestras tinieblas serán como un mediodía» ²⁴.

Así, a través de la experiencia humana, hallamos nuevamente el drama mismo de la Biblia, el de las relaciones personales del hombre con Dios, el gran drama de la gracia y del pecado. Para

22. *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*, PL 40, col 888.

23. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, x, 6.

24. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, x111, 8-9.

descubrir al verdadero Dios, al Dios vivo, el hombre debe destruir todos los ídolos que pueden ocultarle el misterio inefable.

Hora es ya de adquirir consciencia teológica de este llamamiento a la bienaventuranza.

III. TEOLOGÍA DE LA BIENAVENTURANZA

La vida del hombre es la gloria de Dios.
La visión de Dios es la vida del hombre.

SAN IRENEO

Hay en el hombre — todo nuestro análisis de la experiencia humana lo atestigua — una exigencia absoluta de superación que reclama de él, por la imposibilidad en que está de realizarse él mismo con sus solas fuerzas, abrirse al misterio de esa trascendencia de la cual dependen él y el mundo. Se da en el hombre la aspiración a ser Dios, y esto es lo que la metafísica cristiana y la teología vienen analizando profundamente desde hace mucho tiempo.

1. La aspiración a la bienaventuranza.

Toda la creación está movida por un impulso gigantesco que, desde lo más profundo de sí misma, la arrastra hacia Dios. Está impregnada de un dinamismo de estructura, de un amor de naturaleza que la remite a su principio. Creado por Dios, dependiente de Él en toda su integridad, cada ser, por el hecho mismo de existir, está orientado hacia aquel que es principio y fin de su ser, Dios.

El hombre no se sustrae a esta inmensa aspiración que eleva la creación hacia Dios. Descubre en lo más profundo de sí mismo esa relación existencial con quien le ha dado el ser, y que, interiormente, le llama hacia sí, ese ímpetu natural absolutamente irreprimible, del cual no es en modo alguno dueño, y que radica en la fuente misma de su ser y, por consiguiente, de su espíritu.

El hombre tiene en la creación la misión de advertir esta llamada hacia Dios que es constitutivo de su ser mismo: así es como completa esta creación.

Hemos analizado ya esta experiencia humana, y vimos que el hombre podía descubrir por sus decepciones continuamente renovadas que, en su deseo de realizarse, le resulta radicalmente imposible fijar límites a su querer sin que, por el hecho mismo de fijarlos, los traspase.

2. El deseo natural de ver a Dios.

Pero también puede adquirirse la misma conciencia mediante un análisis propiamente metafísico: la inteligencia está abierta a todo el ser, tiene una amplitud ilimitada, y sólo Dios puede satisfacer este deseo de todo el ser; también la voluntad, es decir, el dinamismo

de un ser inteligente, está abierta al horizonte ilimitado del bien. Hecha para el bien universal, nada podrá saciarla plenamente sino Dios, bien universal.

Por razón de este abrirse al misterio de todo el ser, hay en el corazón del hombre un anhelo a una realización de sí, de orden espiritual, en una dimensión en cierto modo angélica, y aún divina. Hay en él una dimensión superior que algunos espíritus, como Platón y Agustín, han explorado, y que los modernos, incluso los más alejados de la fe, como Nietzsche, Dostoievski y ciertos existencialistas, han vuelto a encontrar. Es evidente que no está dicho todo acerca del ser humano cuando se le define con Aristóteles como animal racional. Señalada así, su dimensión específica no agota su grandeza.

Esta sorprendente dimensión del hombre, cuando se desarrolla plenamente, es lo que Santo Tomás llama deseo natural de ver a Dios. Tal es, nos atrevemos a decirlo, el gran misterio del hombre, misterio que nosotros jamás podremos dilucidar a fondo, ante el cual podemos afirmar *a priori* que fracasarán todos nuestros esfuerzos, puesto que es el misterio del hombre como espíritu, del alma humana no ya en cuanto forma del cuerpo, sino en cuanto espíritu.

¿Podemos precisar un poco en qué consiste ese deseo natural de ver a Dios?

Es un deseo de la voluntad que busca el bien propio de la inteligencia: poseer a Dios por la inteligencia es para el hombre objeto de un amor, y como en la tierra no se da esta posesión, el movimiento del amor es de tendencia y de deseo. Éste es un deseo natural, porque procede de la naturaleza intelectual y es dirigido por un conocimiento natural. Conociendo a Dios mediante razonamientos aspiramos a conocerle en su esencia, en sí mismo.

Santo Tomás ha expuesto muchas veces este argumento del deseo natural. Hagamos un resumen de su desarrollo: podemos afirmar, partiendo de los seres creados, la existencia de Dios, pero no podemos conocer lo que Él es. Afirmamos la existencia de Dios, como causa del mundo, en la oscuridad, sin penetrarlo en sí mismo. El espíritu creado, insatisfecho, aspira a conocer la esencia divina en sí, con un deseo que es al mismo tiempo sed de bienaventuranza. Pudiéramos decir que el deseo natural en sí mismo no hace más que revelar la naturaleza misma del espíritu; el nervio de la prueba del deseo natural, ¿no es, efectivamente, el deseo de conocer las esencias y las causas, y éste no es la simple manifestación de ese abrirse del espíritu a todo el ser? Aun podríamos decir que el deseo natural es un deseo que, traduciendo la estructura del espíritu creado, se manifiesta en la conciencia de la inadecuación entre la naturaleza intelectual en su fondo y la determinación parcial que la actúa. Insistamos en el hecho de que el deseo de conocer a Dios en su misterio lo es siempre en función de nuestro conocimiento de los seres. Por consiguiente, no deducimos de ninguna manera la visión beatífica que el teólogo puede conocer solamente por fe; establecemos una simple conclusión de orden filosófico que no puede atacar en modo

alguno a la sobrenaturalidad esencial de la visión beatífica. Pero esta conclusión filosófica tiene su importancia para nosotros, pues la filosofía aparece aquí como saliendo al encuentro del teólogo, que aceptará su doctrina como manifestación de una armonía con la revelación.

3. La bienaventuranza, visión amorosa de Dios.

Dios sale libremente al paso de esta llamada que ha provocado Él en la naturaleza humana, viene — tal es, ya lo hemos visto, todo su designio sobre el mundo — a comunicarnos su bienaventuranza. Dios nos ama, nos habla, entra en comunicación personal con nosotros, quiere llevarnos a la plenitud de comunión evocada por la imagen de las bodas.

¿Podemos trascender la imagen y precisar lo que será nuestra bienaventuranza? Los textos de la Escritura nos invitan a ello:

Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido (1 Cor 13, 12). Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es (1 Joh 3, 2).

La bienaventuranza será, pues, según estos textos, el encuentro personal con Dios, en la plenitud de la luz y del amor. La bienaventuranza será el acto por el cual entraremos en posesión de Dios, en la visión cara a cara. Es evidente que esta toma de posesión de Dios sólo puede hacerse mediante el conocimiento y el amor. Hemos de trascender — ya lo vimos anteriormente — todos los actos parciales para vivir tan sólo por el espíritu. De manera que la bienaventuranza será el acto en que Dios, enteramente penetrado por nuestro espíritu elevado por la luz de la gloria, se ofrecerá a nosotros. *La bienaventuranza es visión de Dios* en la plenitud de la caridad.

En la visión, el acto de inteligencia y el de voluntad serán rigurosamente simultáneos: en la actuación del hombre por Dios habrá una participación indivisible de la inteligencia y de la voluntad en el acto divino, si es cierto que el hombre en la simplicidad de su unidad es acto por sus potencias. Es indudable que en esta simultaneidad de acto — de orden ontológico — hay una prioridad de *orden* de la inteligencia sobre la voluntad; en efecto, de la misma manera que en la vida trinitaria hay relación de origen del Espíritu al Verbo, así también en la bienaventuranza habrá relación de origen del acto de voluntad en el de inteligencia. En términos más sencillos, digamos que el hombre entero, en la simplicidad de su ser, comulga con la vida de inteligencia y de amor de Dios.

Conoceremos desde dentro el misterio trinitario: en el conocimiento inmediato que tendremos de Dios, cada persona se nos revelará en las relaciones que sostiene con las otras personas. El corazón de Dios se encontrará adaptado al nuestro.

No imaginemos la presencia de Dios en nosotros a la manera de la presencia de los objetos inteligibles que nos da una aprehensión conceptual: es el fondo espiritual de nuestro ser el que, objetivado, se adecuará al objeto divino; transformados en Dios, poseeremos al mismo Dios en la plena luz, en una interioridad absoluta. La humanidad será la novia que menciona el Apocalipsis, y podrá decir a Dios con toda verdad: «Todo lo tuyo es mío», pues no será más que una sola cosa con Dios, alentada por la vida misma de Dios, permaneciendo en el seno de esa inmanencia misteriosamente distante de Dios, de la distancia que hay entre el creador y su criatura. Vivirá así su sociedad con Dios en un misterio de unidad y de unión a la vez. La bienaventuranza, que puede tener lugar desde el mismo instante de la muerte, es, pues, esencialmente la visión de Dios en el amor.

Solamente la visión de Dios cumple las aspiraciones más hondas y tenaces de nuestras facultades espirituales y asegura la plenitud de nuestra vida filial por el pleno goce de la herencia paterna. Esta gloria que nos personaliza plenamente haciéndonos bienaventurados es, en efecto, una participación de la gloria eterna del Hijo de Dios. Él es quien, recibiendo de su Padre la naturaleza divina, nos comunica, mediante su santa humanidad, una participación de su propia naturaleza, nos asimila a aquel de quien es imagen resplandeciente, y nos hace retornar amorosamente al Padre en el Espíritu. Como dice Bossuet: «Un día seremos semejantes a Él por la efusión de su gloria, y no amando en Él más que la dicha de parecernos a Él seremos embriagados por su amor. Ésta será la última y perfecta consumación de la obra para la cual vino Jesucristo»²⁵. Y añade: «Así el Padre no ve en ellos más que a Jesucristo y por eso los ama con la efusión y extensión del mismo amor que tiene por su Hijo»²⁶. De esta comunicación de la vida de Dios en la cima de nuestro espíritu van a fluir todos los otros dones que harán al hombre completamente bienaventurado.

4. Bienaventuranza y resurrección de la carne.

Si afirmamos que la esencia de la bienaventuranza consiste en este encuentro con Dios, no lo hacemos para negar la bienaventuranza que aporta la resurrección de los cuerpos y la comunión de vida con nuestros hermanos en Cristo; es simplemente para descubrir el fundamento último de todas estas bienaventuranzas sobreañadidas. Iluminado en la cumbre de sí mismo por la presencia beatificante de Dios, todo nuestro ser habitará en la luz: la visión divina es la raíz de nuestra glorificación corporal. El cuerpo del hombre, como ya vimos, ansía la espiritualización y quisiera ser plenamente transparente a la luz del espíritu, interior al alma, envuelto por ella. La visión de Dios en el amor viene a hacer posible la resurrección de los cuerpos, que alcanzarán por fin su

25. *Méditations sur l'Évangile*, 2.^a parte, día 72.

26. *Ibid.*, día 75.

plena estatura: el espíritu hace al cuerpo participar de sus propias condiciones espirituales, lo reviste de luz según su propio grado de luminosidad, lo condiciona de tal modo que la sensibilidad no vibra más que a las llamadas del Espíritu:

El cuerpo es espiritual, es decir, incorruptible como el espíritu vivificante, glorioso como el espíritu inundado de luz divina, poderoso como el espíritu que participa en la triunfal libertad creadora ²⁷.

5. Bienaventuranza y comunión de vida con nuestros hermanos.

Beatificados por la presencia en ellos de las personas divinas de que gozan, beatificados en sus cuerpos hechos perfectos instrumentos de expresión, de acción y comunión, en una pura transparencia al espíritu, glorificados en sus cuerpos a imagen del Hijo muy amado, hijos de un mismo Padre, todos los hombres participarán en el conocimiento y el amor con que son amados por Dios. Conociendo a Dios como Él conoce, amándolo como Él se ama, se conocerán y amarán unos a otros con el conocimiento y amor con que Dios los conoce y ama; se conocerán y amarán en una intimidad increíble, en una transparencia absoluta. Se conocerán y amarán por dentro: serán interiores unos a otros en la luz del amor, y su vida tendrá la amplitud de las vidas de todos sus hermanos. En el corazón de cada hombre latirá el corazón de Dios y de todos sus hermanos. Así, pues, la bienaventuranza será la bienaventuranza de una comunidad fraternal en la que, en relación con Dios, los hombres estarán unidos entre sí por la propia vida de la Trinidad. ¿No escribe Santo Tomás, en su comentario al capítulo 17 de San Juan, que «el fin de todos los dones de Dios es unirnos con una unidad semejante a la que reina entre el Padre y el Hijo»? ²⁸.

Esto es lo que sugiere la Escritura al describirnos la bienaventuranza como un banquete en que cada cual participa de la alegría de todos no sólo en sí mismo, sino a la vista de todos.

6. Bienaventuranza y creación.

No siendo más que uno con Dios y con sus hermanos, los hombres estarán acordes aún con la naturaleza entera, que, transfigurada, se estremecerá de gozo en su corazón. En el cántico de acción de gracias de la humanidad beatificada, será la creación la que rinda gloria a Dios, todo contribuirá en su puesto a la armonía universal. En la bienaventuranza, una sola felicidad invita al júbilo, la de toda la Jerusalén celestial: todas las cosas están asumidas en la unidad de la luz y del amor, todo está inmerso en Dios, sabiduría, luz, amor, descanso de toda la humanidad. El hombre y la creación entera han entrado definitivamente en el gozo de Dios, que será todo en todos para siempre.

27. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier

28. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Ev. de San Juan*, c. 17.

IV. REALIZACIÓN DE LA BIENAVENTURANZA

Dios ha hecho las cosas temporales para que el hombre, madurando en ellas, dé su fruto de inmortalidad.

SAN IRENEO

Por lo tanto, la humanidad está llamada a la bienaventuranza, a esa plenitud de comunicación con las tres personas divinas en la transparencia de un conocimiento y un amor perfectos, que hasta redundará en el cuerpo. Ser creada a imagen de Dios es para ella la raíz de este llamamiento que debe revelar toda su riqueza en la céleste luz del reino. Entonces, habiendo alcanzado su expresión perfecta, esta imagen que se le dió para ser desarrollada para su libertad, resplandecerá ante el encuentro beatificante del cara a cara con Dios.

De esta vocación a la bienaventuranza, que es la verdad más profunda sobre el hombre, fluyen naturalmente las actitudes espirituales más importantes, las que presiden todo el desenvolvimiento de nuestra vida hasta la expansión final.

1. La bienaventuranza es un don gratuito de Dios.

En la bienaventuranza Dios se entrega como una persona en el amor: recordemos otra vez la imagen de las bodas. Por consiguiente la bienaventuranza es el don de Dios por excelencia, el más incomprendible, absoluto y gratuito de todos. Sólo el amor libre de Dios era capaz de cubrir la distancia infinita que separa a la criatura de su creador. Ya vimos que nada en la criatura, ni siquiera lo espiritual, reclama necesariamente esta donación de lo alto. La bienaventuranza es connatural a Dios únicamente: Él la posee por naturaleza, por derecho de nacimiento, si decirse puede; y ninguna criatura — ángel u hombre — puede poseerla sino por un don de Dios, don absolutamente libre y gratuito, que no podemos conocer sino por revelación de la divina voluntad. Decimos, pues, que la bienaventuranza es *un don sobrenatural*, es decir, un don que solamente puede venir de arriba, queriendo significar con ello que nuestra vocación a la bienaventuranza, a la participación de la vida divina, no es una necesidad de naturaleza, sino un llamamiento puramente gratuito de Dios. Así, es radicalmente vano intentar conseguirlo por nuestras propias fuerzas; somos radicalmente impotentes. Nuestros recursos naturales son completamente inútiles en orden a la bienaventuranza sobrenatural. ¡Cuántas veces Cristo y los apóstoles repitieron que toda gracia viene de arriba, del Padre de las luces! Por eso la única actitud posible frente al don de Dios, cuando se nos descubre, es abrirnos a él con una disposición de todo el ser, en una actitud de acogimiento que permite en nosotros la revelación de Dios. Ésta no se da sin una actitud esencial de humildad, de pobreza, de renunciamiento a nuestra propia suficiencia, que es exactamente el mensaje continuo del Evangelio.

Sólo Dios puede hacernos el don de sí mismo; ningún intermediario — a no ser en función meramente instrumental — puede proporcionarnos el mínimo auxilio. No hay cosa alguna que nos invite más imperiosamente a la más radical pureza de esperanza: Dios es el único apoyo. ¡Grandeza del hombre que, esperando la bienaventuranza de Dios solo, tiene por servidores a los propios ángeles!

2. Nosotros merecemos la bienaventuranza.

La bienaventuranza es don de Dios, pero don que no hace inútiles nuestros esfuerzos por conquistarlo. Dios, que nos creó libres, quiere que su don venga a ser nuestro: quiere que la bienaventuranza provenga íntegramente de Él y que, sin embargo, colaboremos, bajo la moción divina, a su realización en nosotros. Los Padres expresan esta idea constantemente: Dios, que nos creó sin nosotros, no nos salvará sin nosotros. Después de habernos abierto, bajo la acción de la gracia divina, a la vida de las tres personas divinas, vamos — bajo ese mismo influjo — a cooperar con nuestra libre acción al desarrollo del germen de bienaventuranza depositado en nosotros; vamos a merecer la bienaventuranza. El horizonte de todos y cada uno de nuestros actos debe ser la bienaventuranza; esto implica una actitud vigilante, de paciencia y de actividad, pues el hombre camina a Dios por un largo sendero humano, en una larga peregrinación: tiende hacia la bienaventuranza haciendo penetrar profundamente en sí, por cada uno de sus actos, la imagen de Dios.

Todo el sentido de la moralidad humana consiste en plasmar en el tiempo este asenso activo a la bienaventuranza, esta aceptación, esta disposición vital y libre, en profundizarla progresivamente.

Toda la vida cristiana tiende hacia la bienaventuranza, hacia la escatología, en una superación constante: consiste en acoger dentro de sí a Dios en un andar que debe intensificarse día tras día, y que da al tiempo su verdadera dimensión, en un anhelo infinito que tiene a Dios por término y que ninguna de nuestras acciones podrá nunca colmar. El cristiano descubre mejor que nadie la verdad de las palabras de Nietzsche: «El hombre está hecho para superarse» y sabe bien que el camino que le conduce a la bienaventuranza es un camino que le compromete íntegramente, un camino donde, para quererse a sí mismo, es preciso querer a Dios, a sus hermanos y al mundo, sin esperanza de alcanzar plenamente a Dios antes de la parusia, un camino que exigirá de él constantemente un esfuerzo tras otro, una y otra entrega, sacrificio y más sacrificio. Camino áspero, de humildad y holocausto, de renuncia y pobreza, pero también camino alegre de perfección, dicha, paz y libertad espiritual. Hay que decirlo sin rodeos: la ley de toda vida espiritual auténtica es preferir a todo lo demás ese consentimiento activo con respecto a Dios, subordinar a Él toda nuestra vida, en una elevación renovada sin cesar; en cierto sentido, todo está ya ganado cuando, por encima de toda inquietud precedera, se ha despertado el deseo del paraíso, cuando se ha dicho «sí» al abrirse a los bienes eternos,

pues este «sí» profundo da salida a una energía espiritual latente, capaz de secar en nosotros todas las fuentes de egoísmo. La bienaventuranza es verdadera clave de la vida de hijos de Dios, de hijos de la luz, de herederos de Cristo.

3. La bienaventuranza incoada: las bienaventuranzas.

Una clara y auténtica conciencia de esta tensión constante hacia la bienaventuranza, ley de un crecimiento ininterrumpido que constituye el fondo de la vida cristiana, lleva a comprender que la bienaventuranza cristiana no es puramente teleológica: no es un término del cual no participemos de alguna manera; ya nos es dada en germen por la fe y la caridad; la bienaventuranza o, para decirlo como San Juan, la vida eterna, comienza aquí en la tierra. Ciertamente, está oculta todavía, y la vida de que somos portadores aún no se ha manifestado, pero ya la poseemos; viene de Dios, en Dios tiene su alimento y su principio de desarrollo; tiende hacia su plena expansión en la vida celestial. Bien es verdad que, aquí en la tierra, nuestro conocimiento y nuestra fe no están al nivel de nuestro amor, de la caridad: éste es el origen de un desequilibrio que sólo *desaparecerá en esa simultaneidad del acto de conocimiento y del acto de amor situados al mismo nivel* (del cual ya hablamos en la teología de la bienaventuranza) pero que, desde hora, nos hace aspirar a conocer cómo amamos, es decir, a conocer en la visión. Anhelamos la visión cara a cara en la medida exacta de nuestra caridad, pero también en esa misma medida descubrimos en el corazón de nuestra vida un gusto anticipado de la bienaventuranza, ese sabor anticipado que son las bienaventuranzas. En la tierra — sobre esto no hay duda alguna en la Escritura — el verdadero cristiano es el que vive de las bienaventuranzas, el que vive de Dios y de todas las cosas que son de Dios, el que ya saborea, por la esperanza, el término glorioso. Bienaventuranzas y tensión constante hacia la escatología son dos aspectos complementarios de la vida cristiana:

Jesús, viendo a la muchedumbre, subió a un monte, y, cuando se hubo sentado, se le acercaron los discípulos, y abriendo Él su boca les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal, por mí. Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros. Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará? Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres. Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse ciudad asentada sobre un monte, ni se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín,

sino sobre el candelero, para que alumbré a cuantos hay en la casa. Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que viendo vuestras buenas obras glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos (Mt 5, 1-16).

¡Dichoso el cristiano perfecto sobre quien descienden las bendiciones del Señor! En estrecha armonía con Dios, amor viviente en su corazón, consigo mismo y con sus hermanos, con la creación entera, el cristiano auténtico vive la alegría misma de Dios; deja en manos del Señor — más íntimo a él que él mismo — la tarea de librarlo de mal y reconciliarlo con todas las cosas. Dilatado en la presencia divina que le hace ver el mundo con la mirada de Dios, dilatado en la paz y en el cántico de acción de gracias que responde a la palabra de Dios sobre su vida, el cristiano destruye en él esa tendencia que tiene de ver el mal en todas partes para criticar las cosas, los acontecimientos, a sus hermanos y hasta a sí mismo. Es dichoso, él a quien el espíritu ha enseñado a descubrir en todo la mano del Padre celestial amado. Puede decir con San Pablo que Cristo ha iluminado su vida: sabe que, en medio de su actual humillación, en medio de todos los sufrimientos y miserias, la mano divina está obrando para conducirlo a la bienaventuranza final. Se sabe heredero, en esperanza, de la vida eterna (Tit 3, 7). Presiente el triunfo final del amor al fin de los tiempos, padece ya la alegría de ese triunfo final, goza ya de la alegría de Dios.

Afirmémoslo claramente; la vida cristiana se abre a las más extraordinarias perspectivas de felicidad que el hombre haya podido soñar; desde ahora es una vida de felicidad. «Felicidad sería una palabra incompatible con nuestro destierro si, amando al Ser infinitamente perfecto y feliz, no fuéramos dichosos con su felicidad»²⁹, nos dice Charles de Foucauld con el rostro transfigurado de alegría. Julien Green escribe con razón:

Yo sentía que la felicidad era inmediata, humilde como un mendigo y magnífica como un rey, está siempre ahí (mas lo ignoramos) llamando a la puerta para que le abramos y entre y cene con nosotros³⁰.

«Somos ciudadanos del cielo» (Phil 3, 20). En la tierra somos peregrinos y viajeros, en marcha hacia la patria, y aspiramos a la bienaventuranza con toda la fuerza de nuestro amor. «Venga a nos el tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 10; Lc II, 2-3). Vamos, en unión con la Iglesia entera, a las bodas del Cordero, y nuestro corazón entona las palabras del Apocalipsis: «¡Ven, Señor Jesús, ven!» (Apoc 22, 20).

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La moral del bien.

El lugar del tratado de la bienaventuranza al principio de toda la teología moral señala una opción decisiva: hemos elegido una moral del bien (siendo

29. CH. DE FOUCAULD, *Lettres à Henry de Castries*, Grasset, París¹⁵, 1938, p. 185.

30. JULIEN GREEN, *Journal*, t. III (29 de julio de 1940).

la felicidad el bien total, el fin consciente de la criatura racional) y no una moral del deber, de la obligación social o del precepto, ni una moral del placer, del sentimiento, etc.

¿Razones de esta elección? La teología es una ciencia (y también una sabiduría) cuyo fin es buscar, en la fe, la inteligencia última de las cosas. Ahora bien, la actividad del hombre no tiene sentido ni «razón» fuera de la noción de bien. El bien es lo que todos los seres desean y no pueden dejar de desear. Éste es su «peso de naturaleza». Haga lo que haga, esté solo o viva en sociedad con sus semejantes, el hombre busca su bien. Se impone, pues, inmediatamente la primera investigación del moralista: ¿cuál es el bien total, supremo, es decir, el fin último del hombre? Una vez descubierto el bien que constituye la felicidad del hombre, toda la actividad moral está determinada por él.

Pero se dirá si esta investigación sobre la felicidad no hace laica toda la teología. ¿No sería más sencillo partir de los mandamientos de Dios, que son un *dato* inserto en la ley de Moisés? Respondamos que una moral de mandamientos *no explica nada*. Puede exponer perfectamente el *dato*, pero quedan por investigar sus *razones*. Una moral que renuncia a buscar las razones no merece, hablando con propiedad, integrarse en una teología. La noción de precepto u obligación es, por lo demás, una noción sociológica, y el hombre no es tan sólo un animal social; una moral sociológica (estilo Durkheim) no afecta al hombre más que en uno de sus aspectos.

Por otra parte, la moral del bien, dejando plenamente satisfecha a la inteligencia, da razón del *dato*. Hemos hablado de «investigación». Es un modo de hablar; pues el creyente no tiene que buscar dónde estará su fin, o sea su felicidad. Sabe dónde está: «sabemos que seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal cual es». «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo...» Ahora bien, el hombre conoce muchos deseos que aparentemente se presentan también como absolutos: placer, sed de poder, conocimiento, amor... ¿Cómo ordenar estos deseos o apetitos? ¿Cómo un solo deseo fundamental puede latir en todos estos deseos tan dispares? Tales son las cuestiones a que la «investigación» debe responder. Ella establece el orden entre todos los deseos del hombre.

Por eso la bienaventuranza absoluta, que se presenta como bien total del hombre, es para el teólogo una cosa completamente distinta de la bienaventuranza que podría descubrir un filósofo al término de una investigación, sin embargo, aparentemente semejante. Sabemos que la bienaventuranza de que tratamos no es un fin abstracto, es el reino de Dios que el Evangelio nos promete, la comunión de los santos y la vida eterna con Cristo en el Espíritu Santo junto al Padre. En una palabra, la bienaventuranza es el reino de Dios evangélico con todas sus dimensiones divinas, espirituales, pero también sociales, corporales, terrestres y cósmicas. Y si la necesidad del análisis nos fuerza a considerar de momento este fin en sí mismo, fuera de toda reflexión sobre los medios o caminos, ello no significa que podamos conseguirlo sin Cristo (cf. vol III).

Las antinomias de la moral.

La moral del bien resuelve las siguientes antinomias: moral interesada y moral desinteresada (la bienaventuranza prometida es mi felicidad, pero, al mismo tiempo, perdiéndome a mí es como la encuentro); don gratuito y mérito (la bienaventuranza es don de Dios y objeto de mérito a la vez); persona y sociedad (una moral de preceptos puede ser liberadora para la sociedad, y opresora para el individuo; una moral del placer puede emancipar al individuo y subyugar a la sociedad; una moral del bien es necesariamente liberadora para la persona y para la sociedad).

Una moral de leyes o de preceptos es siempre un tanto abstracta, y tiende inevitablemente a convertirse en una casuística. La ley, en efecto, sólo se ocupa

de lo general; y puede acontecer que un acto, a pesar de ser ordenado, se haga malo por razón de las circunstancias en que se realiza. Por eso el moralista se ve obligado a tener presente el mayor número posible de casos. Pero no hay posibilidad de tenerlos presentes todos. Una moral del bien, por el contrario, nunca es abstracta. El bien no se refiere tan sólo a la esencia del acto, considerado en abstracto, sino al acto tal cual es, con todas sus circunstancias. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*: el acto es bueno si es íntegramente bueno; malo, al menos relativamente, si carece de la menor cosa.

Bien y deber. Si el deber se define como una ley externa, gravosa para mí, y que yo no amo, el deber mismo me resulta enojoso y pesado, no me gana el corazón y no me hace bien (no es para mí un bien). Si lo definimos como un bien, ya no hay antinomia entre deber y bien: el deber es hacer el bien, y cuanto más desee y ame el bien, mayor bien encontraré en él. Es mejor hacer el bien amándolo que hacerlo sin amor. De igual manera, si el objeto de la voluntad se define como deber (en el primer sentido) la voluntad es esclava y no encuentra su bien, no se dilata. Pero si lo definimos como bien, pura y simplemente, no hay lugar a ninguna antinomia (ni a diferencia alguna) entre querer y amar. En la perspectiva de estas antinomias podrá estudiarse el perfeccionamiento de la ley antigua en la ley nueva.

Dogma y moral.

Ya se comprende que la moral del bien no puede definirse como el «conjunto de mandamientos que debemos cumplir». El bien no es solamente lo mandado; y lo practicado por obediencia a la ley humana puede, en determinadas circunstancias, no ser bien. La obediencia no es, toda, virtud moral.

La moral del bien se incluye de una manera completamente natural en la parte de la teología llamada dogmática, y de un modo superficial si con esta designación se pretende oponerla a la llamada teología moral. En concreto se inserta en la teología del gobierno divino con la cual hemos dado fin al volumen precedente. Dios, principio y fin de todos los seres, gobierna a cada criatura según el fin que le asignó y la naturaleza que le ha dado. Conduce al animal a obrar instintivamente, y al hombre a obrar libremente. El hombre, a quien Dios hizo consciente y dueño de sus actos, podrá buscar el fin señalado y determinar los medios aptos para llegar hasta él. Dios lo atrae, puesto que es su fin y su bienaventuranza, y lo conduce, ya que es su principio de obrar. La moral del bien es la moral de una naturaleza que se desarrolla y manifiesta conforme a su propia ley interior, tal como Dios la ha hecho y querido. Por eso no hay dicotomía entre dogma y moral. Nada de lo expuesto por el «dogma» es indiferente a la moral; los grandes tratados «dogmáticos» son también los más necesarios para el moralista, pues dan a la moral sus principios y su fundamento: el tratado de Dios, porque toda la moral está presidida por la visión intuitiva de Dios y la vida eterna con Él; la teología de la Santísima Trinidad que, presentándonos las procesiones divinas de conocimiento y amor, nos demuestra que Dios no nos crea ni gobierna por necesidad, sino en sabiduría y amor, y que, habiéndonos creado a su imagen, debemos semejarnos a Él; el estudio de la justicia original nos muestra el estado en que Dios nos creó y al cual quiere hacernos retornar, más maravillosamente aún, por Cristo; y, de una manera general, el estudio del hombre, de su naturaleza y de la providencia divina, nos ofrece el principio mismo y el fin de nuestra conducta moral.

Inversamente, la moral, considerada como estudio de los actos de una naturaleza, no implica nada que pueda distinguirla en sí misma de la llamada teología dogmática.

Felicidad y gozo.

¿No es el gozo un accidente del acto bueno, una cualidad inherente al mismo, algo que necesariamente le acompaña? En ese caso, ¿puede buscarse el gozo por sí mismo, aislado del acto que lo motiva? ¿Puede darse un acto bueno sin gozo? ¿Qué podemos pensar de una pura moral del gozo y de la felicidad? ¿Qué hará falta para que sea verdadera y cristiana? ¿No es frecuente que las alegrías más sanas no sean las más buscadas? ¿No hay una especie de ley del gozo? (El gozo va perdiendo calidad en la medida en que es buscado por sí mismo. Por el contrario, en la medida en que no es buscado por sí mismo, sino que acompaña al acto bueno que se ha querido, alcanza toda su fuerza). ¿Valen para la bienaventuranza estas consideraciones? Entonces, ¿qué debemos buscar ante todas las cosas? ¿Haría mal quien fuera tras su felicidad personal, dejando a un lado todo lo demás? Sin embargo, ¿podría uno desear su fin excluyendo de su deseo todo complemento de felicidad? E igualmente, ¿puede desearse un acto bueno excluyendo sistemáticamente todo complemento de gozo o placer? Si esta posición aparece como imposible y contraria a la naturaleza del acto bueno, muéstrase el lugar y la parte que en la moral cristiana tiene el renunciamiento, la mortificación, el sacrificio, la cruz. Si la mortificación — o la cruz — es «acto bueno», ¿implica también una parte necesaria de gozo? Señálense las deformaciones psicológicas posibles de esta doctrina (no ya gozo, sino placer masoquista).

Bienaventuranza y escatología. ¿Es futura toda nuestra bienaventuranza? ¿No hemos recibido ya sus arras y primicias en el bautismo? ¿Cuáles son éstas?

Bienaventuranza y pecados capitales. Pecados capitales son aquellos a los cuales se refieren más o menos aproximadamente los otros pecados. La influencia del pecado capital y su seducción, ¿no se fundarán en que los pecadores se ven atraídos a estos siete pecados por ciertos aspectos de bienaventuranza? Justifíquese esta posición, o pruébese su falsedad. Dígase, si hay lugar a ello, qué aspecto correspondería a cada pecado capital y haría de él un pecado «capital».

Algunos principios universales de moral (cuando el latín aporta a estas máximas una precisión y concisión intraducibles, precede a ellas su formulación en dicha lengua).

Omnia agentia necesse est agere propter finem: Todo agente obra por un fin.
Unumquodque appetit suam perfectionem: Todo ser busca su perfección.
Natura non tendit nisi ad unum: Cada naturaleza no tiende sino hacia un solo fin.

Unumquodque in tantum perfectum est, in quantum est actu: En cada cosa, la medida de la perfección viene dada por la medida de ser o de actuación.
Obiectum voluntatis est finis et bonum: El objeto de la voluntad es el fin y el bien.

Contemplatio maxime quaeritur propter seipsam; actus intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem: La contemplación es buscada por sí misma; el acto del entendimiento práctico se busca no por sí mismo, sino por la acción.

Acciones propiamente humanas son aquellas sobre las cuales tiene dominio el hombre, o que proceden de la voluntad deliberada.

Quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis: Cuanto más continua y una puede ser nuestra operación, tanto más se aproxima a la operación perfecta de la bienaventuranza.

Beatitudo est perfectio humani boni: La bienaventuranza es la perfección del bien humano.

De ratione beatitudinis est quod est per se sufficiens: La característica de la bienaventuranza es que se basta por sí misma.

Beatitudo est consequutio finis ultimi: La bienaventuranza es la obtención del fin último.

Omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem: La delectación — o el gozo — es un «accidente» propio que acompaña a la bienaventuranza.

Delectatio consistit in quadam quietatione voluntatis: La delectación consiste en cierto reposo de la voluntad que ha logrado su objeto.

BIBLIOGRAFÍA

El tratado de la bienaventuranza, al frente de la moral, puede considerarse de dos maneras. Por una parte, en efecto, proporciona los principios de toda la teología moral, y es un tratado del fin de la vida humana (o del fin de la moral); por otra parte, es un tratado de la bienaventuranza considerada en sí misma.

Sobre el fin de la vida humana, y la finalidad en moral, consúltense ante todo las obras de síntesis:

M. S. GUILLET, *La moral y las morales*, Buenos Aires 1941.

Ét. GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, en la colección «Los moralistas cristianos», Ed. Aguilar, Madrid.

— *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952.

A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Alcan, París 1922.

A. DE LA BARRE, *La morale d'après saint Thomas d'Aquin et les théologiens scolastiques*, Beauchesne, París 1911.

J. B. DUMAS, *Theologiae moralis thomistica*, Lethilleux, París 1930.

B. H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, Desclée De Br., París 1931.

D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, Herder, Friburgo-Barcelona 1955.

L. J. FANFANI, *Manuale theoretico-practicum theologiae moralis ad mentem S. Thomae*, Lib. Ferrari, Roma 1951.

J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid 1956.

Y después las monografías claras y sencillas, como:

TH. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale*, Inst. d'ét. médiévales, Montreal 1951.

A. D. SERTILLANGES, *Vrai caractère de la loi morale chez saint Thomas d'Aquin*, en «Rev. des sc. phil. et théol.», 31 (1947).

M. S. GUILLET, *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, París 1905.

A. SCHIWIWNEK, *El orden moral según los principios de Santo Tomás*, CT LXIV, 293, 1943.

O. N. DERESI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid 1951.

A. TRANCHO, *Los fundamentos tomistas de la moralidad*, CT.

Y finalmente el reciente libro de J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*, Téqui, París 1951, sin olvidar la obra de carácter histórico de:

J. ROHMER, *La finalité chez les théologiens, de saint Augustin a Duns Scot.* Éd. de philos, médiév. XXVII, Vrin, París 1939.

Sobre la bienaventuranza en particular, léase ante todo la sugestiva obrita de E. KREBS, *El más allá*, Herder, Barcelona 1953; el artículo de A. GARDEIL, en el «Dict. de théol. cath.» (art. *Béatitude*), París 1905, y los numerosos «sermones», entre ellos la serie de «Conférences de Notre-Dames», del P. A. M. JANVIER, en 1903 (conferencias sobre *La bienaventuranza*).

Léase también el artículo del P. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin*, en «Rev. des sc. phil. et théol.», XIII, 1929, pp. 193-222. Y consúltese la interesante controversia sobre el deseo

La bienaventuranza

natural, cuya bibliografía crítica ha recogido el P. A. MORTE, en el «Bull. thomiste», IX (1932), pp. 651-675. Véase finalmente M. J. LE GUILLOU, *Surnaturel*, en «Revue des sc. phil. et théol.», XXXIV, 1950, pp. 225-243, y M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios, y los fundamentos de la apologética immanentista*, CT XXXVIII (1928), 310-330; 332-348: XXXIX (1929), 5-36; XLV (1932), 289-317.

Por último, acerca de la síntesis de los dos puntos de vista (fin de la moral y bienaventuranza propiamente dicha), se leerán con fruto las obras y comentarios a Santo Tomás de Aquino. Entre estos últimos citemos:

- A. D. SERTILLANGES, *La béatitude*. Col. «Somme théologique», en Éd. de la Revue des J., París 1936.
- La excelente obra de J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine, tractatus theologicus*, 3 tomos publicados en Madrid, entre 1942 y 1947, por el Consejo superior de investigaciones científicas.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae, I-II, qq. 1-54, R. Berutti, Turín 1951; y *La vida eterna y la profundidad del alma*, Rialp, Madrid 1953.
- Finalmente, T. URDANOZ, *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos, Suma Teológica*, t. IV B.A.C., Madrid.

Libro segundo

EN BUSCA DE LA BIENAVENTURANZA

Parte primera

PRINCIPIOS GENERALES DEL ACTO HUMANO

Capítulo II

LOS ACTOS HUMANOS

por J. DUBOIS, O. P.

SUMARIO:

I.	INTRODUCCIÓN: FUENTES Y LUGAR DE LA TEOLOGÍA DE LOS ACTOS HUMANOS	91
1.	¿Filosofía moral, o teología?	91
2.	Fuentes de la teología de los actos humanos	92
3.	Valor actual de una teología de los actos humanos	94
4.	Situación del tratado de los actos humanos en teología	95
5.	Plan del estudio	95
II.	LA VOLUNTAD	96
1.	Voluntad y apetito	96
2.	La afectividad espiritual y el deseo del bien	98
	Su objeto	98
	Interioridad	98
	Amplitud	98
	Espontaneidad	99
3.	Principio de amor y principio de energía	99
III.	LA VOLUNTARIEDAD	100
1.	Voluntariedad y omisión	100
2.	Voluntariedad e involuntariedad; condicionamientos de la voluntariedad	101
	La violencia	101
	El miedo	101
	La concupiscencia	102
	La ignorancia	102
3.	Aspectos contemporáneos del problema de la voluntariedad	103
IV.	LAS CAUSAS DE LA VOLUNTARIEDAD	104
1.	De dónde procede el impulso de la voluntad	104
	La inteligencia	104
	El apetito sensible	104
	La voluntad	105
	Dios	105
2.	Modos de la voluntariedad	106
	Lo que no podemos no querer	106
	El bien y los bienes	106
	Indeterminación del querer	107

V.	LIBRE ALBEDRÍO Y LIBERTAD	108
1.	Libertad de elección e indeterminación	108
2.	Libertad de elección y determinismo psicológico	109
3.	Razón y voluntad en el acto libre	110
4.	El acto libre, acto de la persona	111
5.	Libre albedrío y libertad	112
VI.	ESTRUCTURA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO	114
1.	Origen	114
2.	Fases del acto humano	114
	Fase de intención	115
	Fase de elección	115
	Fase de ejecución	116
3.	Observaciones acerca del acto voluntario	117
	Tiempos fuertes y tiempos débiles en el movimiento voluntario	117
	Acto elícito y acto imperado	118
	Orden de intención y orden de ejecución	118
	Acto interno y acto externo	118
VII.	MORALIDAD DEL ACTO HUMANO	119
1.	La regla del bien y del mal	119
2.	La conformidad con la razón	121
	Desde el orden ontológico al orden moral	121
	Sindéresis y recta razón	122
	Razón y orden divino	123
3.	¿Cómo puede ser malo el acto libre?	124
	Planteamiento del problema	124
	Referencia a la regla moral	125
VIII.	MEDIDA DE LA MORALIDAD	125
1.	Fuentes del bien y del mal	125
	El objeto	126
	Las circunstancias	126
	El fin	127
2.	Moral de intención y moral de eficiencia	127
	Acto interno y acto externo	127
	Intención y ejecución	128
	Repercusión psicológica del acto externo	129
	Las consecuencias de nuestros actos	129
IX.	EL MÉRITO DE LA ACCIÓN HUMANA	130
1.	Mérito y bienaventuranza	130
2.	Fundamento y naturaleza del mérito	132
3.	Mérito y orden divino	133
	Fundamento del mérito en Dios	133
	El mérito y el orden divino natural	133
	El mérito sobrenatural, promesa de la gloria	134
	CONCLUSIÓN	135
	REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	136
	PRINCIPIOS Y DEFINICIONES	138
	BIBLIOGRAFÍA	142

No obrar para un hombre, es no ser.

Señor, Vos nos habéis prometido el gozo, y el gozo es para nosotros algo muy distinto de vacar y dormir.

Esto no sería representaros a Vos, que sois el acto puro, si quedarán en nosotros, como tantas veces aquí en la tierra, tantos principios de movimientos no empleados,

si lo que es oscuro comienzo no tuviera término y si, por fin, no existiéramos,

porque no hay otra felicidad para el hombre que la de dar su pleno rendimiento.

CLAUDEL, *Feuilles de Saints*, p. 56.

I. INTRODUCCIÓN:

FUENTES Y LUGAR DE LA TEOLOGÍA DE LOS ACTOS HUMANOS

Si la bienaventuranza está inscrita en lo más hondo del deseo del hombre, éste no puede poseerla en la tierra. Este ser, sometido a los límites del tiempo y de la condición carnal, no puede abrazar a Dios con un acto inmóvil y beatificante. Sólo Dios, acto puro, se aprehende y ama a sí mismo con una mirada única y eterna.

Y, sin embargo, el hombre está en camino hacia la bienaventuranza. Como ya observaba Aristóteles, tiende a la posesión del bien, a través de la multiplicidad de sus actos. El hombre desarrolla en el tiempo los actos inspirados por el impulso de su deseo.

Condición ciertamente inferior, sometida a los achaques de lo múltiple, pero condición que refleja una real grandeza, puesto que lleva en sí el germen del bien deseado. El hombre se compromete efectivamente en cada uno de sus actos, alcanzando por su acción un cierto absoluto: obra bien o mal; por otra parte, el mérito implicado en este compromiso lo arraiga en su perfección, le da una garantía de su desarrollo definitivo.

Por consiguiente, el tratado de los actos humanos enlaza directamente con el de la bienaventuranza: el hombre tiende hacia su fin por medio de sus *actos*, cuya cualidad buena o mala es ya un sabor anticipado del destino último, y la bienaventuranza misma será el más desarrollado y perfecto de los actos humanos.

1. ¿Filosofía moral o teología?

Tender hacia la bienaventuranza, recibir en la bondad misma de los actos realizados una prenda de la felicidad ansiada: el cristiano aprobará estas fórmulas, pero las juzgará, y con razón, insuficientes, abstractas, incluso equívocas. Si la fe viene, en efecto, a confirmar su verdad, eleva infinitamente su sentido dando a las palabras el contenido pleno. Más atrás se han asociado bienaventuranza y reino de Dios; es que el cristiano conoce el objeto de su esperanza, sabe que su fin es Dios. Sabe, además, que ya posee

este fin: «El reino de Dios está dentro de vosotros». Paradoja de la vida divina en nosotros. Peregrino del reino, el hombre está en camino, cada uno de sus actos es un paso de su marcha hacia Dios, pero hacia Dios que mora ya en él por la fe y el amor. La caridad es el lazo misterioso entre la gracia y la gloria. El reino de Dios nos es dado como un talento que debemos explotar. Los actos del siervo fiel fructifican en riquezas de vida eterna, son ya ricos en vida eterna. Por la caridad, la vida del cristiano es, por tanto, sobrenatural así en su desarrollo como en su término. En la caridad, bienaventuranza, fin último y mérito, adquieren una significación divina: nuestro fin es la posesión de Dios en la visión beatífica, antes de ser el desarrollo de nuestra personalidad de hombre; el mérito no es solamente la prenda de una consumación virtuosa de esa personalidad, es la edificación de nuestro ser de gloria.

Es muy importante adquirir esta conciencia inicial. La reflexión filosófica debe estar siempre abierta al modo concreto de su realización: el modo divino de la economía sobrenatural.

En el análisis abstracto del desarrollo de la moralidad del acto humano, el cristiano deberá devolver a las palabras su dimensión auténtica. Porque el tratado de los actos humanos no es un bien exclusivo de la teología. A todo hombre incumbe reflexionar sobre su obligación al bien; por esto los filósofos, antes de conocer la palabra de Dios, a pesar de sus tanteos en busca del verdadero bien, han estudiado la actividad moral del hombre.

El tratado de los actos humanos brota de la ética natural. Éste es uno de los puntos en que el teólogo se apoya en el filósofo. Ciertamente el hombre renovado por la gracia conoce otra ley además de los principios de la pura razón; la economía cristiana conoce fuerzas más eficaces que la estricta moralidad natural; pero gracia, virtudes y dones no trastornan la economía natural del acto humano. Bajo la moción especial de Dios, el acto del hombre es una obligación libre y meditada. La luz de la elección es más intensa, el vigor de la decisión mayor, pero la opción no deja de ser una acción humana por el hecho de ser inspirada de lo alto. La teología supone la filosofía moral precisamente como la gracia supone la naturaleza.

2. Fuentes de la teología de los actos humanos.

Por lo tanto, no es de extrañar que las «fuentes» del tratado de los actos humanos, tal como lo ha constituido la reflexión cristiana, se encuentren en los filósofos.

Evidentemente la Sagrada Escritura muestra que el hombre es, por sus actos, artífice de su destino. Sanciona los actos buenos y los actos malos. Ya desde el Génesis aparece el hombre como consciente y libre frente a los preceptos divinos¹. Los libros sapien-

1. Gen 4, 7: «Yahvé dijo a Caín: ¿Por qué estás enfurecido, y por qué andas cabizbajo? ¿No es verdad que si obraras bien, andarías erguido, mientras que, si no obras bien, estará el pecado a la puer.a? Cesa, que él siente apego hacia ti, y tú debes dominarle a él».

ciales contienen reflexiones muy profundas sobre el destino del hombre y su libertad². A los que quieren seguirle, Cristo les pide actos concretos mediante los cuales juzgará el fervor y buena fe; actos que procuran la bienaventuranza³. Discierne las simples veleidades de las intenciones eficaces⁴. Aprecia la gravedad de los deseos secretos a los que el hombre ha consentido⁵. San Pablo ha descrito en términos conmovedores la lucha de la carne y el espíritu, el drama de la acción humana bajo la ley: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Rom 7, 15-19).

Lo cierto es que, desde que el hombre considera su destino en el mundo, viene a reflexionar sobre su propia naturaleza, a analizar el fin y la estructura de sus actos. La conciencia de la libertad está dada en la experiencia misma del obrar, está al alcance de cualquier hombre. Desde Confucio hasta Pitágoras y Sócrates, los grandes pensadores de todos los tiempos han realizado este esfuerzo de introspección. Aquí como en toda la moral, el pensamiento cristiano es deudor del pensamiento griego, particularmente de Aristóteles, culminación científica del fervor socrático.

Sin embargo, el tratado de los actos humanos se constituyó demasiado tarde en su rigor y precisión. Se lo ve madurar en el curso del poderoso movimiento teológico de los siglos XII y XIII. Las grandes etapas de su evolución están señaladas por la obra de San Agustín y por la aparición en occidente de las traducciones de Aristóteles y, más tarde, de San Juan Damasceno. Al primero le preocuparon el misterio de la obligación humana bajo la moción

2. Eccli., 15, 14-17:

Dios hizo al hombre desde el principio
y le dejó en manos de su albedrío.
Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos,
y es de sabios hacer su voluntad.
Ante ti puso el fuego y el agua;
a lo que tú quieras tenderás la mano.
Ante el hombre están la vida y la muerte:
lo que cada uno quiera le será dado.

También 17, 5-7:

Según su naturaleza (Dios) lo revistió de fuerza
y lo formó a su imagen;
infundió el temor de él en toda carne,
y sometió a su imperio las bestias y las aves.
Dióle lengua, ojos y oídos,
y un corazón inteligente;
llenóle de ciencia e inteligencia,
y le dió a conocer el bien y el mal.
Le dió ojos
para que viera la grandeza de sus obras.

3. Todo el capítulo 5 de San Mateo bastaría para dar testimonio de ello. Y el Señor en toda su predicación exige a los que le escuchan demostrar con su conducta su adhesión a Dios. Mt 7, 21: «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos». La parábola de los talentos (Lc 9, 11; Mt 25, 14), la del siervo fiel (Lc 12, 35-47) repiten la misma exigencia. El Señor insiste sobre todo en su última instrucción (Ioh 14, 15): «Si me amáis, guardad mis mandamientos». Esta recomendación impresionó tan hondamente a San Juan, que de ella hace el tema de sus epístolas. El amor a Dios debe manifestarse en la entrega concreta y cotidiana, particularmente en el amor a nuestros hermanos.

4. Cf. la parábola de los dos hijos, Mt 21, 28-31.

5. Mt 5, 28: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró en su corazón».

del llamamiento divino, y el deseo de la felicidad. Por eso analizó extensamente la psicología del amor, del consentimiento y del placer. La moral cristiana vivió mucho tiempo del caudal agustiniano. El gran maestro de las escuelas medievales, Pedro Lombardo, afianzó esa tradición. Mas, poco a poco, Aristóteles iba introduciéndose en la cristiandad, y los teólogos encontraron en la *Ética a Nicómaco* una moral organizada cuyo libro III ofrecía un fino análisis del acto humano. La intervención de inteligencia y voluntad en los preliminares del acto de elección, tal como la presentaba Aristóteles, alimentará las reflexiones sobre el libre albedrío.

La llegada a Occidente de las traducciones de San Juan Damasceno permitió la conjunción de las dos corrientes. El *De fide orthodoxa* tenía la ventaja de ofrecer un análisis del acto humano suficientemente matizado para armonizar las percepciones de San Agustín y de Aristóteles. Esta síntesis fué la obra de Santo Tomás de Aquino. El tratado de los actos humanos de la *Suma Teológica* es una ordenación perfecta de nociones que proporciona una visión muy profunda de la obligación voluntaria. A pesar de su aspecto analítico y abstracto, la exposición de Santo Tomás es indudablemente, en toda la historia de la filosofía, una de las más sólidas y profundas. Nosotros seguiremos su ejemplo iniciando con un análisis filosófico esta parte moral de la síntesis teológica. Su relativa abstracción podrá desorientar a alguno. Se comprobará aquí con singular evidencia que es indispensable al teólogo una filosofía rigurosa que le sirva de apoyo en investigaciones y precisiones ulteriores.

3. Valor actual de una teología de los actos humanos.

Santo Tomás fué el primero que elaboró un tratado científico de los actos humanos. Las categorías que introdujo fueron para la teología una adquisición duradera; viviría aún de ellas si, bajo la influencia de una teología moral «práctica», el tratado de los actos humanos no hubiera sido dejado a un lado, deformado y resumido. Desde el siglo XVI se ha perdido la exigencia de un análisis psicológico y moral en el plano de los principios mismos de la moralidad, y se ha caído en el pantano de la casuística, esa mezquina economía de la conducta moral que Pascal tan cruelmente ridiculizó. En esta perspectiva o, mejor, falta de perspectiva, el trabajo de los actos humanos ya no aparece como necesariamente ligado al de la bienaventuranza. Pierde desde ese momento su papel fundamental. Pierde también el eje de su inteligibilidad. Las nociones esenciales pierden valor y sufren enojosas confusiones; tales, por ejemplo las de conciencia, lo voluntario y lo libre.

Importa restablecer este tratado en sus derechos; para ello basta hacer obra de filósofo. Procuraremos trabajar en este plano y reflexionar sobre el acto humano a la luz de una concepción de la naturaleza del hombre.

Por lo demás, sólo de esta forma será un tratado vivo y susceptible de renovación. Todo lo que la psicología moderna descubre:

influjo biológico, estructura del comportamiento, exploración del inconsciente y caracterología, viene a alimentar e ilustrar una visión suficientemente profunda del hombre para juzgar y asimilar nuevos resultados. El moralista puede aguzar su mirada sin salirse de la luz de sus mismos principios.

4. Situación del tratado de los actos humanos en teología.

Una vez asentada la necesidad del fin último, el estudio de los actos humanos es fundamental: la moral tiene precisamente por objeto examinar cómo los actos del hombre se ordenan con respecto al fin que él se propone. Todas las reflexiones posteriores sobre las condiciones de la moralidad suponen este estudio preliminar; diríamos que sus haces convergen para iluminar todos los aspectos de esta realidad central: la acción humana en vuelo hacia la felicidad. Se analizarán las *pasiones*, porque la acción humana procede de un ser complejo dependiente por un lado de las reacciones de un cuerpo sensible. Es más, por su propia acción, el hombre condiciona su futuro, sus actos dejan detrás de sí, tanto en el cuerpo como en el alma, las huellas de la obligación de un instante, los *hábitos*; como disposiciones adquiridas para el bien y para el mal, las *virtudes* y *vicios* tiene un valor moral con respecto al obrar que facilitan. Finalmente, la *ley* no es otra cosa que la regulación de la acción humana, sobre todo en las relaciones de ésta con el bien común. Cuando la *gracia* viene a informarlo con una nueva vida, este organismo subsiste, los actos del hombre sobrenaturalizado conservan la misma estructura psicológica. El estudio de la psicología y moralidad del acto humano considerado, por decirlo así, en estado puro, no debe, pues, ser excluido de ningún aspecto del estudio de la moral.

5. Plan del estudio.

La acción humana plantea al filósofo y al teólogo dos grandes categorías de cuestiones. Unas se refieren a su desarrollo y estructura psicológica. Otras, a su valor moral. Es la primera división que se impone a nuestro estudio (cap. II al VI, cap. VII al IX).

La parte psicológica nos hará considerar ante todo la facultad en que tiene su origen principalmente la acción humana: la *voluntad* (cap. II). Después podremos detenernos a precisar lo que caracteriza la *voluntariedad* (cap. III), y a distinguir sus *modos* (cap. IV). Siendo la voluntariedad de la acción humana una voluntariedad libre, se aplicarán los resultados de los precedentes análisis a un estudio del *acto libre* y del *libre albedrío* (cap. V). Un breve resumen de la *estructura del acto humano* dará fin a esta primera parte (cap. VI).

Con esto tendremos ya elementos suficientes para poder iniciar el estudio de la moralidad de la obligación voluntaria. Tras haber inquirido cuál pueda ser la *regla moral* (cap. VII) se examinará su aplicación en la medida de la *bondad* o *malicia* de los actos

(cap. VIII). El caso particular de la medida del *mérito* (cap. IX) nos permitirá algunas reflexiones sobre la presencia de la bienaventuranza en nuestra acción, reintegrándonos así a nuestro punto de partida.

II. LA VOLUNTAD

La potencia del alma que se refiere al bien y a él se dirige con toda su energía es la voluntad. La inteligencia se define como facultad del ser y de la verdad; la voluntad, paralelamente, como *deseo del bien*. Es éste un deseo consciente, racional: la voluntad es una *afectividad espiritual*.

Solamente los actos promovidos por este dinamismo voluntario son característicos del hombre. Debemos poner de manifiesto de qué modo lo son. Se distinguen, en efecto, los *actos humanos*, voluntarios y conscientes, de los *actos del hombre*, o sea, las acciones maquinales o indiferentes que el hombre realiza indeliberadamente y sin comprometer en ellos su afectividad profunda.

1. Voluntad y apetito.

Hemos definido la voluntad como un «deseo del bien». Siendo pura tendencia al bien, la voluntad es un apetito. El apetito es, efectivamente, un principio interno que inclina al ser hacia su fin. El deseo del hombre ofrece la característica de tender hacia el bien conscientemente aprehendido como tal. Por eso, hemos añadido inmediatamente: deseo consciente, racional. Al decir que la voluntad es un apetito, la colocamos ya en la categoría de seres que tienden hacia su fin; y al señalar más concretamente que es un *apetito racional*, indicamos su lugar en la escala jerárquica.

La noción de apetito facilita una visión de conjunto del mundo. Basta mirar a la naturaleza para darse cuenta de que todo en torno nuestro es tendencia. Cada ser está animado por un dinamismo natural que lo impulsa hacia su perfección: germinación, crecimiento, flores, frutos, deseo, amor. Esta inclinación se manifiesta con evidencia en los vivientes; pero los antiguos encontraban también este latido impetuoso en los seres que nosotros juzgamos inertes: las piedras y los cuerpos pesados tienden hacia abajo, mientras que los gases ligeros tienden a elevarse porque —decían ellos— buscan el lugar que conviene a su naturaleza grave o leve. El apetito es, por tanto, la exigencia interna de un ser a encontrar su lugar, su acabamiento y su plenitud.

Si bien es común a todos los seres, este dinamismo natural se realiza de maneras muy distintas: desde el mineral al viviente, desde el viviente hasta el ser dotado de conocimiento y hasta el hombre, la jerarquía de apetitos se superpone a la de naturalezas. La *interioridad*, *amplitud* y *espontaneidad* del apetito aumentan a medida que nos elevamos en los grados del ser. La interioridad propende a la immanencia; la amplitud, a la universalidad; la espon-

taneidad, a la iniciativa e independencia⁶. Y se comprende fácilmente, puesto que nos aproximamos a Dios, que se ama a sí mismo en una perfecta immanencia, con un amor que abarca todo el ser y que, lejos de ser determinado, es fuente inagotable y libertad infinita.

Hoy apenas se habla ya de *apetito natural* de los seres inanimados. Se prefiere designar con el nombre de tendencia o dinamismo ese impulso natural de la piedra que obedece a la gravedad, del grano que acaba en espiga, del capullo que se abre en flor. Sin duda porque estos seres no conocen el término hacia el cual tienden. Éste va inscrito en su naturaleza, pero, como esta misma naturaleza, está estrechamente determinado y es impuesto desde fuera por la voluntad del Creador. Se reserva más comúnmente el nombre de apetito a las tendencias nacidas del conocimiento: apetito sensitivo de los animales, apetito racional del hombre o voluntad.

Los seres que conocen son, en cierto modo, transparentes al universo. A través de sus ojos, oídos, olfato y de toda su organización sensible — tan delicada a veces —, el animal se abre a las realidades externas. Éstas vienen de alguna manera a habitar en él: las conoce. Así el objeto deleitable no mueve ya el deseo con una atracción extrínseca; conocido por los sentidos, se convierte en principio interno de inclinación: el gato salta sobre el ratón; lo persigue; es el término de su deseo; pero es la imagen del ratón, conocido y deseado por conocido, la que lo impulsa interiormente a su caza. Hay progreso en la interioridad del apetito; sin embargo, el animal no es dueño de su inclinación. Ésta se le impone, como a los seres privados de sentidos, desde fuera. La efectividad del animal presenta un automatismo, acaso el mayor, análogo al de los seres inanimados: automatismo del instinto, determinismo de lo útil y lo perjudicial: el gato no puede no desear comerse el ratón que súbitamente ha aparecido en su campo de visión. San Juan Damasceno decía con razón: *non agunt, sed magis aguntur*, no actúan, sino que más bien son actuados; el juicio acerca de lo que hay que hacer no les pertenece, la naturaleza ha juzgado por ellos, ellos obedecen la voluntad del Creador. La afectividad sensible es, pues, el movimiento desencadenado por el conocimiento corporal, impulso hacia lo útil, huida lejos de lo nocivo. Ligado a lo sensible, el apetito animal participa de su interioridad relativa — la de las representaciones —, está sujeto a sus límites porque su amplitud no excede la de los órganos corporales, y su espontaneidad no es más que una respuesta a las solicitudes exteriores.

En toda la parte corporal de su ser el hombre participa de esta naturaleza sensible, experimenta los movimientos afectivos de ella, las pasiones. Pero escapa a sus límites por una dimensión superior. El hombre es espíritu. La voluntad es al conocimiento intelectual lo que el apetito del animal es al conocimiento sensible. El grado

6. En el capítulo v, § 5, se verá en qué sentido se puede hablar de una libertad de espontaneidad.

de conocimiento revela la dignidad del apetito correspondiente. La voluntad es la potencia del deseo de un ser consciente y razonador. Es un apetito racional, una afectividad espiritual.

2. La afectividad espiritual y el deseo del bien.

En el plano del ser espiritual, interioridad, amplitud, espontaneidad, criterios cuya excelencia progresiva hemos observado al ir ascendiendo en los grados del ser, se presentan bajo una modalidad incomparablemente más perfecta. La semejanza con el modelo divino se hace más pura a medida que nos aproximamos a Él. El hombre es imagen de Dios.

Su objeto.

Mas esta imagen está encarnada. Por mi cuerpo yo estoy en contacto con las cosas, y aparentemente mi voluntad se inclina hacia ellas. ¿No está ahí el objeto de mi afectividad? No. En realidad yo pido a las cosas mucho más de lo que ellas pueden darme. Mi espíritu da un salto para encontrar a través y por encima de ellas su propio objeto: el bien. La afectividad sensible se enfrenta con las realidades corporales aprehendidas por los sentidos; la espiritual, con la esencia misma del bien: se define como deseo del bien.

¿Quiere esto decir que mi deseo tiene por objeto un valor universal? Sí, pero en el sentido en que la inteligencia tiene por objeto el *ser* de las realidades que *son*. Se da en la voluntad como en el entendimiento esta complejidad fundamental inherente a la condición del hombre: mi espíritu encuentra su objeto a la luz del ser, yo deseo todas las cosas bajo la razón de bien en la medida en que participan del supremo bien.

Interioridad.

La inteligencia es la que efectúa ese salto fundamental y capta la densidad de bien de los seres que se proponen a mi deseo. El animal es movido infaliblemente, es actuado, no tiene conciencia de su movimiento. Yo, hombre, sé lo que es útil para mí, conozco cuál es mi bien, juzgo, soy consciente. Esta íntima relación de inteligencia y voluntad, sobre la cual insistiremos de nuevo, no hace más que manifestar en el plano de la afectividad espiritual lo que hemos comprobado en la sensible. El impulso del deseo sigue a un conocimiento. Ésta es la condición de la interioridad. La inteligencia discierne y separa el bien de los bienes que voy hallando, y lo presenta a la voluntad que se conmueve. Nace el amor, que brota en lo más profundo de mi ser, porque el objeto ha entrado en mí.

Amplitud.

Vinculada al conocimiento intelectual, la voluntad tiene, como la inteligencia, universal amplitud. Mientras el deseo sensible se dirige a bienes particulares, concretos, limitados, el deseo del hombre está volcado sobre el bien, es decir, sobre el ser en cuanto

deseable. Esta profunda indeterminación, debida al carácter particular y limitado de los bienes que nos rodean, será la base de nuestro libre albedrío.

Espontaneidad.

Indeterminación ante los *bienes* no excluye necesidad respecto al *bien*. Frente a este objeto trascendente, la voluntad se comporta como una naturaleza, el deseo del bien es tan necesario en el hombre como la caída para el cuerpo pesado. Es un movimiento natural y espontáneo. El hombre no puede no desear el bien, y si desea aparentemente algún mal, es porque encuentra en él su bien-aventuranza.

3. Principio de amor y principio de energía.

La tendencia a la perfección, inherente a todos y cada uno de los seres, reviste, pues, en el hombre un modo espiritual: la voluntad es en él el deseo profundo de la bienaventuranza. Por eso se la llama afectividad espiritual. Con más exactitud, si se tiene en cuenta que en el hombre el espíritu es razón, se la llamará apetito racional. He aquí una definición que resume todas las demás: la voluntad es el amor del bien.

Ahora bien, parece que el pensamiento moderno ha perdido la profundidad optimista de semejante visión. Desde Kant sobre todo, la voluntad se concibe como una energía que hace frente al deber. Los moralistas entienden por «educación de la voluntad» la formación del «carácter», fortaleza, virilidad, audacia y generosidad.

Si vamos al fondo de las cosas, la voluntad-amor no excluye sino más bien encubre la noción concomitante de la voluntad. Ésta, efectivamente, no ha conservado más que un aspecto, el aspecto enérgico y casi violento. Hacer un llamamiento a los *voluntarios* para una misión peligrosa es, según la mentalidad común, solicitar el alistamiento de aquellos en quienes la energía moral logra triunfar sobre las resistencias íntimas. Ahora bien, ¿qué es esta energía sino una generosidad que sale de los límites de lo ordinario, una fuerza que impide el desquiciamiento espiritual? Una fuerza tal extrae su dinamismo del propio dinamismo del amor. El anhelo de un bien debe oponerse a los obstáculos que surjan. En el impulso que brota del amor debe haber una fuerza que mantenga la unidad de la vida afectiva. Esta energía íntima es lo que implica la noción corriente de voluntad. Es fácil, por otra parte, aprehender, por el término medio de la generosidad, el paso operado desde el amor al «sentido del deber». La generosidad es la virtud expansiva de un amor lleno de salud; la energía moral es una fuerza nacida de la generosidad.

Una moral del deber es, para la vida del hombre, rica en fidelidad y nobleza. Pero, en definitiva, corre el riesgo de no dar satisfacción a esa vida, no busca lo bastante hondamente la fuente de la acción humana. El hombre no es movido esencialmente por un imperativo, sino

por un deseo. No dice «es preciso el bien», sino «yo quiero el bien». Al hablar así, no reducimos la moral a un hedonismo fácil. El querer el bien es una fidelidad a la razón, fidelidad que tiene sus exigencias. El amor tiene sus obligaciones y sus luchas y el ideal del hombre es integrar el deber en la corriente de sus opciones personales. El «signo del hombre libre es hacer coincidir el gozo con su más habitual actividad; el signo del esclavo es separarlos»⁷. Podemos decir de un modo semejante: el signo del hombre libre es hacer coincidir el amor con el deber.

Acto voluntario es el que está animado por el amor.

III. LA VOLUNTARIEDAD

La voluntad es una afectividad consciente de su fin. Lo que proceda de ella se definirá por idénticos caracteres de interioridad y conocimiento: la voluntariedad es lo que tiene su origen en un principio interior con conocimiento del fin.

1. Voluntariedad y omisión.

Se habrá notado que decimos: la voluntariedad es *lo que es*, no: es *un acto que*. Este detalle tiene su importancia. Lo voluntario, en efecto, no supone necesariamente un acto. El *no-querer* entra también en la categoría de la voluntariedad: una voluntariedad *directa* y una voluntariedad *indirecta*, o, si se quiere, positiva y negativa. Nosotros imputamos a los hombres los efectos de sus omisiones: el piloto responsable de su navío es causa del naufragio si no atiende al timón. Pero, se dirá, su abstención es voluntaria porque *ha querido no obrar*. Bajo la omisión externa hay un acto interno positivo. El piloto ha querido omitir, por eso su omisión es voluntaria.

Ciertamente, *querer no obrar* es voluntario. Mas al lado de esta voluntariedad *directa* está la voluntariedad *indirecta*. Lo que aparece es la omisión, y es posible que ésta haya sido voluntaria, pero vayamos al acto exterior: es posible que el piloto *no haya querido* intervenir, sencillamente porque en ese mismo momento quería otra cosa. *No querer* entonces lo que debía procede indirectamente de la voluntad. No obrar y no querer tienen, por consiguiente, carácter de voluntarios.

Pero cada vez que yo quiero una cosa omito querer todas las demás. ¿Estos actos posibles son infinitos! ¿Son voluntarias estas omisiones? No. Porque, en realidad, no se da infinidad de elecciones. Sólo deben considerarse los actos posibles *para mí*. Esta apreciación variará con las circunstancias y obligaciones. Por eso la interferencia de voluntariedad y orden jurídico es muy rica en cuestiones casuísticas.

7. L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, París 1933, p. 113.

2. Voluntariedad e involuntariedad; condicionamientos de la voluntariedad.

Tal es el dominio de la voluntariedad. Es importante señalar sus límites. El resultado de este esfuerzo serán las nociones elementales indispensables para precisar la imputabilidad de los actos y la responsabilidad que entrañan, ya desde el punto de vista moral, ya desde el jurídico⁸. En primer lugar compararemos la voluntariedad con lo *querido* (*volitum*), noción bastante próxima a la de *veleidoso*. Es lo que quiero sin tender a su realización. Lo *no-voluntario* es lo que, no procediendo de la voluntad, es ajeno a la voluntariedad. De lo no-voluntario debe distinguirse con precisión la involuntariedad: lo que es no ya ajeno, sino *contrario* a la voluntad, lo que ésta quiere impedir. Importa medir la parte de voluntariedad e involuntariedad en el acto humano; para ello nos fijaremos en la definición dada más arriba: interioridad, conocimiento del fin.

La violencia.

La violencia es una fuerza o coacción que viene desde fuera. Al lanzar una piedra al aire le imprimo un movimiento contra su naturaleza. Lo violento se opone tanto al movimiento voluntario como al natural. Sería contradictorio que un acto interno por su propia naturaleza estuviera totalmente condicionado desde el exterior. La violencia nada puede sobre el acto mismo de querer (acto ilícito).

Pero la voluntad impone a las potencias el ejercicio de sus actos (actos imperados). Éstos pueden ser coaccionados, sin ella, desde fuera: el gesto *forzado* de los mártires que no querían adorar al emperador. Bajo el ademán externo, involuntario, único punto donde es posible aplicar la violencia, el consentimiento queda a salvo. Entre la violencia y la voluntariedad hay contradicción en los términos.

El miedo.

Nuestro tiempo conoce la violencia en sus formas más sutiles. Sin embargo, no nos apresuremos a concluir que haya involuntariedad en los casos en que se produce un fallo. Pues la verdadera violencia es rara, y muchas veces se la confunde con el *miedo*.

Éste es una inquietud del alma en presencia de un mal inminente y temido. El acto que inspira es complejo: es el del capitán que, para salvar el buque, lanza por la borda el cargamento. Al salir del puerto ciertamente no tenía la idea de querer tal cosa. Pero de hecho, en medio de la tempestad, la quiere. Así la decisión tomada ante el peligro repugna a mis deseos anteriores. El miedo me hace querer en un caso concreto lo que teóricamente no quería.

8. También el jurista tiene en cuenta el temor y el error, y elabora una definición de ellos para su uso (cf. CIC 103-104). Se advertirá que en el caso del matrimonio, por ejemplo, las consideraciones del jurista y las del moralista no se identifican. El miedo grave no anula la voluntariedad moral, pero puede originar un impedimento jurídico (CIC 1087).

Sin embargo, lo quiero. Mezcla de involuntariedad y voluntariedad en la que la última predomina, pues prorrumpie en un acto que procede del interior con perfecta conciencia.

La concupiscencia.

Contrariamente a la opinión común, la pasión no es violencia. Anhelo originado en nuestro ser sensible, el deseo aumenta la voluntariedad. La concupiscencia es, en efecto, una fuerza de atracción que intensifica el movimiento voluntario, desviando hacia lo deleitable el apetito del bien. En otros términos, la voluntad realiza con más gusto y decisión lo que hace bajo el imperio de un deseo vehemente. Se notará, sin embargo, que aquí hablamos de voluntariedad y no de libertad. A propósito del pecado de pasión se indicará que la intensidad del movimiento pasional, intensificando la voluntariedad, oscurece la luz del juicio. La pasión que antecede a la deliberación disminuye el libre albedrío y, por consiguiente, el pecado. Habrá, pues, de deducirse como conclusión la paradoja siguiente: por razón de la concupiscencia, hay menos libertad y más voluntariedad.

La ignorancia.

En los tres casos precedentes la voluntariedad fué considerada en función de la interioridad de su principio. En el caso de la ignorancia la medida se tomará del conocimiento.

La ignorancia no es *error*, juicio falso, ni *olvido* o conocimiento anteriormente poseído y ahora olvidado. Es la carencia de un saber que normalmente debiera poseerse. Los moralistas han establecido las calificaciones de la ignorancia. Desde la ignorancia *invencible*, que nace de la incapacidad de aprender, hasta la ignorancia *crasa*, resultante de la inercia intelectual, y la *afectada*, producto de la astucia y del desprecio. Hay otra distinción que aquí interesa más directamente, porque nos muestra la ignorancia en relación directa con la voluntariedad. En efecto, frente al acto de la voluntad, la ignorancia puede ser antecedente, concomitante o consecuente.

El acto que resulta de una ignorancia antecedente es involuntario. Si compro un objeto robado, al ignorar su procedencia no puedo querer el ocultamiento.

La ignorancia concomitante acompaña al acto sin ser su causa y aun sin ser ella misma voluntaria. El acto así ejecutado no es ni voluntario ni involuntario, sino no voluntario. Si, por ejemplo, deseo matar a mi enemigo y lo mato creyendo disparar contra una pieza. Sin duda también hubiera disparado en el caso de haber sabido contra quien disparaba y, sin embargo, lo ignoraba. ¿Quise matarlo? No. Lo maté; pero no por ignorancia, sino con ignorancia. Mi intención es culpable, pero mi acto no es voluntario ni involuntario. Esta ignorancia ni me excusa ni me acusa.

En cuanto a la ignorancia consecuente, puesto que es voluntaria, hace voluntarios los actos de que es causa. Esta apreciación debe matizarse según la ignorancia haya sido querida directa o indirectamente.

Del apasionado que «nada quiere saber», hasta el negligente que no se cree en la obligación de aprender, la intensidad de la voluntariedad admite muchos grados. Así también la intensidad de la voluntariedad que resulta de la ignorancia: muchas veces no se obraría de tal modo si se supiera. La ignorancia consecuente es, pues, causa de voluntariedad que puede mezclarse con algo de involuntariedad.

3. Aspectos contemporáneos del problema de la involuntariedad.

Tal como los acabamos de definir, la voluntariedad y los valores que la limitan se consideran en un estado puro, en su relación con la naturaleza misma del querer. Tal referencia garantiza la permanencia de estas nociones.

Sin embargo, los moralistas modernos consideran la actividad humana desde el ángulo de sus realizaciones concretas. Animados por preocupaciones jurídicas o casuísticas, formulan de mejor grado los problemas de la voluntariedad en términos de imputabilidad y de responsabilidad.

Desde hace aproximadamente un siglo la psicología ha trabajado en este mismo sentido. Los problemas planteados por la criminología, la reforma moral y la educación, han animado las investigaciones de los psiquiatras y psicólogos. Se preguntan cuáles podrán ser las condiciones y los límites de la responsabilidad. Pero, al considerar la realidad humana solamente en su aspecto experimental, algunos teóricos han llegado incluso a disolver prácticamente la moral en la patología. Se suprime la responsabilidad sustituyendo la voluntariedad por tal o cual forma de determinismo. Determinismo de la coacción y de la presión social para la escuela sociológica, determinismo fisiológico de la herencia para Lombroso y los partidarios de la *moral insanity*, determinismo psíquico del subconsciente para Freud y los psicoanalistas.

Sea lo que fuere de las filosofías del hombre extraídas demasiado prematuramente de la experiencia, no se puede negar que la exploración psicológica efectuada por la patología y los diversos medios de observación ha renovado la posición del problema del acto voluntario. Los resultados de estos trabajos contribuyen a hacer tener en cuenta los límites que el determinismo impone a la voluntariedad y, por ende, a la libertad. El hombre está condicionado y a veces aprisionado en una red de elementos sociales, económicos, fisiológicos, psíquicos, que el moralista no debe olvidar.

Pero el alma humana es espíritu encarnado, y el secreto último del espíritu escapa a la medida. Algunos han encontrado molesta esta dimensión espiritual porque rebasa sus experiencias y sus cuadros científicos. Pero si las teorías deterministas eliminan de la voluntariedad el espíritu por ser inaprehensible, la concepción espiritualista de la voluntariedad no desconoce el determinismo.

Para quien ha percibido la naturaleza espiritual de su obligación, lucidez de conciencia y dominio del querer, no puede suprimirse

la libertad. Su problema será el de fijar, tan exactamente como le sea posible, el terreno que el determinismo le deja libre. De esta manera el moralista aprovechará los recursos de los técnicos.

IV. LAS CAUSAS DE LA VOLUNTARIEDAD

1. De dónde procede el impulso de la voluntariedad.

El análisis psicológico distingue dos aspectos en el movimiento voluntario. Ante todo, yo obro, o no obro; después, si obro, hago esto o aquello. El primer aspecto, el puro hecho de obrar, me corresponde como sujeto; se le llamará el ejercicio. El segundo implica un elemento de *determinación* que le viene del *objeto* querido. Esta distinción entre la determinación y el ejercicio permite discernir lo que pertenece a la inteligencia y a la voluntad en la actividad voluntaria.

La inteligencia.

Es inconcebible una pura eficiencia sin determinación. En todo caso no es razonable. El movimiento requiere un término, y no hay querer sino del bien. En efecto, la presencia del bien se efectúa por el conocimiento. La inteligencia es la que presenta su objeto a la voluntad. Quiero esto o aquello porque he apreciado su bondad.

Apreciar el valor de un bien no es otra cosa que aprehender cierta relación, pues el bien incluye una relación: es el ser en tanto que es deseable. Sea que el objeto aparezca inmediatamente como de indiscutible bondad, o que haya que justificar esta bondad mediante un razonamiento, o por recurso una enseñanza recibida, o por referencia a la apreciación tradicional, siempre la razón es la que mide la bondad de las cosas y las propone al deseo. Por tanto, se dirá que la inteligencia mueve la voluntad a modo de causa final.

El apetito sensible.

Pero se verá que este juicio de medida es susceptible de desviarse. Las pasiones trastornan a veces nuestro ser hasta el punto de turbar la serenidad de nuestras apreciaciones. Bajo la presión de un amor violento, de la cólera, del hambre, el hombre juzga diferentemente la conveniencia de un objeto. Es por este camino, y, por lo tanto, a título indirecto, por donde el apetito sensible puede incluirse entre los motores de la voluntariedad.

Es necesario recordar aquí que la voluntariedad, en virtud del influjo que sobre ella ejerce el apetito sensible, queda bajo la influencia más o menos próxima de todo lo que condiciona el ser físico del hombre. La salud, la herencia, el clima, las costumbres, las condiciones de vida, el influjo de las pasiones favorecen o estorban la lucidez del juicio.

La voluntad.

La moción objetiva tiene caracteres de causa final y posee su prioridad. La voluntad no puede inclinarse si ningún bien le es presentado: el ejercicio supone la previa determinación.

Sin embargo, una vez inclinada hacia el bien propuesto, la voluntad anima, con su impulso hacia él, todos los actos necesarios para adquirirlo. En el orden del ejercicio la moción viene de la voluntad, algo así como si fuera un rey, único que conoce el bien total del reino y mueve mediante órdenes a los ministros de cada provincia. En el movimiento realizador de la actividad humana la voluntad mueve las otras potencias y se mueve ella también dentro de este dinamismo.

El querer un bien implica, en efecto, el querer todo lo que a él conduce. Si quiero leer, también quiero todo lo que me procurará ese fin: he cambiado de ocupación, he tomado un libro, me he aislado; he querido cada uno de estos actos. El deseo de la lectura me ha movido en cada una de estas voliciones particulares. Por el hecho de que la voluntad tiende hacia un fin, ella misma es la motora de las voliciones concernientes a los medios. Debe decirse, por lo tanto, que la voluntad se mueve a sí misma, en el orden del ejercicio, a modo de causa eficiente.

Dios.

¿Es ésta la explicación última del dinamismo voluntario? No, pues no estoy continuamente en acto de querer; mis voliciones sucesivas han tenido principio. ¿De dónde, pues, viene la energía que me permite pasar al acto? Sólo una consideración metafísica puede responder a esta pregunta. ¿Se pretenderá, desde el simple plano psicológico, referir todo querer a la moción de un querer antecedente? Se corre el riesgo de remontarse indefinidamente sin encontrar jamás el principio de la eficiencia buscada.

La voluntad es potencia de deseo y requiere un acto para pasar al acto. Cuando quiero un bien que me es presentado, mi impulso voluntario se origina en una moción que me trasciende. ¿Quién es el autor de este impulso, sino la causa misma de la voluntad: Dios, motor a la vez trascendente e immanente?

Dios, que está obrando Él mismo en la obra de cada ser, es también el motor último de cada uno de mis actos. La menor de mis voliciones recibe su vigor de la moción divina. Sólo Dios, creador del universo, puede mover a los seres desde su interior, respetando su naturaleza. Mueve a sus criaturas íntimamente y sin violencia, o al menos les permite moverse según su movimiento natural: los cuerpos gravitan, la rosa se abre, el hombre desea, elige, goza. Dios está presente en cada uno de estos actos. Creador del alma humana, causa de la voluntad, Dios es el motor último de la voluntariedad.

Por lo tanto, la voluntariedad implica tres tipos de moción: una objetiva, por el acto de la razón; otra subjetiva: la energía misma del querer; la tercera, trascendente pero profundamente íntima: la moción divina. Se ve sin dificultad que esta última moción

alcanza de modo eminente el orden objetivo y el del ejercicio. Como creador, Dios es causa de la voluntad; como bien supremo del que todos los otros bienes participan, es también su objeto último. Tanto en su energía como en su fin, toda la actividad voluntaria queda bajo la presión del dinamismo divino. «En Él nos movemos, vivimos y existimos» (Act 17, 28).

2. Los modos de la voluntariedad.

¿Destruye este impulso divino la autonomía de la voluntariedad? No, porque Dios respeta sus modos. La voluntariedad puede ser, en efecto, necesaria o libre.

Lo que no podemos no querer.

Consideremos la voluntad en el impulso mismo de su ser. Por ser el apetito mismo del bien, es movida necesariamente por él. Esta necesidad es la de todas las inclinaciones naturales. Así como la piedra es movida infaliblemente por la gravedad y el animal por el instinto de lo útil, la voluntad tiende hacia la bienaventuranza. Desde el momento en que se ejerce el apetito espiritual, no puede querer sino el bien. El querer la felicidad es un querer necesario.

¿Hasta dónde llega esta necesidad? La voluntad quiere necesariamente todo aquello que guarda una relación necesaria con la felicidad. Hay bienes que, sin ser en sí mismos nuestro fin, se relacionan con éste por medio de un vínculo necesario. El apasionado por la música quiere con el mismo amor lo que se refiere a su arte y los medios de practicarlo: ama a los grandes músicos y busca todo lo que pueda servir a la llamada que lleva en sí. Lo demás no le atrae o le es indiferente. Del mismo modo, todo lo que el fin último irradia inmediatamente, todos los medios necesarios o privilegiados, participan de su irresistible atracción.

La voluntad se mueve, pues, dentro de un determinismo, digamos de una espontaneidad necesaria: desea necesariamente el soberano bien.

El bien y los bienes.

Pero, ¿cuál es el soberano bien? Aquí se plantea a la criatura una radical indeterminación. En Dios, que conoce perfectamente su propia bondad, absoluta, infinita, el amor brota en un querer necesario, infinitamente satisfecho. La condición de los bienaventurados participa de esta plenitud. Viendo a Dios cara a cara, los elegidos se adhieren a Él necesariamente. Su voluntad está fija en un querer necesario, plenitud y acabamiento de la voluntariedad.

En su condición terrestre, la naturaleza humana escapa a este determinismo que es, a la vez, plenitud de libertad. Sólo un bien infinito, perfecto, puede parecerme conveniente bajo todos sus aspectos y colmar la plenitud infinita de mi querer de hombre. Como cristiano, sé que es mi bien, pero la sola razón no me revela inmediatamente y con certeza que este bien está en Dios. Estoy determinado

al soberano bien sin conocer con evidencia al absoluto capaz de moverme necesariamente. Aspiro a él, pero no encuentro entre las criaturas más que bienes particulares, parciales, mezclados. Bienes, pero no *el* Bien. Determinado a desear éste, quedo indeterminado con respecto a aquéllos. El impetuoso deseo de la felicidad me hace querer el absoluto a través de las cosas. Antes de conocer a Dios, el hombre pone donde puede su soberano bien, y elige su fin último, frecuentemente fascinado por un placer cuya miseria oculta no sospecha. Feliz el hombre que descubre la vital exigencia de su abrazo y parte a la búsqueda del absoluto que está pidiendo. «Nuestro abrazo no es más que una pregunta»⁹. Feliz aquel que descubre en Dios el apaciguamiento de su deseo. *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te*¹⁰.

Indeterminación del querer.

Fuera del bien conocido con certeza, nuestro querer jamás está necesitado de querer lo que quiere. Tal es, para nosotros, la consecuencia de la distinción irreductible que separa el bien de los bienes. Hacemos sin cesar la experiencia de esta indeterminación, experiencia de la elección, de la indecisión, experiencia amarga del pecado; ¡cuántas veces queremos el mal! Puede encontrarse la razón de esta indeterminación en los tres órdenes de moción que hemos distinguido más atrás.

Primero, en el orden objetivo: hemos señalado la ignorancia en que nos encontramos naturalmente acerca de nuestro fin último. Radical indeterminación de la criatura. Debemos elegir el objeto concreto de nuestro deseo. ¡Cuánta diversidad en las opciones de los hombres antes de que sean subyugados por Dios!

Se ha visto que la afectividad espiritual está sometida en el hombre a los límites de la materia. La amplitud del espíritu debe acomodarse a un cuerpo limitado a estrechas percepciones, sujeto a la ilusión de lo sensible, sometido a pasiones y tentado por los deleites inferiores. Esta condición carnal le cuesta al hombre muchos errores, lo que aumenta su indeterminación en la búsqueda del bien.

Incluso si logramos estabilizar nuestro querer en el deseo de un fin, la indeterminación subsiste respecto a los medios. No todos están necesariamente ligados al fin; tenemos que elegir entre los posibles, a diferencia de los seres materiales que el automatismo natural determina por reacciones únicas más o menos circunscritas; nosotros, en cambio, escapamos al determinismo inferior de las leyes físicas del instinto.

En el orden del ejercicio, la voluntad escapa también a la necesidad. Puede querer o no querer. Ciertamente, cuando pienso en la bienaventuranza, mi voluntad no puede no desear poseerla; pero me es posible dejar de pensar en el soberano bien. La voluntad

9. A. RIMBAUD, en el poema titulado *Les socurs de charité*.

10. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro I, cap. I, «Nos criasteis para vos, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descansa en vos».

no está determinada a querer pensar en el bien: es dueña de ponerse o no ponerse en movimiento.

Dios, por último, respeta esta indeterminación, condición terrena de la naturaleza voluntaria. Mueve cada móvil conforme a su condición: de causas necesarias hace surgir efectos necesarios; de causas contingentes, efectos contingentes. Por lo tanto, imprime a la voluntad un movimiento naturalmente indeterminado. Objetar que la indeterminación del querer hace fracasar la necesidad de la moción divina es suponer a la voluntad capaz de querer algo distinto de aquello a que Dios la mueve; es olvidar la naturaleza metafísica de la causalidad divina: Dios está inmanentemente en cada uno de nuestros actos. La moción divina es infalible, pero se aplica al acto de una naturaleza libre. La moción divina, lejos de destruir la libertad, la garantiza. Dios nos creó libres y nos quiere libres. Queremos libremente todo aquello que Dios quiere que queramos. Necesidad divina, libertad de la elección humana: es menester unir los dos extremos de la cadena. El impulso divino nos mantiene en nuestra radical indeterminación.

La voluntariedad de nuestras deliberaciones y de nuestra elección es una voluntariedad libre.

V. LIBRE ALBEDRÍO Y LIBERTAD

1. Libertad de elección e indeterminación.

Por la indeterminación del querer el hombre adquiere conciencia de su libertad. Antes de abrir este libro, el empleo de mi tiempo estaba indeterminado. Hubiera podido, indiferentemente, escuchar la radio, ir al cine, o trabajar en otra cosa; sin embargo, continúo mi lectura, *libremente*, porque siempre me es posible cambiar de ocupación. En todo esto tengo la conciencia de ser libre. No querer necesariamente esto o aquello, tal es para la mayoría de los hombres el sentido de la libertad.

A decir verdad, esto no es más que una primera aproximación, completamente superficial e interina, del misterio del ser libre. La indeterminación no basta para definir la libertad; sería identificarla con una pura contingencia. Ser libre los domingos no es ser indiferente a todos los ocios posibles. Sería muy ridícula la libertad que me encontrara por la tarde tan indeterminado como por la mañana. La indeterminación es únicamente el campo de ejercicio de la libertad, la ocasión de manifestarse. Mi libertad no consiste en una radical indiferencia frente a todos los bienes que me rodean. Si fuera así, yo quedaría abandonado al azar, y, por lo tanto, sería más miserable que los seres privados de conocimiento. La libertad de elección es una realidad positiva, ligada a la condición espiritual. En los seres materiales, la naturaleza, por medio de un juicio en cierta manera preestablecido, ha fijado el término del movimiento. Como hombre, yo juzgo por mí mismo el término de mi deseo, aprecio

y mido la bondad de las cosas. El libre albedrío consiste precisamente en poder comparar tal bien con el bien absoluto; aunque no hubiese sino un solo partido para elegir. Ser libre es, pues, *poder* juzgar el bien actual e inmediatamente deseable. Por el libre albedrío escapo a la indiferencia; son muchos los bienes que ahora se ofrecen a mi indiferencia; elegí leer, me he determinado.

Decir que la voluntad no está determinada a seguir el bien así propuesto sería hacer equivaler aún libertad e indiferencia; sería pretender que el apetito no desea el bien juzgado como tal, y, por lo tanto, contradecir la noción misma de apetito. No puedo querer lo contrario de aquello que he juzgado últimamente como preferible; sería un contrasentido: el apetito sigue al juicio.

2. Libertad de elección y determinismo psicológico.

El verdadero problema está, pues, en preguntarse qué fuerza anima al juicio libre para que pueda ejercer sobre la voluntad un peso determinante. La ilusión de la indiferencia descansa sobre una experiencia, desgraciadamente común, que parece negar este pensamiento: «No hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero». Cuántas veces me acontece elegir un partido *sabiendo* que el bien está en otra parte. El médico me prohíbe fumar; sé que me hace daño y de ello tengo perfecta conciencia cuando un amigo me ofrece su petaca. Sin embargo, acepto. Sucede lo mismo siempre que conociendo cuál es la ley o cuál sería el bien, me separo de ellos. El lenguaje corriente expresa esta duplicidad tan humana: «ha obrado contra su conciencia».

Obrar contra la conciencia es ir contra el juicio sereno y reflexivo que se hace en los momentos de calma: el juicio del moralista. Sin embargo, aun cuando obro contra mi conciencia, obro a tenor de un juicio. Toda elección implica una deliberación y un juicio más o menos perceptible. La acción humana puede ser analizada bajo la forma de un silogismo práctico cuyo esquema más general sería: debe quererse el bien; es así que tal acto es el bien; luego tal acto debe quererse. La premisa mayor es necesaria: expresa la naturaleza de la voluntad definida como el deseo del bien. La conclusión es la decisión última que ordena inmediatamente mi acto. La opción libre reside, pues, en la menor, que se efectúa en el juicio en que afirmo: esto es mi bien.

Por lo tanto, siempre opto por aquello que me parece ser lo mejor, por lo que he juzgado como bien. ¿No es esto admitir, en oposición a la libertad de indiferencia, el determinismo de lo mejor? Ésta era la posición de Leibniz, para quien la libertad no es sino un determinismo psicológico. ¿No será el hombre más que un autómatas espiritual que obra bajo el peso de una necesidad moral?

Esta ilusión proviene de la yuxtaposición, como de personas distintas, de una inteligencia abstracta y de una pura voluntad operante. Sí, yo obro a tenor de un juicio, pero éste no es la resultante de un conjunto de razones ideales, Afirmar: esto es mi bien, es

atribuir a un ser limitado el valor determinante del bien en sí. Pero, como se ha visto, sólo Dios agota la plenitud del bien. Hay entre el bien y los bienes un margen irreductible en el que el juego de la razón es indeterminado. Si mi juicio se fija sobre un bien, no será solamente en virtud de los recursos de la pura razón. Elijo lo mejor, pero lo elegido como mejor no es necesariamente lo mejor según la razón. Mi elección no puede expresarse en una ecuación rigurosa, pues entra en ella una parte de irracionalidad, que no es otra cosa que el impulso de la afectividad. El último juicio práctico está ya empapado de querer.

3. Razón y voluntad en el acto libre.

Por lo tanto, no basta decir que la voluntad obra conforme al juicio que le propone el bien. Ella misma concurre a la eficacia de este juicio. El libre albedrío es el señorío de la voluntad sobre el juicio que la determina.

La inteligencia está determinada respecto a los bienes particulares. El impulso de la afectividad viene a salvar la distancia entre lo abstracto y lo concreto, entre la conclusión universal de la moral o de la conciencia y la realidad del presente que considero. La voluntad da al juicio su valor de eficacia existencial. Entre los bienes que en un momento se proponían a mi libre elección yo podía examinar cuál era preferible. Estimé que la lectura de un austero tratado de teología era lo más conveniente para obtener el fin superior que persigo. Pero esta conclusión, por ideal y razonable que parezca, no tenía en sí ninguna eficiencia sobre mi acción. Justamente *sólo era* razonable, y no tenía ella sola la virtud de hacerme obrar. Mi voluntad tuvo que intervenir.

El juicio que me hace obrar no es una simple conclusión especulativa: esto debe hacerse, es preferible leer; se trata, en verdad, de una orden: haz esto, debes ponerte a estudiar. El movimiento afectivo que me lleva a obrar da a mi razón un motivo sobre la realidad concreta de la acción. La proposición moral ha dejado de ser universal y abstracta, de modo que ya puede determinarse eficazmente ahora: el juicio que me ha determinado es precisamente el que *yo he vivido* abriendo mi libro y poniéndome a leer.

De esta manera, el juicio no llega a ser último sino en virtud del querer mismo. La presencia de este dinamismo afectivo se manifiesta netamente en todos los casos en que desvía la decisión razonable. La razón me dice que no debo fumar, pero en las circunstancias en que me encuentro la tentación es fuerte, y me parece deseable. Sé que me hace daño fumar, pero en el caso presente aprecio este placer como un bien. Perjudica mi salud, trastorna mis costumbres y hasta contraría mis principios morales, y, sin embargo, el último juicio práctico me determina en ese sentido.

Se comprende así que lo concretamente elegido como mejor no es necesariamente lo mejor en sí. Me inclino a considerar en los bienes particulares solamente el aspecto que me agrada, negándome a

considerar su otra cara. Un falso bien puede tener, de esta manera, razón de bien. Es patente la perturbación que la afectividad inferior puede causar en el juicio moral. Lo deleitable, lo más vil puede adquirir razón de apetecible. La concupiscencia, que aumenta la voluntariedad, desvía generalmente su impulso.

Luego puede decirse que el motivo más poderoso es el que arrastra, pero no es el más poderoso en razón pura, abstractamente. Es aquel al cual mi dinamismo afectivo ha hecho ser más poderoso.

4. El acto libre, acto de la persona.

La causalidad del motivo abstracto no es, pues, más que relativa. Para pasar de la conclusión racional a lo absoluto del acto es necesario invocar el querer mismo. El juicio determina el querer; el querer condiciona el juicio. Según las apariencias estamos ante un círculo vicioso.

Pero no es así porque en la íntima relación de la inteligencia y la voluntad se encuentra precisamente el misterio del acto libre. Hemos distinguido el papel respectivo de las dos potencias en la actividad voluntaria. La inteligencia mueve a la voluntad presentándole su objeto. La voluntad, teniendo como tiene la iniciativa de su ejercicio, mueve a la inteligencia y la impulsa a su última decisión. Moción objetiva y moción de ejercicio, que conviene analizar detenidamente para determinar cuál sea su alcance.

Evidentemente no se trata de separar las dos potencias del alma como dos individuos antagónicos, aunque el espíritu humano esté inclinado a hacer tales oposiciones. La inteligencia y la voluntad son potencias de la misma alma, y mutuamente se implican en esta unidad esencial. El alma obra *mediante* ellas. Como en la misteriosa interacción del alma y el cuerpo, hay entre inteligencia y voluntad una reciprocidad viviente, círculo vital, no círculo vicioso. El análisis de sus respectivas funciones permite distinguir los componentes de un acto único, acto de la persona, que es el *todo* operante. Bajo el beneficio de este análisis se ha situado el acto libre con relación a los extremos: no se trata, pues, de la indiferencia radical de un querer ciego, ni del determinismo de un juicio riguroso.

Entre los dos extremos el misterio subsiste. El secreto del acto libre no se revela más claramente que el del conocimiento o el del amor. La finalidad del análisis no era destruir el secreto, sino considerarlo lo más de cerca posible. Fruto de la acción recíproca de las dos facultades espirituales del hombre, el acto libre es un juicio querido o un querer juzgado.

Juicio querido, querer juzgado; Aristóteles prefirió la segunda denominación. De los dos componentes del acto voluntario, luz de la razón y dinamismo de la voluntad, éste parece desempeñar la función más importante. El libre albedrío es un dinamismo iluminado, y por esta razón ha sido definido como el señorío de la voluntad sobre el juicio que la determina.

Elijo de acuerdo con lo que soy. En el fondo de mí mismo hay una secreta complicidad con ciertos bienes en los cuales me encuentro.

Esta tendencia me define, revela mi ser íntimo y crea en mí una afinidad que condiciona mi juicio. El secreto del acto libre es el del yo que desea y quiere. La libertad revela y mide mi persona.

5. Libre albedrío y libertad.

La elección revela el yo, pero si mi acto libre traiciona lo que soy, es también mi acto libre el que me construye. La experiencia de este hecho es una de las percepciones iniciales del pensamiento existencialista. Esto es lo que expresa J. P. Sartre al decir que el hombre es libertad. Pero su sistema le obliga a interpretar el acto libre como una elección imprevisible que define a quien lo realiza, dando el sentido de la situación presente y un sentido nuevo a su pasado, instituyendo su ser, creando su regla moral y su universo completo. Así el hombre «no es más que su proyecto»¹¹, se identifica con la opción actualmente vivida. Esto es hallar nuevamente bajo una forma más sutil la libertad de indiferencia llevada hasta la más radical de las contingencias, la del absurdo.

Además del desprecio de los valores trascendentes, hay en esa filosofía desconocimiento del carácter duradero de nuestros actos. Éstos dejan en nosotros sus huellas, nos modelan. Nuestra personalidad se edifica en el devenir, la construimos con los actos del libre albedrío.

En efecto, por su intensidad o su repetición, los actos libres crean en nosotros nuevas aptitudes para la acción, dejan en nuestra alma inclinaciones a desear el fin libremente elegido. No se trata del automatismo de los actos corporales, sino de una prontitud del alma que cada vez va haciéndose más ágil. Por el solo ejercicio de nuestro libre albedrío podemos establecernos en un estado de libertad. Esta libertad querida y edificada puede incesantemente rehusarse o destruirse, pero mi libertad de ayer pesa sobre mi libertad de hoy. Sigue siendo verdad que obro según lo que soy, pero me hago obrando.

El virtuoso que ha elegido firmemente el bien y que persevera en su elección se beneficia de una creciente facilidad, va hacia la libertad perfecta de quien, liberado de la servidumbre de las pasiones, tiende sin obstáculo ni resistencia hacia el bien razonable. El libre albedrío es el instrumento de esta liberación; está al servicio de la libertad espiritual.

Este último aserto requiere una explicación en la que se recapitule, además, toda nuestra teoría de la voluntariedad. El libre albedrío puede llamarse libertad de elección. Esta libertad de elección no agota toda la riqueza de la libertad; puede llevarse más lejos la reflexión y hacer justicia a las filosofías que vinculan íntimamente la libertad a la persona.

Por encima de la libertad de elección, en la fuente misma, hay una libertad metafísica; la llamaremos con gusto libertad de espon-

11. J. P. SARTRE, *L'existentialisme est-il un humanisme?*, Nagel, Paris 1946, pp. 22-23.

taneidad¹². Aquélla era ausencia de necesidad; ésta es ausencia de coacción: libertad del ser que sigue sin violencia su movimiento natural. La piedra cae libremente, el pájaro hace su nido libremente cuando nada viene a oponerse al movimiento espontáneo y necesario de su naturaleza. La libertad de espontaneidad no es, pues, otra cosa que la posibilidad que tiene un ser para tender libremente a su fin. Es idéntica a la necesidad que fluye de dentro.

La libertad es una necesidad. ¡Qué paradoja! Se comprenderá nuestra aserción remitiéndose al cuadro esquemático del capítulo 11. Remontando los grados del ser hemos observado un desarrollo creciente y paralelo de la interioridad y de la espontaneidad. En el ámbito de los seres conscientes, la interioridad se hace inmanencia; la espontaneidad, iniciativa, independencia, dominio de sí. La libertad de espontaneidad es, en las naturalezas espirituales, la explosión necesaria y natural del querer. Alcanza en Dios su perfección soberana: el amor necesario que Dios se tiene es un impulso de perfecta libertad. En el hombre, la libertad de espontaneidad es el deseo necesario del bien.

Por desgracia, confundimos demasiadas veces nuestra libertad de espontaneidad con nuestra libertad de elección. Creemos equivocadamente que el hombre puede escoger su fin esencial como escoge su profesión, sus diversiones, sus amores, sus medios de acción. En realidad hay en el corazón del hombre un incoercible deseo de imitar el modelo divino, de alcanzar la perfecta independencia de la libertad divina. El hombre está hecho para una libertad de espontaneidad.

¿Qué será esta espontaneidad sino el deseo mismo de Dios, ya que no hay más que un fin último, objeto, no de nuestra elección, sino de nuestro impulso natural y necesario? El hombre perfectamente libre es, pues, aquel que ha descubierto cuál es el soberano bien, aquel cuya voluntad se vierte en el propio querer de Dios. La perfecta libertad es, por tanto, una conformidad con el otro, una entrega de sí en Dios.

Esta libertad es para nosotros el término de una liberación progresiva. Hemos de redimirnos libremente de la esclavitud de la carne y del pecado. Cada una de nuestras elecciones implica un consentimiento y una separación. El libre albedrío, libertad de elección, es el instrumento de esta liberación. Cuando la elección sea reabsorbida en la espontaneidad reinará la libertad auténtica, el determinismo del fin último.

Abandonados a nuestras solas fuerzas humanas, tendríamos la trágica certeza de tender hacia un acabamiento imposible, hacia una liberación jamás alcanzada. El cristiano sabe que esta liberación puede obtenerse y que no la realiza solo. Posee en la gracia el germen de una libertad sublime, la libertad de los hijos de Dios, y camina hacia su cumplimiento. Mora en él el Espíritu Santo, luz y fuerza,

¹². La expresión es de Jacques Maritain, en su artículo sobre *L'idée thomiste de la liberté*, aparecido en «Revue thomiste» de julio-septiembre de 1939, y publicado después en el volumen de ensayos *De Bergson a saint Thomas d'Aquin*, Hartmann, Paris 1947.

lucidez de la inteligencia, dominio de la voluntad, espontaneidad divina del amor que clama al Padre. La Jerusalén celestial engendra hijos libres de la verdadera libertad: «Allí donde está el Espíritu de Dios, hay libertad».

VI. ESTRUCTURA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO

Hemos visto que el acto humano es el fruto de una vida interior. Inmediatamente los teólogos se han dedicado a seguir el proceso de su maduración, pues este análisis psicológico está al servicio de una apreciación moral más justa y matizada. Por eso se han distinguido varias etapas en el desarrollo del acto humano.

1. Origen.

En la Edad Media la distinción agustiniana del *uti* y del *frui* y el análisis todavía confuso del *consensus*, de la *intentio* y de la *voluntas*¹³ habían ayudado a la reflexión de los teólogos. Mas poco a poco Aristóteles se iba introduciendo en la cristiandad. Particularmente se encontraba en el libro III de la *Ética a Nicómaco* una descripción del acto humano en la que se analizaban cuidadosamente la elección (*electio*) y la deliberación (*consilium*). La fusión armoniosa de las dos corrientes fué llevada a cabo por Santo Tomás de Aquino. La síntesis del Doctor Angélico se veía, además, favorecida por la llegada a occidente de los textos del *De Fide Orthodoxa* de San Juan Damasceno. Éste había trazado un cuadro preciso de las etapas de la voluntad en movimiento hacia su término. La aportación del doctor oriental permitió a Santo Tomás completar y prolongar a Aristóteles.

El esquema propuesto por Santo Tomás ha prevalecido en teología moral por su penetración y sutileza. Es importante conocer su diseño, ya que estará supuesto en las explicaciones ulteriores, en particular en toda la psicología de las virtudes. Se verá por otra parte que este análisis recoge y presenta con precisión lo dicho ya sobre el acto libre.

2. Fases del acto humano.

En el acto humano se distinguen *diversos actos*. Esto no significa que se deba imaginar un desarrollo discontinuo, ni que se quiera hacer cortes arbitrarios en la génesis de la voluntariedad. Sencillamente, quiere expresarse en términos exactos la interacción de la inteligencia y la voluntad e indicar los *tiempos* de su fecundación mutua. Desde

13. Es difícil encontrar para estas expresiones latinas, que han pasado así estereotipadas al lenguaje técnico, las rigurosamente equivalentes en castellano. Puede decirse por *uti*: el uso, el hecho de usar, el acto de usar; por *frui*: el goce, el acto de gozar de un bien. San Agustín las contrapone mostrando que el pecado consiste en gozar de lo que debiera usarse, y en usar de lo que debería ser un puro objeto de bienaventuranza, *Consensus, intentio, voluntas* serán definidas más adelante, cf. § 2.

el deseo al gozo, desde la intención a la decisión, el movimiento es único. Pero, si se da movimiento, hay progreso, progreso cuyas fases, por lo demás, son perceptibles cuando el acto emprendido queda a medio camino: hay deseos sin continuidad, intenciones ineficaces.

Fase de intención.

En cada uno de mis actos reflexivos puedo distinguir lo que es *fin* de lo que es medio. Leo estas líneas *para* realizar un designio que trasciende mi acto preciso: yo quiero conocer la doctrina. Este designio puede también estar ordenado con respecto a un designio más elevado: quiero profundizar mi cristianismo. De todas maneras obro en virtud de una razón que me anima, tengo un objetivo: un fin.

Lo que me ha impulsado es una percepción inicial, fruto de una búsqueda o de una iluminación. He descubierto este bien que es la profundidad espiritual. Este bien ha conmocionado mi deseo: lo he amado. Un cierto sentido moral, lo que tengo en mí de más recto, me ha sugerido que este bien me convenía, y la afirmación íntima de esta conveniencia ha hecho nacer en mí la intención. Desde ese momento siento en mí una complacencia por el fin percibido y deseado.

Tal es el orden de *intención*. Se refiere al fin que anima mi acción. Hemos estudiado la reacción natural y espontánea de la inteligencia y de la voluntad ante el bien. Los cuatro actos que se distinguen en el nacimiento de la intención explican su desarrollo. El movimiento voluntario comienza por un *conocimiento* (a): yo descubro la bondad de una cosa. La voluntad se dirige espontáneamente hacia ella, y este acto es en ella de tal manera natural que recibe, por antonomasia, el nombre mismo de la potencia de que dimana: es el *simple querer* (b). En su mismo nacimiento este querer es, por decirlo así, fiscalizado por un *juicio* (c). No se trata de una elección, sino de una apreciación razonable —aun si la razón está engañada o pervertida—, pues el fin me parecerá conveniente o no según el equilibrio de mis tendencias o afinidades. La sanción de este juicio confirma mi voluntad en su primer impulso: el deseo se convierte en *intención* (d), querer del fin orientado enteramente a la eficacia.

Fase de elección.

Un refrán popular afirma que «el infierno está lleno de buenas intenciones». Tal es, en efecto, la intención: no asegura por sí misma la realización. Hay que pasar de lo universal a lo particular de la acción concreta. Este tránsito se opera mediante el acto de escoger los medios, lo cual se efectúa en la elección.

En este momento mi deseo de formación espiritual se realiza en el esfuerzo de asimilar una doctrina árida. Antes de comenzar, yo tenía que decidir mi acción inmediata. Se me ofrecían diversos medios: orar, hacer un favor, detenerme para cobrar fuerzas antes de realizar un nuevo esfuerzo; pero teóricamente eran todos igual-

mente válidos en orden a mi intención. Se trataba de escoger el que me convenía en el paso presente. Puede reconocerse aquí la maduración última y la aparición del acto libre.

En esta segunda fase se distinguen cuatro actos en los que inteligencia y voluntad se reparten alternativamente la iniciativa.

Ante todo, me ha sido necesario darme cuenta de los medios, deliberar, tener, por decirlo así, *consejo* dentro de mí: acto de conocimiento (a).

Pero el dinamismo voluntario que me lleva a la acción no puede quedarse en el estado aún teórico y abstracto de esta deliberación. Todos los actos posibles ejercen, por el hecho de su vinculación al fin, una cierta atracción. Es esto tan verdadero que la lectura no se ha ganado inmediatamente mi adhesión, yo estaba dividido entre las diversas posibilidades a las cuales yo mismo había infundido esa atracción: había *consentido*. Este *consentimiento* es un movimiento voluntario que recibe su fuerza de la intención que me anima y que aplico a los medios de la realización (b).

En este estado de madurez es donde puede surgir el *juicio* querido, o el *querer* juzgado del que hemos hecho mención anteriormente. He escogido, entre todos los medios reunidos, un acto complejo, uno de cuyos aspectos es *juicio* (c) y el otro compromiso voluntario (d). En esta *elección* he decidido de manera definitiva que iba a ponerme a leer.

Considerada globalmente, la fase de elección es extremadamente compleja. En ella se efectúa el paso de lo absoluto del fin a lo relativo de los medios. El análisis de Santo Tomás que armoniza, superándolos, los de Aristóteles y San Juan Damasceno es aquí sumamente preciso. Deliberación o consejo (a), consentimiento (b), juicio práctico (c) y elección (d) ponen en evidencia las actitudes sucesivas de la inteligencia y la voluntad, aunque no siempre sean cronológicamente discernibles¹⁴. Así se designan con más precisión los momentos de una acción recíproca: el consentimiento presta a los medios reunidos en la deliberación un valor que los hace deseables e introduce el juicio práctico. El juicio electivo, animado por el consenso, prepara la elección. De este modo se ve cómo, animada por la fuerza de una intención, una deliberación abstracta viene a ser una elección concreta y viva.

Fase de ejecución.

La elección me ha determinado en cuanto a los medios. Entoaces se ha procedido a pasar al acto. Habiendo decidido leer, me he retirado a la soledad, he tomado el volumen que interesaba a mi proyecto, he realizado la serie de movimientos corporales necesarios. Todo esto era ordenado en virtud de mi elección última.

14. Hay casos en que el *medio* de realizar el fin es *único*. El consentimiento sustituye a la elección. La adhesión última al medio juzgado como óptimo es aquí la adhesión al medio *único*. Es lo que pasaría si yo no tuviese otro *medio* de realizar mi intención que estudiar teología. En tales casos la fase de elección pierde su carácter de discernimiento de los medios, pero conserva su valor esencial: la adaptación del dinamismo intencional a la realización de una acción concreta.

Contrariamente a lo que pudiera creerse, esta orden es obra de la inteligencia (a) que ordena e «imperá» inmediatamente mi acción. Algunos han visto en ello un acto de la voluntad, y hemos de reconocer que la distinción es muy delicada. En realidad el *imperium* no es más que la intimación a las potencias de la decisión tomada por la elección, es una orden: acto de la razón.

En correspondencia, la voluntad aplica esta orden a las potencias (b). Por eso cada uno de mis actos era portador de un dinamismo voluntario nacido de la intención y orientado por la elección: si yo leo actualmente es en virtud de ese mismo impulso.

La fase de ejecución presenta, por consiguiente, cuatro actos característicos: la inteligencia *imperá* (a), la voluntad mueve (b), y por influjo de esta moción las potencias intelectuales y sensibles, los miembros corporales, obran (c). Al cabo de todo este proceso se da un acto de voluntad: la *fruitio* o goce, es decir, el descanso en la posesión del fin.

A medida que voy teniendo conciencia de mi aproximación al término de mi deseo inicial, de estar en camino hacia una vida espiritual más rica, mi estudio presente goza de alguna manera esta deleitable certeza. Siendo el fin último del hombre la posesión de Dios, no alcanzará la *fruitio* perfecta sino en la consumación bienaventurada. El cumplimiento de sus deseos terrenos no es más que una imagen, clara unas veces, turbia otras, de esta suprema posesión.

Recibimos las arras de este soberano bien en los actos mismos que nos encaminan a él.

3. Observaciones acerca del acto voluntario.

El análisis de los movimientos de la inteligencia y la voluntad que dan por resultado el acto humano perfecto ha permitido descubrir en éste doce *tiempos*. Pero no vayamos a dar a estas etapas el mismo valor o a enumerarlas de manera rectilínea. El acto humano se presenta más bien como una curva en la que pueden señalarse tiempos fuertes y débiles.

Tiempos fuertes y tiempos débiles en el movimiento voluntario.

El desarrollo del acto humano está informado por un querer inicial del bien; pero este dinamismo no aflora en todas las etapas con la misma claridad.

En primer lugar, se agrupan los tres actos que se refieren inmediatamente al fin: simple volición, intención, fruición. Se ha visto que desde el primero al segundo había un progreso en la eficacia: canalización, por la conformidad con el fin conocido, de la energía voluntaria contenida en el deseo. Entre el segundo y el tercero hay toda la diferencia de potencia y acto, toda la distancia entre deseo y posesión, esperanza y gozo. En esta distancia viene a insertarse la actividad libre del hombre.

Los otros tres actos de la voluntad se refieren a los medios: consentimiento, elección, moción de las potencias. Fácilmente se ve que

la intensidad psicológica alcanza el máximo en la elección que gradúa la intensidad y orienta la corriente de la voluntariedad nacida de la intención. En el complejo de juicio práctico y elección, ahí donde entra en juego el libre albedrío, la voluntariedad aparece en su forma más típicamente humana: la libertad de elección.

Acto elícito y acto imperado.

Será fácil ahora distinguir actos elicitos e imperados. *Elicitos* son los que fluyen directamente de una potencia, del querer en nuestro caso; son, pues, los movimientos espontáneos de la afectividad espiritual ante el bien del fin o de los medios. Acabamos de ver sus formas particulares: deseo, intención, gozo; consentimiento, elección, puesta en marcha de la actividad.

Los actos *imperados* son voluntarios, pero solamente en el sentido de que son el punto de aplicación del querer. Son los actos de las potencias; inteligencia, facultades sensitivas, miembros corporales (la propia voluntad cuando sus actos son decididos y ordenados), que la eficacia voluntaria pone en movimiento impulsándolas a la acción. Se ha podido notar que la aplicación del influjo voluntario a las potencias se efectuaba después de la etapa del imperio.

Orden de intención y orden de ejecución.

Una hermosa vida es un sueño de juventud realizado en la edad madura. Acto humano perfecto es aquel en que el deseo inicial acaba en fruición beatificante, o sea, aquel en que la ejecución realiza y cumple la intención. Se dirá, por tanto, que el fin es lo primero en el orden de intención y lo último en el de ejecución. Hay en todo acto humano un tránsito de lo ideal a lo real que se efectúa en la unidad del fin perseguido. Éste es a la vez germen y fruto, anima la acción y es término de ella. Se comprende ya la importancia que va a tener el fin como criterio de apreciación moral.

Acto interno y acto externo.

Vamos a explicar el paso de lo *ideal* a lo *real*, distinguiendo en el acto humano total el acto *externo* y el acto *interno*. Interioridad y exterioridad se toman aquí con relación al querer, y queremos de esta manera oponer el acto inmanente de la intención a los actos imperados por la voluntad.

Acto interno es, en efecto, el acto que se refiere al fin. Es la intención que anima la decisión y realización, y en nombre de ella y por orden a ella yo elijo y obro.

Acto externo es el que, procediendo de esta inspiración interior del querer, ejecuta su plan y pone en obra los medios. Nótese que todo acto imperado es externo al querer: un pensamiento voluntario, una complacencia íntima, una imaginación consentida son por este concepto actos *externos*.

Como se ve, esta distinción se inspira en otras dos precedentes y resume las conclusiones del análisis psicológico en beneficio de un juicio más matizado del acto humano. Permite darse cuenta de la

distancia, inevitable y a veces abrumadora, que hay entre el medio empleado y el ideal que anima la acción, entre lo que *hago* y lo que quiero hacer. La verdadera justicia es la que puede juzgar al hombre desde dentro mismo, midiendo la intención antes que la realización. Pronto nos daremos cuenta de la importancia de este discernimiento, al tratar de apreciar la moralidad del acto humano.

VII. MORALIDAD DEL ACTO HUMANO

La justicia del pueblo, la opinión pública y la memoria de los siglos vituperan o exaltan las acciones humanas según las juzguen buenas o malas, y cada uno de nosotros, examinando interiormente su conducta, discierne en ella el bien y el mal. Sin embargo, no se puede querer más que el bien, como hemos afirmado constantemente en las páginas que preceden. ¿Cómo justificar esta nueva división? La contradicción es sólo aparente, es, en realidad, la señal de un progreso: con los términos de bien y mal entramos en el campo de la apreciación moral. Aún es menester dar cuenta de este progreso; tal será la finalidad de estos dos últimos capítulos.

1. La regla del bien y del mal.

¿Por qué mi acción es buena o mala? Si me refiero a la manera cómo la sociedad hace justicia o incluso al modo cómo yo examino íntimamente mi conducta, me sentiré inclinado a responder: por su conformidad con la ley; es bueno lo que es conforme con la regla moral.

Ahora bien, hacer de la conformidad con la regla el criterio del bien y del mal es ya adoptar una postura en moral. Efectivamente, es admitir que la bondad de la acción humana no reside en su pura espontaneidad. Nietzsche colocaba «más allá del bien y del mal» la moralidad del superhombre. Pero, al hacerlo, se salía de la moral y pretendía hacerse Dios. Más próximo a nosotros, Gide ve en la sinceridad de los deseos sucesivos el criterio de bondad de los actos que provocan. ¿Escapa a toda moral? No, pues sería fácil mostrar que la fidelidad a las sinceridades, tanto sucesivas como contradictorias, dimana todavía de un principio antecedente: lo absoluto de la sinceridad. Toda metafísica, como toda mística, entraña una concepción del hombre y de la vida. En vano, pues, intenta el moralista escapar al bien y al mal.

Es bueno lo que está en conformidad con la regla moral. Ciertamente, es verdad, y la expresión del sentido común, «obrar según la propia conciencia», formula este dato de experiencia íntima. La conciencia es la voz interior que dicta la regla del obrar¹⁵. Pero, ¿es esto

15. En la terminología filosófica moderna, el vocablo conciencia tiene un sentido muy amplio, desde la conciencia psicológica hasta la conciencia moral. Esta misma tiene un contenido muy confuso, y designa en general el sentido de la obligación, del deber, del bien o del mal (cf. el resumen de LE SENNE, en su *Traité de Morale générale*,

suficiente? Esta afirmación plantea varias cuestiones. ¿De dónde proviene esa regla? ¿Cuál es su fundamento? Sabemos que los sistemas filosóficos han dado a estas preguntas las respuestas más diversas. Todas hacen justicia a la expresión «conciencia moral», pero decir que la regla de moralidad es dictada por la conciencia no es sino rehuir la cuestión. Bajo la unidad del término se oculta una profunda divergencia de concepto.

Impresionado por la realidad del deber, Kant hacía de la ley moral un imperativo categórico que se imponía desde fuera a la conciencia. Poner la regla moral como un absoluto trascendente, dominador del hombre, no carecía de nobleza. La honorabilidad austera y digna de esta moral ha impregnado tanto más a los espíritus cuanto que coincidía con una cierta concepción de la moral cristiana. Satisfacía también así un cierto sentido del orden y la grandeza. Por eso influyó tan acusadamente en la filosofía moral del último siglo. Las diversas formas del pensamiento racionalista han llevado, más o menos conscientemente, su sello. Mas para admitir la moral kantiana o las éticas racionalistas haría falta creer en el carácter absoluto del espíritu. Un cierto espíritu cientista ha perdido esta fe. El positivismo bajo todas sus formas ha puesto en duda la trascendencia del ideal moral. Se han hecho esfuerzos por explicar la génesis de la conciencia; para unos la ley moral era la prolongación de las fuerzas biológicas, para otros producto de la presión social. Ya se sabe el éxito que conoció y sigue teniendo aún la moral sociológica de Durkheim. La conciencia moral no sería más que la expresión en cada individuo de la conciencia colectiva, y el sentido del bien y del mal sería tan sólo el sentido de la necesidad social.

La evolución desde el positivismo sociológico a las filosofías materialistas se dió inmediatamente. La moral de los estados totalitarios o del materialismo histórico no es más que un paso al límite del determinismo social. La regla del bien y del mal viene a ser ahí la voluntad del pueblo o del jefe que lo representa. El dinamismo histórico que preside la evolución de la sociedad cambia constantemente el sentido de la regla moral. Desde este momento, el hombre es aplastado por la colectividad, dominado por la historia. El yo no es más que una «ficción gramatical»¹⁶. La única regla de conciencia, como la única libertad, es vaciarse en el determinismo del acontecer.

Semejantes morales desarrollan con lógica principios nacidos del desconocimiento de lo espiritual o de la negación de Dios. Por consiguiente, no pueden más que decepcionar a quienes han percibido lo absoluto del espíritu y la autonomía del yo. La presión completamente material de la masa deja al hombre abatido por la fatalidad

Presses Universitaires de France, Paris 1946). Para Santo Tomás y los escolásticos, la conciencia no se confunde ni con la *sindéresis* ni con la *recta razón*; no es más que la *aplicación* de los primeros principios de la moralidad a los casos particulares del obrar. Este acto de *juicio práctico* es falible, y se ordena a un singular, en tanto que la regla moral es un principio objetivo, especulativo, universal, infalible. No es este sentido técnico el que nosotros empleamos aquí.

16. Ésta es la expresión con la cual, en *El cero y el infinito*, el prisionero Roubachof designa la dimensión espiritual del hombre negada por el materialismo histórico. Las últimas páginas de la obra de A. Koestler son muy sugestivas en este aspecto.

que se le impone desde fuera. Aunque sea opuesto al materialismo, Kant merece, en el fondo, el mismo reproche, pues la trascendencia impersonal del imperativo categórico hace igualmente de la ley moral un precepto externo al hombre.

El mérito de Bergson fué rehabilitar la dimensión espiritual del hombre afirmando la espontaneidad de la persona y la interioridad de la conciencia. Sin ignorar, en efecto, la *presión* social, veía en la *aspiración* la fuente superior y verdaderamente humana de la moralidad. Este espiritualismo permitía evitar tanto la obligación kantiana como el determinismo sociológico. ¿Bastaba por sí solo para fundar la regla moral? No, pues Bergson no da razón del impulso espontáneo del espíritu. Aunque es verdad que la moral es esencialmente biológica, este carácter no basta para definirla. La regla moral debe fundarse en la naturaleza, y en ese punto el esfuerzo de Bergson nos deja insatisfechos.

En cuanto al pensamiento existencialista, si bien ha percibido lo absoluto del yo, parece andar todavía en busca de la ley moral. Un pensamiento que se limita al hombre «en el mundo» o lo define como una pura elección, ¿puede conducir a una moral universal? Hay derecho a exigirselo.

Ninguna de estas morales parece satisfactoria, porque todas olvidan algún aspecto de la realidad humana. La falta es más o menos grande, pero considerar la regla moral como un dictamen externo al hombre o, a la inversa, exaltar el impulso anárquico de un yo entregado a su propia elección es desconocer igualmente la naturaleza íntima del hombre.

Estas búsquedas inquietas o tensas contrastan extrañamente con la serenidad de Sócrates que veía en la naturaleza misma del hombre el criterio de lo justo y de lo injusto. La verdadera moral es, en efecto, la que vuelve al hombre a sí mismo y le hace buscar la regla de su obrar en la fuente misma de su propia dignidad. Ahora bien, toda la excelencia del hombre está en su razón; le da su fin y su modo de ser. Luego el bien del hombre es la conclusión de su naturaleza espiritual, y la regla moral no es otra cosa que la conformidad con la razón. En una concepción tal, la «voz de la conciencia» no es repetición de preceptos impuestos o adquiridos, brota de las profundidades de la naturaleza cuya ley traduce. La moral cristiana se inscribe en la gran tradición socrática a la que vivifica con un aliento nuevo introduciendo en ella la idea de Dios.

La razón es don de Dios y reflejo del Creador en el hombre. El fundamento último de la moralidad humana es la conformidad con el orden divino.

2. La conformidad con la razón.

Desde el orden ontológico al orden moral.

La distinción moral entre el bien y el mal se funda en la naturaleza misma del hombre y de su afectividad espiritual. Apetito racional, deseo consciente del bien, la voluntad tiende necesariamente hacia

el bien que le presenta la razón. Ontológicamente, todo lo que *es bueno*, pues el ser y el bien son convertibles. En este plano el bien y el fin se identifican; desear el mal es incogitable; yo deseo todo lo que me parece *bueno*.

Pasando del orden ontológico al moral, el bien y el fin — pudiera decirse las realidades deseables — entrañan una relación nueva que introduce una diferencia básica: la que separa al bien *moral* del mal *moral*. Esta relación no es otra que la conformidad con la razón.

En efecto, decir que lo propio del hombre es obrar según el bien presentado por la razón es afirmar que lo natural para él es hacer lo que está conforme con su finalidad profunda de ser racional. Tratándose de los seres inferiores, el fin está inscrito en la naturaleza, el mal es lo que le repugna: el rayo que derriba el abeto corta su crecimiento armonioso, lo priva de su perfección de árbol acabado. Lo mismo pasa con el hombre; su finalidad está inscrita en su naturaleza espiritual; el mal consistirá para él en todo lo que repugne a esta perfección. Pero si al abeto derribado por el rayo, o al insecto aplastado en el camino, les viene el mal desde el exterior, el hombre lo introduce por sí mismo en su acción. Dotado de razón, tiene el poder de proponerse su propio bien. Esta dignidad implica un riesgo. El hombre puede, so pretexto de conseguir bienes aparentes, orientar su deseo hacia objetos contrarios a su fin último. Los vientos y las corrientes marinas arrastran impetuosamente al velero hecho a la mar. Pero no todos son igualmente favorables para el que singla hacia las Antillas; algunos le serán *contrarios*. El término de la travesía es lo que permite juzgarlos. De modo semejante, en el bien contrario al fin es donde reside el mal moral. En el orden de moralidad el mal no es, por consiguiente, pura privación, es un falso bien, una realidad positiva no conforme con la finalidad del hombre.

La regla de mis actos de hombre está, pues, inscrita en la medula de mi naturaleza racional.

Sindéresis y recta razón.

Fácilmente se echa de ver que no se trata de una serie de principios innatos. La regla moral no es un código, ni siquiera muy somero, del bien y del mal, cuyos primeros artículos llevaría en sí el hombre.

La ley de la moralidad está inscrita en el hombre como la de un organismo vivo lo está en su mismo funcionamiento. El biólogo deduce de ahí su teoría, pero el organismo la vive sin formularla. De igual manera, desde el momento en que obra, el hombre vive la ley de su naturaleza espiritual. En el orden intelectual especulativo, por ejemplo, el acto mismo de conocimiento es para mí ocasión de darme cuenta de las grandes leyes de la intelectualidad: los primeros principios. Los pongo en ejecución al contacto con los objetos, es decir, en el conocimiento del ser, y, por una concepción concomitante, puedo extraerlos intuitivamente. Así se me ofrece esta verdad primera: «lo que es, no puede al mismo tiempo y bajo el mismo

aspecto ser y no ser». De parecida manera, en el orden moral, vivo la regla de moralidad desde el momento en que realizo un acto voluntario. Puedo advertir intuitivamente, en el funcionamiento del obrar racional, los grandes principios de la moralidad. La teología tradicional llama *habitus* de los primeros principios a las virtualidades naturales de la inteligencia que permiten extraerlos intuitivamente. Designa especialmente con el nombre de *sindéresis* la posesión original de los primeros principios de la moralidad.

Yo llevo inscrita en mí la necesidad de obrar en orden a un fin digno de mí; la *sindéresis* es su traducción intelectual. Es la que me sugiere, en el ejercicio mismo, que la acción debe respetar el orden de la naturaleza, que el bien está en la fidelidad a la razón, que debo ser prudente, justo, fuerte, moderado. Es como el sentido innato de la regla moral.

La *recta razón* es la que, iluminada por la *sindéresis*, se inspira, para dirigir el obrar, en los primeros principios de la moralidad. (Se dice también que un espíritu justo es el que juzga a la luz de los primeros principios especulativos). Guardémonos, sin embargo, de concebir esta dependencia a la manera de una deducción. De los primeros principios no se deduce nada, son inmanentes a todo lo que se inspira en su verdad. La razón los hace presentes a la actividad humana, su función propia es juzgar en los distintos dominios de la moralidad a la luz de esta claridad superior. Se dice que la razón del temperante está *rectificada* frente a los bienes de los placeres sensibles porque sabe, en este plano, lo que conviene a su naturaleza de hombre. En cada dominio moral la razón recibe su rectificación de una virtud particular, y en la cumbre de este organismo virtuoso reina la prudencia, la virtud por excelencia de la *recta razón*.

El hombre virtuoso es, por tanto, el que vive habitualmente a la luz de la *sindéresis*. Su lucidez interior proviene de la fidelidad a su conciencia. «Obrar conforme a la conciencia» es seguir la inclinación secreta de la *recta razón*. Ya se ve que la noción vulgar de conciencia moral designa el sentido innato del bien de la naturaleza humana y su aplicación a la acción. Envuelve confusamente las nociones de *sindéresis* y *recta razón*.

Razón y orden divino.

Se ha dicho de la moral cristiana que hacía volver al hombre a sí mismo. El sentido cristiano de la creación lleva este aserto hasta el último límite: la moral cristiana devuelve el hombre a Dios.

Por el imperativo categórico, Kant situaba la moral «entre el cielo y la tierra» sin fundarla ni en uno, ni en otra. Tal como nosotros la hemos expuesto, la ley moral es a la vez inmanente y trascendente, íntegra por completo en el hombre porque está íntegra en Dios. En efecto, está *en* mi naturaleza, pero me es *dada* con mi naturaleza. Siendo, como ésta, obra del Creador, es, como ella, don de Dios. Si la razón es una participación de la luz de la inteligencia divina, la ley moral es una participación del conocimiento

de Dios, de Dios que contempla y dicta el orden eterno del universo. Inscrita en nuestra naturaleza, la ley moral es el reflejo en nosotros de la ley divina eterna. Por eso la belleza de la vida virtuosa proviene de su conformidad con el orden divino.

El filósofo que examina con detención la naturaleza puede sentir este valor divino. Prepara el camino al cristiano, cuya fe, con Dios mismo por guía, puede ir aún más lejos. Dios, en efecto, se ha dignado dar mucho más. Para hacernos participar más plenamente en su luz, habló. El decálogo dictado a Moisés fué un primer don hecho a su pueblo. No era todavía más que una figura de lo que habría de venir después. La ley antigua fué cumplida y llevada a su perfección cuando la palabra misma de Dios descendió hasta nosotros. Por boca de su Hijo, Dios nos ha dado la ley del amor. Los que han reconocido esta voz han recibido, con una regla de vida más precisa, un sentido más delicado del bien y del mal.

Por tanto, nada se ha trastornado en nuestra psicología, sino que en adelante todo se interpreta en un teclado traspuesto al infinito. Se ha hecho nuestra una regla moral nueva, más divina y más interior. La recta razón está iluminada por la ley, la naturaleza elevada a la sobrenaturaleza. Conocemos nuestro destino de hijos de Dios. Para el cristiano, la ley natural y la ley revelada se fusionan en la unidad de una sola regla moral. La identidad de su autor es garantía de su continuidad; el orden de la creación se prolonga y dilata en el de la caridad.

3. ¿Cómo puede ser malo el acto libre?

Ya tenemos los elementos necesarios para resolver un problema delicado: si la voluntad desea infaliblemente el bien y la recta razón propone al querer un bien conforme con la naturaleza humana, ¿cómo el hombre puede querer el mal? En otros términos, ¿cómo se explica la caída o el primer pecado del hombre virtuoso? Ése es el problema del mal del acto voluntario.

Planteamiento del problema.

En los seres privados de razón es fácil dar cuenta del mal de la acción; tiene su origen en el mal del ser que obra. El mal es una privación, y una privación en la causa da lugar a otra en el efecto: atacado de laringitis, yo cantaré detestablemente.

Pero la cuestión es más compleja cuando se trata del acto voluntario y libre. Se acudiría de nuevo al principio invocado: el mal de la acción tiene su origen en el mal del agente; pero su aplicación es más difícil.

Puesto que se trata de un acto voluntario y libre, el defecto advertido en el agente deberá también ser voluntario y libre. Suponer lo contrario sería, negando la libertad del agente, suprimir la libertad de elección y, por tanto, salirse del problema. No se consideran libres los actos de quienes tienen la voluntad tarada o los impuestos por violencia.

Por otra parte, ese defecto voluntario y libre que afecta a la voluntad, causa del mal, no puede ser un mal moral. Si lo fuera, el defecto de la voluntad sería ya un acto libre malo del que habría que dar cuenta. Nos remontaríamos así indefinidamente de acto malo en acto malo y no explicaríamos nada.

La cuestión, pues, es exactamente ésta: ¿cómo el defecto que da origen al mal voluntario puede ser voluntario sin ser un mal?

Referencia a la regla moral.

Lo que hemos dicho acerca de la regla moral y de su inmanencia en la acción misma nos proporcionará la solución. La fuente del mal del acto libre es una deficiencia libre anterior a la elección: la no consideración de la regla moral. Fué Santo Tomás de Aquino quien primero determinó esta respuesta. Proponía, para ilustrarla, el ejemplo del artífice y su regla. El carpintero dispone de una regla para trazar líneas sobre la madera. Si prescinde del empleo de esta regla, las líneas que traza ya no son rectas. Esta deficiencia del trazado se explica por otra previa: el olvido o descuido de la regla. Sucede lo mismo en la acción humana. La regulación viene de la recta razón, el hombre es libre para adaptarse a ella, pero yerra cuando no se adapta.

Así, en el momento en que, a pesar de la prescripción médica y de las resoluciones antecedentes, acepto el cigarrillo que me ofrecen, obro sin considerar la regla. Por la precipitación que la pasión origina, o por la inercia de mi querer, descuido, antes de elegir, referirme a la razón que debiera medir mi acto. Ahí está el defecto que origina el mal. El pecado no está en esta «no referencia», está en el hecho de obrar sin referirme. Su causa está en esa deficiencia previa.

Se responde así a las condiciones que se habían exigido. Esta deficiencia es *libre* y no es un *mal*. Que sea libre se debe a la naturaleza misma de la voluntad que tiene, como hemos visto, la iniciativa de su ejercicio. Pero esta deficiencia libre no es un mal, porque no se exige a la voluntad el considerar siempre la regla. Solamente se le exige no obrar en contradicción con ella.

Inscrita en el corazón de la naturaleza, la regla moral es el signo y condición de la dignidad del hombre.

VIII. MEDIDA DE LA MORALIDAD

Habiendo precisado la naturaleza de la regla moral, veamos cómo se aplica al calificar la acción humana.

1. Fuentes del bien y del mal.

Considerada como desarrollo de las virtualidades del ser de que dimana, la acción tiene una consistencia que la sitúa en el universo:

es ser. Posee, pues, la bondad inherente al ser, bondad y excelencia ontológica que será proporcional a su perfección.

Pero toda acción requiere, para ser perfecta, un conjunto de condiciones. La integridad de su realización es la que hará decir de un aparato que funciona bien o de un organismo que reacciona bien. Se dirá en el mismo sentido de un deportista que juega bien, de un abogado que pleitea bien, si sus actos ofrecen una cierta plenitud requerida. Jugar al fútbol supone un *objeto* determinado, delimitado por las reglas del juego. La actividad del jugador está animada por un *fin*: ganar el partido que se juega en el campo. El juego supone finalmente determinadas *circunstancias*, elementos accidentales que pueden aumentar o disminuir su perfección: para el juego del futbolista no será indiferente saber si estaba calzado convenientemente, si el terreno estaba seco o cenagoso, si el equipo estaba completo. El objeto, las circunstancias, el fin son los componentes de la acción completa. Por ellas se miden la perfección o los defectos. Por ellas pueden filtrarse las debilidades que harán la acción deficiente.

Pero hasta aquí se ha tratado tan sólo de la excelencia ontológica. Se ha considerado la acción humana independientemente de su finalidad profunda, es decir, en su sola plenitud de ser físico. En realidad la acción del hombre entra de lleno en el orden moral. Comparados con la regla immanente de la razón, los elementos componentes de la acción humana van a ser las fuentes de su moralidad.

El objeto.

Un movimiento se determina, en primer lugar, por su término. El objeto es el término del querer. Luego el acto será bueno o malo según la adecuación del objeto querido con la regla moral. Querer lo que está objetivamente prohibido por la regla fundada en la razón, como murmurar, robar, etc., es una acción mala. Una apreciación todavía más fina me hará rechazar como mal o como bien menor todo lo que repugna a mi finalidad profunda y a mi vocación personal: en el momento de leer estas líneas, la lectura de un poema o una actividad más fácil sería acaso una falta con respecto a mi ideal.

Las circunstancias.

Por otra parte, todo acto aparece entre un conjunto de condiciones de persona, lugar, tiempo y modo. Estas relaciones accidentales que afectan desde fuera a la acción humana son sus circunstancias. Aristóteles enumeró ocho. He aquí, en orden, las preguntas que las revelan. En primer lugar, las que afectan al acto mismo. *¿Dónde?*, *¿cuándo?*, circunstancias de lugar y de tiempo. *¿Cómo?*, la manera de obrar. Después la concerniente al efecto de la acción: *¿qué se hace? (quid)*. Por último, las que se refieren a las causas: el agente principal: *¿quién?*; la causa final: *¿para qué?*; el medio empleado: *¿con qué medios?*, y la materia que ha sufrido la acción: *¿con respecto a qué?* La no conformidad de las circunstancias con la regla moral será una fuente de malicia para el acto afectado

por ellas, puesto que ellas pueden mantener también una relación especial con la razón. Esto es evidente en el caso en que una circunstancia viene a ser objeto del querer. Trabajar en domingo es un acto cuya malicia puede estar íntegramente en la circunstancia de tiempo. Por lo demás, en toda ocasión la acción humana reviste, por razón de las circunstancias indebidas, una malicia nueva. En período de hambre, el tráfico ilícito, siempre prohibido, está agravado por la circunstancia de tiempo. La ofensa a un superior en público, con injuria, es tanto más censurable cuanto que se acumula la malicia nacida de las circunstancias de persona, lugar y medio.

El fin.

De todas las fuentes de moralidad, el fin es, como puede suponerse, el más importante. Principio y término del querer, el fin informa la acción. Comunica su propia rectitud o desviación a los actos que inspira. Se dirá también que es el *objeto* de la intención y del deseo, y se le aplicará lo que hemos dicho más arriba acerca del objeto en general, a saber, que su bondad o malicia condicionan la bondad del querer. El fin es, en cierto modo, un *sobre-objeto* que se encara con el acto interior, y que yo persigo a través y por encima de los objetos inmediatos. El mismo acto de estudiar puede revestir diferentes valores según el fin que me anima: cultura desinteresada, preparación de una carrera, deber de profesión, ambición más o menos legítima, interés sórdido. El acuerdo o desacuerdo de estos fines particulares con mi fin último de hombre racional y de hijo de Dios es la fuente por excelencia de la bondad o malicia de mi actividad.

2. Moral de intención y moral de eficiencia.

La intención se refiere al fin. ¿Puede concluirse que la calificación del acto humano es determinada por la de la intención? Todo el problema está en medir las relaciones del acto interior con el querer. Esta medida es delicada. Es menester detenerse en ella.

Acto interno y acto externo.

Más arriba los hemos definido comparando sus objetos. Yo estudio la teología para conocer mejor mi condición de cristiano. El acto interior encara el fin, es mi deseo de conocer. El acto externo es el que se ejecuta después de la decisión: yo estudio. Encara el acto concreto o el fin inmediato ¹⁷.

Consideramos aisladamente estos dos actos o, mejor, estos dos aspectos del acto humano, y para apreciar su valor moral nos

17. En el desarrollo mismo del acto interior se observará una dicotomía entre el acto de intención y el de elección. No vamos a insistir aquí en ella. La bondad y malicia recíprocas de estos dos actos interiores se miden por reglas semejantes a las que comparan el acto interno y el externo. Respecto a la intención, la elección está ya, en efecto, orientada al exterior, puesto que se refiere a los medios.

servimos de un criterio diferente. La bondad o malicia del querer dimanar del objeto. La calificación moral del acto interno proviene, pues, de su objeto, el fin. La del acto exterior depende de la apreciación objetiva de la acción y de sus circunstancias, de lo que se llama propiamente objeto del acto. En sí, hacer limosna es un acto bueno; robar al prójimo es un acto malo. El mismo acto puede, por tanto, considerarse en cuanto *querido* —o sea, en cuanto llevado por la corriente de una intención—, y en cuanto *tal*, es decir, tal como aparece objetivamente. ¿Cómo se conjugan entre sí estos dos criterios de apreciación?

Sus interferencias son ricas en casuística. Aquí no se darán más que los grandes principios que deben guiar al juicio en esta materia.

En el orden del obrar, el fin es lo primero. Los actos externos son ejecutados bajo su impulso. Luego la intención es la que lleva en germen la bondad o malicia del acto completo. Basta que ella sea antecedente. Hacer limosna por vanagloria es un acto viciado por la intención que lo suscita. Hacer limosna por caridad reviste, por el contrario, una doble excelencia, el objeto bueno es puesto al servicio de un fin bueno.

Así el acto externo bueno lo es doblemente si la intención es buena; en cambio, es corrompido por la intención mala. La solución no es simétrica por lo que se refiere al acto externo malo, pues el bien es más exigente que el mal. Basta un ligero defecto para destruir su integridad. Si la intención mala agrava con su malicia el acto externo malo —así, el acto de robar para procurarse los medios de hacer el mal—, la intención buena, en cambio, no basta para sanar un acto externo malo en sí mismo. Piense lo que quiera la opinión común, el fin no justifica los medios.

En un mundo donde los medios de obrar son muchas veces adulterados, una multitud de problemas morales nacen del conflicto que opone intenciones generosas a actos exteriores dudosos. El aborto terapéutico, la extirpación del cáncer del útero grávido, etc., plantean a los médicos problemas de este género. Su solución pide una visión clara de las exigencias de la ley natural así como del orden de medios y fines.

Intención y ejecución.

Así pues, la bondad del querer no repara la malicia del acto externo; todo lo más que podrá decirse será que éste recibe de aquélla alguna excusa. Esto bastaría para justificar a la moral cristiana de la acusación que se le hace algunas veces de ser una *moral de la intención*.

Esta acusación tiene, sin embargo, algún fundamento, y el cristiano no buscará de ningún modo disculparse. Pedirá solamente que se vaya al fondo de su pensamiento y que no se reduzca la moral de la intención a una moral de la veleidad.

Sentar la primacía de la intención no quiere decir que la intención baste. El destino normal de una intención es realizarse. En el movi-

miento voluntario la intención es un germen, está enriquecida con todo el dinamismo; pero toda la realidad está en el fruto. El querer no tiene descanso más que en el término. El gozo perfecto es el del acto realizado.

No siendo lo que se *hace* sino la expresión de lo que se quiere, y, en definitiva, de lo que se *es*, la medida auténtica de un hombre es la que alcanza su persona. Si esta medida escapa al juicio de la justicia humana, no se sustrae al de Dios. Éste, que «escudriña las entrañas y los corazones», conoce nuestros deseos más secretos.

Repercusión psicológica del acto externo.

Cuando decimos que el acto externo no añade moralmente nada al interno, suponemos en abstracto que la intención *sigue idéntica*. Importa, sin embargo, distinguir el análisis moral del análisis psicológico. Concretamente, en el juego psicológico de la acción, el querer es modificado por el acto exterior. La ejecución repercute en la intención. Puede suceder, por ejemplo, que sean necesarios muchos actos exteriores para dar término a la realización, es preciso dedicarse a ella varias veces. El número de actos entraña el querer de una nueva manera. Por otra parte, no puede negarse que la consumación del acto voluntario aumenta el querer interno en *extensión*. La aplicación de la intención a elecciones particulares y a empeños eficaces confirma su propósito inicial. Finalmente, la *intensidad* misma de ciertos actos externos no se da sin una conmoción de la voluntad que encuentra más deleite o fervor en el obrar. Así el fuego del combate excita el ardor de los soldados, la energía exigida por la ejecución de una decisión robustece la firmeza de la resolución. Por el sesgo de su repercusión psicológica, el número, la extensión y la intensidad de los actos externos tienen, pues, una influencia *indirecta* sobre la moralidad de la intención. Pero esta indicación no hace, en el fondo, más que *subrayar* la prioridad *moral* del acto interno.

Las consecuencias de nuestros actos.

Comparar intención y eficiencia plantea una última cuestión relativa a los efectos del acto externo. ¿En qué medida la bondad o malicia de éste es modificada por sus consecuencias?

Los principios enunciados y empleados más arriba dan una fácil respuesta. Por una parte, el criterio objetivo del valor moral de los efectos será su conformidad con el orden racional. Por otra, para que los efectos tengan un valor moral y puedan calificar al acto exterior necesitan entrar en el dominio de la voluntariedad. Bien y mal moral suponen, en efecto, la voluntariedad. La bondad o malicia de los efectos calificarán, por tanto, el acto exterior en la medida en que hayan sido *premeditados* y *queridos* con él.

Esto es evidente en todos aquellos casos en que el acto exterior se pone conscientemente como causa. Pero hay casos en que el autor de un acto no ha reflexionado en los efectos posibles. ¿Le son imputables moralmente? Se distinguirán los casos siguiendo la vinculación más o menos necesaria con su causa.

Cuando las consecuencias son cuasi naturales o siguen inevitablemente a un acto, es evidente que, queridas explícitamente o no, fluyen del querer que ha puesto su causa. Es, por ejemplo, el caso del borracho que conoce por experiencia los actos ridículos que le inspira el estado de embriaguez. Aunque no los quiera explícitamente, provoca en el acto de beber excesivamente los efectos nefastos que serán su consecuencia.

En otros casos los efectos no son previsibles. No previstos, y, por lo tanto, no queridos, no tendrán ninguna influencia sobre el valor moral del acto externo. Es el caso del cazador que mata accidentalmente a un hombre en el bosque que suponía desierto. No se le puede imputar la desgraciada consecuencia de su disparo, pues no era previsible. Fácilmente se ve que desde lo previsible hasta lo no previsible la gama puede tener infinitos grados. Muchas cuestiones de casuística se plantearán en torno a esta voluntariedad *in causa*. Los principios aquí recordados inspirarán sus soluciones.

IX. EL MÉRITO DE LA ACCIÓN HUMANA

Hemos visto que la moralidad consistía en la calificación de la acción humana. Según la relación de ésta con la regla moral, armonía o disonancia, será considerada recta o pecaminosa, digna de alabanza o reprobación. Por aquí se puede calcular el valor intrínseco del acto considerado en sí mismo; pero todo acto humano tiene una repercusión sobre otro y, más profundamente todavía, se inserta en un orden universal. Por este título entraña relaciones de justicia y adquiere derecho a una retribución. La medida del *mérito* es la de la retribución.

1. Mérito y bienaventuranza.

La retribución de la acción humana, ¿no consistirá en la bienaventuranza misma? Se ha dicho que la acción era, para el hombre, el medio de conquistar esta última. Parece, pues, que su adquisición o pérdida serán la sanción de nuestros actos según sean buenos o malos.

Alguna concepción de la bienaventuranza daría pie para pensar de esta manera. Se observa que el hombre se vuelve instintivamente hacia el interior de sí mismo para encontrar ahí una justa sanción de sus actos. Hay un gozo secreto en obrar conforme al orden racional. Muchos filósofos paganos vivieron de esta intuición. Más cerca de nosotros, las morales racionalistas, y las morales de los valores viven todavía de ella. La felicidad consiste en la práctica de la virtud, concibiéndose ésta como una ordenación de las potencias del hombre según la razón. Para estas morales de la «interioridad», la acción buena es beatificante en la medida en que realiza al hombre perfecto, en que hace reinar en él el orden de la razón. El hombre per-

fectamente rectificado, aquel cuyas potencias se han establecido en un equilibrio racional, posee las condiciones de la felicidad. Esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando afirma la identidad de felicidad y virtud. Según esta perspectiva, la sanción de nuestros actos morales está en la calidad misma del ser que ellas edifican; nuestros actos modelan, en efecto, con su huellas, la efigie de nuestro ser moral, llevan en sí su recompensa o castigo, según nos hagan virtuosos o viciosos.

Hay que reconocer la parte de verdad que implica esta posición de la moral. Encontramos efectivamente en ella una observación muy profunda: la felicidad está en la conformidad con la razón, y hay afinidad entre el acto bueno y la bienaventuranza. Lejos de desmentir este optimismo, el pensamiento cristiano dará su formulación perfecta y su fundamento. Pero tal como las filosofías paganas o las morales sin Dios lo viven, este optimismo es extrañamente contradictorio. Se afirma una relación íntima entre el acto bueno y la felicidad, desarrollo del hombre virtuoso; pero no se pueden cerrar los ojos al carácter precario de esta bienaventuranza: es limitada, difícil y rara.

Limitada, porque, si se trata del desarrollo del hombre, se realiza en los estrechos límites de esta tierra. Aristóteles anhelaba como un ideal superior la contemplación de lo eterno, pero reconocía que las posibilidades de conseguirlo eran mínimas.

Difícil de alcanzar, pues el camino que conduce a la virtud se hace duro y escabroso por la insuficiencia del hombre, su lentitud, su flaqueza y su condición corporal. Está sembrado de múltiples obstáculos puestos por el mundo exterior, por la materia, por los demás hombres. ¿Podría ser feliz un hombre si solamente él fuera a serlo? La felicidad de cada uno requiere que todos los miembros integrados en el orden total sean también virtuosos.

Estas dificultades hacen la virtud muy rara y muy rara también la felicidad perfecta.

Esa bienaventuranza es, pues, tristemente precaria, y las morales a que nos referimos no pueden silenciar este fracaso. ¿Qué viene a ser en este caso la retribución? Estas morales filosóficas ignoran el mérito. Si el mérito tuviera algún sentido para ellas, consistiría en la capitalización de los actos buenos que realiza la virtud: cada acto inscrito en el ser que lo ejecuta tiene su propio valor y hace más fáciles los actos siguientes. Mas el carácter frágil de la bienaventuranza despoja a los actos de todo valor de garantía cierta de una felicidad futura. Por eso la sanción inmediata de cada obligación es su bondad o malicia. La felicidad no es ya un término hacia el cual se tiende y cuyo mérito es germen y promesa; consiste en la conformidad con la regla interior, con la razón, con el espíritu, con el universo. Hay en esta actitud moral una grandeza fría y austera, una suficiencia trágicamente cerrada a Dios. De ella han nacido tipos ejemplares de humanidad, desinteresados, estoicos, sosegados incluso; pero su tristeza y resignación difícilmente se ocultan a quien conoce la alegría cristiana.

Para escapar a estas insuficiencias es necesario romper el círculo de las morales cerradas sobre el hombre. La fe en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios, de la cual se beneficia en particular la filosofía cristiana, permite esta liberación. También la moral cristiana afirma el valor beatificante de la actividad conforme con la razón, pero rebasa los límites humanos de esta percepción filosófica. *Credo in Christum qui iudicaturus est vivos et mortuos... Credo in vitam aeternam.* La fe nos da certeza de que la bienaventuranza es posible y de que existe un «otro», trascendente al tiempo y presente a su criatura. Desde ahora una realidad moral nueva viene a salvar la distancia entre el acto bueno y la felicidad: el mérito. La bienaventuranza está ya presente en el corazón del acto bueno; por el mérito, la calificación moral de nuestros actos es una prenda de la posesión de la felicidad.

2. Fundamento y naturaleza del mérito.

Intentemos precisar el origen y naturaleza de este nuevo valor moral. El mérito proviene de una consideración del acto humano desde el punto de vista de la retribución. Esto nos introduce en el campo de las relaciones con los demás, dominio propio de la justicia.

El mérito supone, en efecto, la *alteridad* y la *integración en un orden*. Los actos que nosotros ejecutamos tienen repercusión en el universo, atañen a los otros hombres, favorecen o estorban el legítimo desarrollo de su propia persona. No se puede abstraer el hombre de este contexto social. Aun cuando se refugie en la soledad, el hombre es miembro de la comunidad humana, debe responder de sus actos ante ella; esto no puede evitarlo su opción por el aislamiento. Por lo demás, muchas veces comunidades más reducidas encierran al hombre en sus códigos y obligaciones con mallas más o menos estrechas; uno es francés, soldado, está sindicado, es escultista, miembro de un club... El hecho de ser favorable o nocivo respecto a ese otro que vive junto a mí, me hace acreedor o deudor en el equilibrio del conjunto. Y esto por un doble título. Respecto a los miembros que encuentro individualmente, y también por orden al todo que ellos constituyen. El hecho de perjudicar o favorecer a un miembro —aunque ese miembro sea yo mismo— repercute indirectamente en la comunidad entera; y recíprocamente, el bien o el mal causado al conjunto redundan en cada uno de los miembros.

El mérito es precisamente la sanción del bien y del mal que mis actos han proporcionado a estas dos formas de *otro*. Proviene de las relaciones que me ligan a cada uno de mis hermanos y a su comunidad. Parte de un todo, yo estoy a merced de las reacciones de las otras partes y de su conjunto. El mérito es su retribución conforme a la justicia.

Las consideraciones que preceden se aplican inmediatamente a la justicia humana, cuyas sanciones fundamentan. La recompensa y

el castigo son para la sociedad los medios de reconocer el mérito y el demérito. Pero la experiencia nos enseña lo insuficientes que resultan las sanciones sociales. La justicia humana está doblemente limitada. En primer lugar, no puede apreciar la verdadera virtud. Su sentencia es susceptible de error, pues el valor real de los actos se le escapa; se ha visto ya que no podía penetrar el secreto de la intención. En segundo lugar, es incapaz de dar una recompensa que pueda ser suficiente para la felicidad del hombre. Externa a la realidad profunda de la acción humana, lo mismo en su medida que en su retribución, la justicia social no agota la verdadera justicia, y deja al hombre insatisfecho.

3. Mérito y orden divino.

Una medida equitativa del mérito supone, por consiguiente, un *otro* cuyo juicio no sea susceptible de error, que penetre las profundidades del corazón, que abarque con una sola mirada el orden total del universo donde se inserta la acción del hombre, y, finalmente, cuya retribución trascienda el tiempo sin verse limitada por los azares de la vida terrena.

Para encontrar la valuación perfecta del mérito es, pues, necesario remontarse al otro divino.

Fundamento del mérito en Dios.

Se ha visto que el mérito suponía alteridad e integración en un orden. El fundamento de la retribución en Dios puede analizarse desde este doble punto de vista: Dios es a la vez el otro por excelencia y el principio del orden universal. Fin último del hombre ante todo, Dios es, en su trascendencia, el otro al cual deben referirse todos nuestros actos. Él es la regla suprema del querer. Bondad y malicia morales no designan otra cosa que rectitud o desviación con respecto a esta regla divina. Mis actos son buenos o malos según sean homenaje o desprecio del bien divino. ¿Quién mejor que Dios mismo podrá juzgar el honor y la ofensa que se le hacen?

Por otra parte, Dios gobierna el conjunto de los seres, y especialmente el mundo de los seres espirituales. Siendo creador, es autor del orden del universo. Siendo providencia, cuida del bien común del todo. Aprecia, por lo tanto, en su justa medida la proyección de nuestros actos sobre el bien del conjunto.

Mérito y orden divino natural.

Así, el fundamento último del mérito es el juicio de Dios «que da a cada uno según sus obras». Nadie se engañe aquí por la apariencia de heterogeneidad y exterioridad de la retribución divina. A veces los defensores de las morales de la interioridad echan en cara a los creyentes la debilidad y la quiebra que representa este recurso al otro y esta necesidad de recompensa. Su humanismo encuentra en la fidelidad a la razón o al orden universal la única sanción digna de las exigencias de la conciencia. Según ellos, Dios es para

el creyente un bienhechor o un guardia civil, y el mérito no es más que un testimonio extrínseco de satisfacción.

Una concepción tal sería un triste envilecimiento de la moral cristiana. Si en su trascendencia Dios es el otro por excelencia, es también el inmanente perfecto, presente en el corazón de su criatura. El orden de la razón, en el que algunos ven justamente el fundamento de la moral, se apoya en Dios mismo. La conformidad con la razón no es más que la conformidad con el orden divino. Realizar en sí el perfecto equilibrio virtuoso, jerarquizar los deseos y tendencias y asegurar en sí el reinado de la razón es introducir el reino de Dios.

Para el que cree en Dios la bienaventuranza es la consumación del orden divino, orden cuyo realizador es Dios mismo. Las afirmaciones iniciales de las morales de la interioridad permanecen, pero adquieren una profundidad nueva, alcanzan por fin su plena verdad. Es ya posible afirmar que los actos capitalizan de algún modo su bondad. Esta suma se efectúa siempre, aunque en la tierra no acabe en una perfección humana, pues todos nuestros actos están presentes a la memoria de Dios en la eternidad. El mérito no es, por consiguiente, *ante todo* una recompensa añadida desde fuera. No es perseguido como tal. Es una retribución inmanente que consiste en el valor del acto mismo, pero es, además, promesa de una retribución trascendente, porque el valor moral lo mide Dios. Dios es inmanente y trascendente al tiempo. Por eso el mérito es garantía de la realización del orden postulado por el acto bueno.

Por lo que se refiere a saber si el hombre ha podido, por sus solas fuerzas, conocer en toda su plenitud el orden divino al cual aspira naturalmente, la respuesta es decepcionante. La historia muestra que el hombre sólo de una manera muy vaga ha sentido la bienaventuranza natural, incluso cuando tenía sentido de lo divino. Ha descubierto las relaciones del hombre con Dios, pero ha ignorado las de Dios con el hombre. Muy pocos han llegado al conocimiento del Dios personal. Los filósofos no han osado esperarlo o no lo han creído posible. El propio Israel sólo muy lentamente despertó a la conciencia de la inmortalidad. En tales condiciones, el mérito queda como algo extrínseco a la acción humana: se buscan los favores de los dioses, se pide a Yahvé la justa compensación de los males sufridos.

El mérito sobrenatural, promesa de la gloria.

De hecho es el orden sobrenatural el que realiza perfectamente la armonía de los actos del hombre y su fin último. Incluso a la luz de esta realización perfecta, que excede infinitamente la razón humana, hemos podido reflexionar sobre la condición oscura del mérito en la bienaventuranza natural.

El mérito sobrenatural es prenda de la vida divina. Cristo Jesús es quien ha venido a revelar a los hombres su vocación sublime a la vida eterna, y a darles los medios de responder a ella. Estamos llamados a participar de la bienaventuranza misma de Dios, a verle

cara a cara, a conocerlo y amarlo como Él se conoce y ama. Tal es la revelación del orden divino perfecto.

Esta vida eterna ya está comenzada, pues la gracia es en nosotros el germen de la gloria. Desde ahora el mérito alcanza su verdadera dimensión, la interioridad de la vida eterna asegura la coherencia perfecta de nuestros actos con la bienaventuranza que ellos preparan, coherencia que sería imposible sin la gracia.

Siempre sigue siendo verdad que los actos buenos encuentran su sanción inmediata en el ser virtuoso que edifican, pero lo que en nosotros modelan es la imagen misma de Dios. Habilitan poco a poco nuestro ser entero para la posesión beatificante, construyendo desde ahora nuestro ser de gloria.

En el mérito sobrenatural poseemos las arras de nuestra bienaventuranza.

CONCLUSIÓN

«Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío» (Eccli 15, 14).

Con la condición de criatura, el hombre ha recibido de Dios el don de una extraña dignidad, don magnífico y peligroso a la vez. El retorno a Dios, que los seres inferiores efectúan en la pasividad de un determinismo, se realiza en él por un discernimiento consciente. Si es verdad que está, como todos los seres, bajo la dependencia del Creador, le es preciso reconocer su soberano bien y tender libremente hacia él. El destino del hombre es elegir, persistir en su elección, elaborar a todo lo largo de su vida, en la multiplicidad de sus actos, lo absoluto de una opción que puede plantearse nuevamente en cada instante. La libertad es para el hombre el medio propio de realizar en el universo el orden querido por Dios.

Pero «ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno escoja le será dado» (Eccli 15, 16). El hombre tiene, en efecto, el formidable privilegio de disponer de la moción divina hasta el punto de poder, si es infiel a ella, perderla en la nada. El pecado — la nada en este mundo que fué creado para el bien — es una infidelidad y una renuncia. Una infidelidad a la luz que Dios depositó en nosotros, un abandono al dominio que nos ha entregado sobre nuestro querer. El pecado es el fruto de un dinamismo infundido por Dios, pero que la criatura malgastó en lugar de hacerlo retornar a su principio. De nosotros depende que Dios sea alfa y omega de nuestros actos humanos como lo es de todas las cosas.

El cristiano sabe que halla en Dios mismo la fuerza y la luz para retornar a Él sin vértigo ni desviación. La experiencia cristiana vive de esta certidumbre. En el oficio de Pretiosa, que señala cada mañana el comienzo del trabajo, la Iglesia ofrece a Dios las obras del día suplicándole que sea su principio y su término:

«Te rogamos, Señor, que prevengas nuestras acciones con tu inspiración y las acompañes con tu ayuda, para que todas nuestras

obras comiencen siempre por ti, y por ti se acaben. Por Cristo nuestro Señor»¹⁸.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

He aquí un breve resumen de las cuestiones que todavía debiéramos tratar o profundizar.

A propósito de la naturaleza de la voluntariedad.

1. *El inconsciente de los psicoanalistas y la voluntariedad.*

Si, como sostiene Freud, los actos maquinales y automáticos, los actos frustrados o perturbados, son reveladores de un psiquismo más profundo, puede preguntarse en qué medida su autor está comprometido espiritualmente en ellos. Este enfoque corresponde a una crítica más vasta de los presupuestos del freudismo. La cuestión es, en efecto, saber cuáles son las relaciones del alma espiritual con el psiquismo inferior de los complejos y tendencias. Esto pertenece al tratado de las pasiones, cuyos materiales ha enriquecido y cuyas dimensiones ha ensanchado, indiscutiblemente, el psicoanálisis (cf. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol., Desclée De Brouwer, París 1936).

2. *La acción voluntaria y el determinismo biológico.*

Hemos visto que el libre albedrío brota de la persona. Esta persona es un todo, alma y cuerpo. ¿En qué medida escapa el hombre al determinismo que el médico descubre en los ritmos y movimientos del cuerpo? Ciertamente que el espíritu es el que tiene la iniciativa en el compuesto, pero podemos preguntar en qué condiciones podrá liberarse y dominar estas tendencias inferiores contrarias la voluntad espiritual de un hombre sujeto a un fuerte determinismo corporal (herencia, patología, hábitos, etc.).

3. *La acción voluntaria ante la propaganda.*

La presentación de la verdad a las multitudes es un medio moderno de violencia. Parece que la acción del hombre sacudido por una intensa propaganda no es ya perfectamente voluntaria; falta en ella, efectivamente, un conocimiento objetivo del fin que persigue. Esto plantea el problema de la moralidad de la propaganda como medio de enseñar a las masas y arrebatar su acción eficaz. ¿Deben condenarse en política los procedimientos que, con fines justos, suelen servirse de los resultados de la psicología de las masas?

A propósito de la libertad.

Un problema incesantemente renovado se plantea a propósito del libre albedrío, el de la predestinación. Ha suscitado grandes controversias en el pensamiento cristiano a lo largo de la historia: Agustín y los pelagianos, Lutero y el autoarbitrio, tomismo y molinismo, bayanismo y jansenismo. La solución se encuentra a la vez en el tratado de Dios y en el de la gracia, pues la cuestión se desenvuelve principalmente en torno al misterio del querer divino de la salvación.

18. *Actiones nostras quaesumus, Domine, aspirando praevieni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur, per Christum Dominum nostrum.*

La solución debe apoyarse en una metafísica del querer y de la moción divinos (cf. supra, cap. IV, § 2). La bibliografía acerca del tema es muy abundante; citemos solamente, además de los artículos de diccionario: GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación de los santos y la gracia*, Buenos Aires 1946.

En torno a la obligación moral y la conciencia.

No hemos tratado un problema de gran importancia práctica: ¿obliga la conciencia errónea? La respuesta pone en juego los elementos suministrados por el tratado de los actos humanos.

1. La conciencia es el juicio relativo a los casos singulares de la acción. Aplica la ley moral, pero en esta aplicación puede caer en error.

2. Debe obedecerse a la conciencia errónea. La conciencia, aunque se engañe, me dicta la ley. Hay que seguir a la razón aunque sea errónea. Lo que me juzga no es la materialidad del hecho, sino el valor que le da mi querer (cf. cap. VIII, § 2, la moral de la intención).

3. Esto no implica que la voluntad que obra mal por error sea siempre buena. Todo dependerá en definitiva de las características del error, voluntario o involuntario, vencible o invencible (cf. cap. III, § 2, relaciones entre involuntariedad e ignorancia).

La comparación de los estados de conciencia, recta, dudosa, cierta, y de la obligación moral pertenece al tratado de la prudencia (cuestión del probabilismo).

Sobre la libertad espiritual.

Se podrá, en fin, reflexionar sobre la libertad cristiana. ¿Qué significa la libertad espiritual con relación a la libertad metafísica? La libertad cristiana es una libertad exenta de esclavitud. El cristiano goza, en el Espíritu Santo, de un dinamismo nuevo: la fe es principio de lucidez, la gracia, de dominio de sí, el amor es don de sí.

A propósito de las fases del acto humano.

Tal vez no sea inútil recapitular aquí lo que hemos dicho acerca de las diferentes categorías de actos que pueden señalarse y clasificarse en el «acto humano» perfecto.

- I. Actos que se refieren al *fin* (A. Fase de intención). Distinguiamos ahí:
 - a) Un acto de inteligencia: idea general, que se encuentra en todo hombre, de un bien capaz de perfeccionarnos.
 - b) Un amor (acto de voluntad) de complacencia hacia este bien general.
 - c) Un acto de inteligencia, que es un juicio que viene a concluir en la determinación del deber moral.
 - d) Un acto de voluntad, eficaz, de ese bien: es la *intención moral* (esta intención va a hacer del acto un acto meritorio o un pecado).
- II. Actos que se refieren a los *medios*.
 - B. Fase de elección.
 - a) Acto de inteligencia: búsqueda de los medios de realizar la intención moral: es la *encuesta* o *consejo*.
 - b) Acto de voluntad que aprueba tales o cuales medios: es el *consentimiento*.
 - c) Acto del *juicio práctico*: se juzga del medio más propio para conseguir el fin querido en la intención moral.
 - d) Acto de voluntad que se decide por un medio: *elección* eficaz.

- C Fase de ejecución.
- a) La inteligencia decreta emplear ese medio: *orden* o *imperio*.
 - b) La voluntad aplica a su acto propio las facultades aptas para realizarlo: *utilización* (o *usus activus*).
 - c) A que corresponde la *ejecución* mediante esas facultades del acto moral decretado. Es el *acto imperado* (o *usus passivus*).
- III. Actos respecto del fin (D. Fase de posesión).
- d) Gozo de «la voluntad», fruto de la consumación normal del acto humano. Es la *frucción*, que es gozo y descanso.

PRINCIPIOS Y DEFINICIONES

Reuniremos aquí algunas definiciones y principios fundamentales de la moral de Santo Tomás de Aquino (I-II).

1. Algunos grandes principios de teología moral:

— *Obiectum voluntatis est finis et bonum* (q. 1, art. 1, c.): El objeto de la voluntad es el fin y el bien.

— *Natura dicitur quandoque principium intrinsecum in rebus mobilibus, quandoque quaelibet substantia vel quodlibet ens* (q. 10, art. 1, c.): Llámanse *naturaleza* unas veces el principio interno de las realidades sujetas al movimiento, otras a tal substancia o a tal ser.

— *Se habet finis appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus* (q. 8, art. 2, c.): El fin desempeña en el orden de las cosas deseables una función análoga a la del principio en las cosas especulativas.

— *Finis est primum in intentione rationis, postremum in executione* (q. 18, art. 7 ad 2): El fin es lo primero en el orden de intención, y lo último en el de ejecución.

— *Sicut esse rei dependet ab agente et forma, sic bonitas rei dependet a fine* (q. 18, art. 4, c.): Así como la existencia de una cosa depende de sus causas eficiente y formal, la bondad de una cosa depende de su fin.

— *Bonum causatur ex integra causa, malum ex singularibus defectibus* (q. 19, art. 6, c.): Lo que es un bien proviene de una causa sin defecto; se da el mal desde el momento en que hay alguna falta particular (v. gr.: un acto humano es «bueno» cuando su intención, sus medios, sus circunstancias, son buenos; peca bajo algún aspecto si falla una cualquiera de sus circunstancias).

2. La voluntad y el acto humano.

— *Actus humani proprie dicuntur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus qui est proprius hominis* (q. 6, prol.): Propiamente se denominan *actos humanos* los que son voluntarios, porque la voluntad es el apetito racional, propio del hombre.

— *Hoc importat nomen voluntarii, quod motus et actus sint a propria inclinatione* (q. 6, art. 1, c.): La palabra *voluntario* implica que los movimientos y los actos por ella calificados provienen de una inclinación personal.

— *Actus voluntatis est inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente* (q. 6, art. 4, c.): El acto de la voluntad es una tendencia o inclinación que procede de un principio interno de conocimiento.

— *Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis* (q. 6, art. 2, c.): Para ser *voluntario*, el acto debe proceder de dentro y de un cierto conocimiento del fin.

— *Appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione* (q. 6, art. 4, c.): El apetito natural es una cierta tendencia o inclinación cuyo principio es interno y que no implica conocimiento del fin.

— *Illa vero quae ratione carent tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis. Proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem* (q. 1, art. 2, c.): Los seres no dotados de razón tienden hacia su fin en virtud de una inclinación natural, como movidos por otro y no por su propia iniciativa. Lo propio de la naturaleza racional es tender hacia el fin dirigiéndose por sí misma a él.

3. La voluntariedad y sus límites.

La voluntariedad indirecta: *Voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente* (q. 6, art. 3, ad 1 um.): Se llama voluntario no sólo lo que procede directamente de una voluntad agente, sino también lo que resulta indirectamente de una voluntad no operante.

— *Violentum est motio quae procedit a principio extrinseco contrariante passo* (q. 6, art. 6, ad 1 um.): Violencia es la acción que procede de un principio exterior y contra la voluntad del que la sufre.

— *Concupiscentia est appetitus delectabilis et est proprie loquendo in appetitu sensitivo* (q. 30, art. 1, c.): La concupiscentia es el apetito de lo deleitable; forma parte, propiamente hablando, del apetito sensitivo.

— *Ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: concomitanter quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiam si sciretur, nihilominus ageretur; consequenter in quantum ipsa ignorantia est voluntaria. Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam sicut cum aliquis ignorare vult, et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet; antecedenter quando non est voluntaria et tamen est causa volendi quod alias non vellet* (q. 6, art. 8, c.): La ignorancia se vincula al acto voluntario de tres maneras: es *concomitante* cuando recae sobre el objeto mismo de la acción, de tal manera que, aunque se supiera, se obraría igual. Es *consecuente* cuando ella misma es voluntaria; si el acto de la voluntad recae sobre la ignorancia misma — como cuando uno quiere ignorar — esta ignorancia se llama *afectada*; es consecuente también la ignorancia de quien podía y debía saber. Es *antecedente* cuando no es voluntaria y, sin embargo, es causa de que se quiera lo que de otro modo no se querría.

4. Algunos binomios importantes en moral.

Acto elicito y acto imperado. *Duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis a voluntate imperatus et mediante alia potentia exercitus* (q. 6, art. 4, c.): Los actos de la voluntad son de dos clases: uno procede de ella inmediatamente, como su fruto directo (acto elicito), a saber, el querer; el otro es un acto de la voluntad imperado por ella y ejecutado mediante otra potencia.

Acto interno y acto externo. *In actu voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior est obiectum eius. Sicut actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto* (q. 18, art. 6, c.): El acto voluntario implica un *acto interno* y otro *externo*, y cada uno de estos actos tiene su objeto propio. El fin es el objeto del acto interno. El término inmediato de la acción es el objeto del acto externo. Así como el acto externo se especifica por el *objeto* a que se refiere, el interno se especifica por su *fin*, que es como su objeto propio.

— *Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus* (q. 18, art. 6, c.): El aspecto formal de un acto humano viene determinado por su fin; el material, por el objeto del acto externo.

Ejercicio y especificación. *Dupliciter aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus* (q. 9, art. 1, c.): Una facultad del alma puede estar en potencia para actos diversos de dos maneras: 1.º puede, en efecto, obrar o no obrar; 2.º puede, al obrar, realizar esto o aquello. En ambos casos tiene que ser movida en cuanto al ejercicio y en cuanto a su determinación.

Inteligencia y voluntad. *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem* (q. 9, art. 1 ad 3 um). *Intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei obiectum* (q. 9, art. 1, c.): La voluntad mueve la inteligencia en cuanto al ejercicio (de ésta), pero en cuanto a la determinación del acto, que proviene del objeto, es la inteligencia la que mueve la voluntad. La inteligencia mueve la voluntad presentándole su objeto.

— *Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis movet voluntatem per modum obiecti* (q. 9, art. 2, c.): Lo que se aprehende (inteligiblemente) como bueno y conveniente mueve la voluntad con una moción objetiva.

Voluntad necesaria y voluntariedad libre. *Quantum ad exercitium actus voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; quantum ad specificationem actus, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non* (q. 10, art. 2, c.): En cuanto al ejercicio, o a la realización de su acto, la voluntad no es movida por ningún objeto de manera necesaria... En cuanto a la especificación, unos objetos mueven necesariamente la voluntad (en ejercicio), y otros no.

5. El bien y el mal de los actos humanos.

Principios generales: *Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate* (q. 18, art. 1, c.): La acción tiene tanto de bondad cuanto de ser. La medida del ser de una acción es la medida de su bondad.

— *In quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et sic dicitur mala* (q. 18, art. 1, c.): En la medida en que una acción carece de la plenitud de ser debida a una acción humana, está desprovista de bondad, y en esa misma medida se denomina mala.

— *Dicuntur aliqui acti humani vel morales secundum quod sunt a ratione* (q. 18, art. 5, c.): Los actos se llaman humanos o morales en la medida en que proceden de la razón.

— *Omnis actus habet speciem ex obiecto, et actus humanus (moralis) habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum quod est ratio* (q. 18, art. 8, c.): Todo acto se especifica por su objeto, y el acto humano moral recibe su especificación del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón.

— *In actibus bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem* (q. 18, art. 5, c.): El bien y el mal de los actos se determinan por relación a la razón.

Regla de la moralidad: *In actione humana bonitas quadruplex considerari potest: Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam* (q. 18, art. 4, c.):

En la acción humana puede considerarse una cuádruple bondad: una genérica, en cuanto es acto, pues cuanto tiene de acción y de entidad, tanto tiene de bondad. Otra bondad específica, derivada del objeto conveniente. La tercera, una bondad accidental, debida a las circunstancias. Cuarta, la bondad del fin, constituida por una relación a la causa misma de la bondad.

El objeto: *Ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius* (q. 18, art. 3 ad 3 um.): La proporción de una acción a su efecto es la razón de su bondad.

El fin: *Quantum ad actum voluntatis non differet bonitas quae est obiecti a bonitate quae est ex fine* (q. 19, art. 2 ad 1 um.): Para el acto de la voluntad no hay diferencia entre la bondad que viene del objeto y la del fin.

— *Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis* (q. 19, art. 7, c.): La bondad de la voluntad depende de la intención del fin.

Unicuique rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem; scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens (q. 18, art. 5, c.): En cada realidad el bien está en lo que es conveniente a su forma, y el mal en lo que se halla fuera del orden de esa forma. Es, pues, evidente que las diferencias de bien y de mal en el objeto se definen esencialmente por relación a la razón, según que el objeto sea conveniente o no conveniente a ella.

— *Bonitas dependet a ratione ex modo quo dependet ab obiecto* (q. 19, art. 3, c.): La bondad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto.

— *Rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti* (q. 19, art. 3 ad 2 um.): La rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido.

— *Ratio est regula voluntatis humanae in quantum derivatur a lege aeterna* (q. 19, art. 5, c.): La razón es la regla de la voluntad humana porque deriva de la ley eterna.

— *Ad hoc quod voluntas sit bona requiritur quod conformetur voluntati divinae* (q. 19, art. 9, c.): Para que la voluntad del hombre sea buena tiene que conformarse a la voluntad divina.

El acto malo: *Dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans* (q. 18, art. 9 ad 3 um.): Llamamos mal comúnmente a todo lo que repugna a la recta razón.

— *Peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum* (q. 21, art. 1, c.): El pecado consiste propiamente en un acto que, realizado por un fin determinado, no guarda el orden debido a ese fin.

La conciencia errónea: *Conscientia est quodammodo diastamen rationis; est enim quaedam applicatio scientiae ad actum* (q. 19, art. 5, c.): La conciencia es, en cierto modo, el veredicto de la razón; puesto que consiste en una aplicación del conocimiento a la acción.

La conciencia errónea obliga: *Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala* (q. 19, art. 5, c.): Se ha de afirmar absolutamente que toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea recta, sea falsa, es siempre mala.

La conciencia errónea no siempre excusa: *Si ratio vel conscientia erret voluntario, vel directe vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quid voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala* (q. 19, art. 6, c.): Si la razón o la conciencia se equivocan por error voluntario, directo o indirecto, por ser error de lo que debía saber, este error no excusa de que la voluntad, conforme con una razón o conciencia así errónea, sea mala.

Mérito y demérito: *Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum* (q. 21, art. 3, c.): Mérito y demérito son categorías de la retribución, que es acto de la justicia. Un acto bueno o malo se califica digno de alabanza o culpable en cuanto está en poder de la voluntad; la noción de rectitud o pecado, por el orden que incluye al fin; la idea de mérito o demérito, según el aspecto de retribución de justicia para con otro.

(J. D.)

BIBLIOGRAFÍA

1. La base más importante y más asequible para toda reflexión sobre la concepción cristiana de la acción humana y de la libertad sigue siendo la magistral exposición del P. SERTILLANGES, en su *Philosophie de saint Thomas*, tomo II, lib. IV. Aubier, París 1940. El mismo autor hace en la *Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin* (Aubier, París 1942), una exposición más minuciosa y técnica de los problemas y de las nociones.

2. Instrumentos de trabajo.

— Estudio histórico del tratado:

El especialista en estos trabajos es Dom Odon Lottin, que ha examinado todos los autores medievales, desde los pre-escolásticos hasta Santo Tomás de Aquino. Una gran parte de sus artículos se ha recogido en *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tomo I, Problemas de psicología, Gembloux 1942. Léase en particular: «La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental», pp. 393-424 («Revue Thomiste», 1931, pp. 631-661).

— Conjunto del tratado.

MERKELBACH, O. P., *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 1926, pp. 185-206.
M. S. GILLET, O. P., *Les actes humains*, traducción francesa del tratado de la Suma Teológica. Éd. de la «Revue des jeunes», París 1926.
Algunas páginas densas y precisas de E. GILSON, en *El Tomismo*, Desclée, Buenos Aires 1948.

— Problema del libre albedrío y de la libertad.

Aparte de las obras del P. Sertillanges citadas más arriba, podrá consultarse el artículo del mismo autor en «La Vie intellectuelle», del 25 de abril de 1937: *Le libre arbitre chez saint Thomas et chez Henri Bergson*.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dios, naturaleza de Dios*, Emecé, Buenos Aires 1950.

J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté*, en «Revue Thomiste», julio-septiembre 1939, pp. 440 ss. Artículo reproducido en el volumen *De Bergson à saint Thomas d'Aquin*. Hartmann, París 1947; trad. esp.: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*. «Club de Lectores», Buenos Aires 1949.

J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, col. «Théologique», n. 6, Aubier, París 1945.

Para el análisis psicológico del acto de libre albedrío recomendamos las notas muy certeras de J. LAPORTE en sus tres artículos sobre *La liberté de l'attention selon saint Thomas d'Aquin*, en la «Revue de Métaphysique et de Morales», 38 (1931), pp. 61-73, 39 (1932), pp. 201-227, 41 (1934), pp. 25-57, y el art. del P. TEÓFILO URDÁNOZ, *Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos», julio-diciembre 1953, vol. II, pp. 291-318.

— Problema del mal moral.

Véase la bibliografía dada al final del tratado del mal, tomo I, p. 448.

J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, en «Vie Intellectuelle», julio 1945, pp. 30-49. Recogido en el volumen de la colección «Présences», *Le mal est parmi nous*, Plon, París 1948, y en *Raison et raisons*.

Al P. Sertillanges le sorprendió la muerte cuando daba fin a una gran obra *Le problème du mal*. El primer volumen, *L'Histoire*, Aubier, París 1951, ya estaba terminado (Epesa, Madrid 1951). El tomo II, *La solution*, está inconcluso, y sólo tiene cuatro capítulos (Aubier, París 1951).

— La conciencia.

H. D. NOBLE, *La conscience morale*. Lethielleux, París 1924.

Para una confrontación de las diferentes doctrinas morales con la moral cristiana remitimos a la obra de M. LE SENNE, *Traité morale générale*, col. «Logos», P.U.F., París 1946. Va presentándose en breves páginas cada posición filosófica, y la bibliografía es abundante. Éste es, por lo demás, el único servicio que puede hacer al teólogo esta obra cuyo eclecticismo es confuso y decepcionante.

La exploración psicológica de la obligación moral ocupa el centro de las filosofías existencialistas y personalistas. El teólogo debe conocer sus ensayos, no ya para adoptar sus conclusiones, que, por principio, quedan en el plano fenomenológico, sino para tomar nota de cuestiones planteadas y de análisis muchas veces penetrantes.

El pequeño volumen de J. P. SARTRE, *L'existentialisme est-il un humanisme?* («Pensées») Nagel, París 1946, da idea de los presupuestos de una moral existencialista. Para un estudio más profundo: *L'être et le néant*, partes 2.^a y 4.^a, Gallimard, París 1943. Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté* («Les essais») Gallimard, París 1948. B. PRUCHE ha bosquejado una crítica de este humanismo en *L'homme de Sartre* («Structures de notre temps») Arthaud, Grenoble 1949.

El iniciador del personalismo, E. MOUNIER, ha resumido sus grandes tesis en su volumen: *Qu'est-ce que le personnalisme?* («La condition humaine») éd. du Seuil, París 1947. En la misma línea N. BERDIAEFF ha ofrecido un análisis muy sugestivo de la libertad: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* («Philos. de l'esprit») Aubier, París 1946; mientras que G. MADINIER y M. NÉDONCELLE reflexionan más bien sobre la conciencia como dimensión de la persona: M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, Aubier, París 1942; G. MADINIER, *Conscience et mouvement*, Alcan, París 1938.

En cuanto a las concepciones griegas de la bienaventuranza y del problema humano, la obra maestra sigue siendo la del P. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile* («Études bibliques») Gabalda, París 1932. Del mismo autor: *La sainteté*, P.U.F., París 1942.

Para estudiar la huella de las doctrinas helénicas en el universo moral del cristianismo primitivo: Dom David AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Investigaciones sobre la supervivencia de la argumentación moral antifatalista de Carnéades en los filósofos griegos y teólogos cristianos de los cuatro primeros siglos), Bibl. de la Universidad, Desclée de Brouwer, Lovaina 1945.

Capítulo III

LAS PASIONES

por A. PLÉ, O. P.

SUMARIO:		Págs.
I.	DATOS DE LA FE Y LA TRADICIÓN	145
1.	Sagrada Escritura	146
2.	Los padres	149
II.	LA TEOLOGÍA	152
1.	Animalidad de las pasiones	153
	Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo	153
	Las pasiones implican o siguen a ciertas modificaciones fisiológicas	155
	Las pasiones del apetito sensitivo en la jerarquía de las pasiones	157
2.	Las pasiones son actos humanos	158
	El apetito sensitivo del hombre debe hallarse bajo la dependencia de la razón	158
	Moralmente, las pasiones son buenas o malas	161
	Cómo se gobiernan las pasiones	162
3.	Las once pasiones principales	164
	Clasificación de las pasiones	164
1)	Concupiscible e irascible	164
2)	Etapas del movimiento pasional	165
3)	Objetos de las pasiones	165
4)	Contrariedad interna del movimiento irascible	165
	El amor, pasión fundamental	166
	REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	168
	BIBLIOGRAFÍA.	171

El estudio teológico del hombre quedaría muy incompleto si se omitiera la consideración de aquellos fenómenos psicológicos, de aquella vida inconsciente y consciente sin la cual el hombre no sería un hombre, sino un espíritu puro.

Como se ha visto anteriormente, el hombre es el resultado de la unión sustancial de carne y espíritu: los actos humanos no son, pues, solamente los de su razón y de su voluntad libre; son también todos los de su afectividad: toda esta vida del espíritu «en su condición carnal». La carne también es humana, en la medida de su animación por el espíritu del hombre.

Las pasiones son las manifestaciones más intensas de esta vida afectiva que hasta la muerte va tan inseparablemente unida a la vida

de la razón como la carne a nuestra alma. En sus fenómenos psicológicos como en su psiquismo consciente e inconsciente, el furor de la cólera, los llantos de la tristeza, el sobresalto del miedo, la tensión de la esperanza, el calor del gozo, todas estas pasiones interesan también al teólogo, pues, ni ángel ni bestia, el hombre llega a la bienaventuranza o se cierra el acceso a ella con todas las potencias de su ser, cuerpo y espíritu.

El hombre no realiza su destino solamente con los actos de su libre voluntad, sino también con sus pasiones, y aquí es donde con más frecuencia le sorprende la derrota, pues encuentra en ellas los adversarios fuertes y solapados contra los cuales tiene que luchar duramente y sin desfallecer. La mayoría de los hombres, afirma Santo Tomás, salen vencidos en esta lucha, y a menudo sin combate ¹.

La revelación y la tradición católica se hacen eco del rumor de esta lucha y de esos fracasos hasta tal punto que pudiera preguntarse, como pensaron algunos, si las pasiones no serán intrínsecamente rebeldes a la razón y a Dios, y si la solución no sería, en ese caso, matarlas pura y simplemente.

¿Será, pues, necesario violentar nuestra naturaleza y no tolerar en nosotros más que las actividades del espíritu? Si no, ¿en qué aspectos y con qué condiciones pueden las pasiones ser buenas y conducirnos a Dios, fin último y perfecta bienaventuranza nuestra?

Tales son las preguntas que vamos a plantearnos en este capítulo.

Antes de dar la respuesta de la teología nos informaremos en primer lugar y rápidamente de los datos de nuestra fe y de la tradición católica. La teología no tiene otra misión que la de elaborar su riqueza.

I. DATOS DE LA FE Y LA TRADICIÓN

1. Sagrada Escritura.

Yahvé hizo al hombre «poco menos que Dios» (Ps 8, 6), habiéndolo creado a su «imagen y semejanza» (Gen 1, 26). Pero es, al mismo tiempo, un ser formado de arcilla que el «soplo» de Yahvé ha venido a animar (Gen 2, 7), y del costado de Adán ha nacido Eva, hueso de sus huesos y carne de su carne (Gen 2, 33). El hombre es un «soplo» divino, en una carne, por la cual es un ser de pasiones.

Y el texto inspirado nos enseña inmediatamente la estrecha relación que hay entre el pecado de Adán y su carne, y en qué medida le alcanza su flaqueza: dolor del parto y esclavitud del deseo, sudor de un trabajo penoso contra un mundo hostil, para acabar en la muerte y en la disolución del cuerpo (Gen 3, 16-19).

Así, en los tres primeros capítulos de su primer libro, la Biblia nos da a conocer el papel de la carne y sus pasiones, en nuestra creación y en nuestra caída. En todo el curso de la revelación esta enseñanza no variará: por una parte, pertenece a nuestra naturaleza

1. *Suma Teológica*, I-II, q. 81, art. 2, ad 3^{um}, y II-II, q. 95, art. 5, ad 2^{um}.

misma ser «en la carne», por otra, desde la caída de Adán, nuestra carne es rebelde.

No es necesario acumular textos de la Escritura para darnos cuenta de que el hombre es un espíritu en una carne. La experiencia, confirmada, además, por las ciencias del hombre, es suficiente. Nos da testimonio de ello el lenguaje mismo, sobre todo el de la revelación, que continuamente asocia los más espirituales afectos y pensamientos a los órganos y partes de nuestro cuerpo más carnales: vista, miembros, hígado, entrañas, riñones, etc.².

Por el contrario, la revelación añade a nuestra experiencia humana luces decisivas que nos enseñan que la carne está íntimamente ligada a la caída y desgracia de Adán. Por eso, la carne es no solamente «frágil» (Mt 26, 41), sino corrompida y corruptible: «Del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias» (Mt 15, 19). «La obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, envidias, iras, rencillas, disensiones, divisiones, homicidios, embriagueces, orgías y otras cosas semejantes» (Gal 5, 19-21). «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen. Luego la concupiscencia, cuando ha concebido, hace el pecado, y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte» (Iac 1, 14-15). «Todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo» (1 Ioh 2, 16).

De estos textos, escogidos entre muchos otros³, ¿hay que concluir que la carne es esencialmente mala? Nuestra fe responde que no. Pues si la carne fuera enemiga irreconciliable de Dios, ¿cómo el Hijo de Dios habría podido «hacerse carne» (Ioh 1, 14) y tomar una «carne semejante a la del pecado» (Rom 8, 3)?

Por la carne vino el pecado; en ella — la de su Hijo — hace Dios justicia al pecado, y ella es la que Dios glorificó el día de Pascua; esta carne es la que se nos da en alimento de vida (Ioh 6, 53-56).

A su vez nuestra carne ha recibido ya las arras de su resurrección. También ella está llamada a participar de la vida divina, no solamente en el futuro, después de la resurrección, sino desde ahora, desde nuestro bautismo.

Sigue siendo verdad que «la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios» (1 Cor 15, 50); es verdad que «con la carne sirve el hombre a la ley del pecado» (Rom 7, 26); es verdad que «la ley es débil a causa de la carne» (Rom 8, 3); es verdad que «el apetito de la carne es enemistad con Dios» (Rom 8, 7) y contrario «a los

2. Cf. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en arabe* (Gabalda, 1923), tirada aparte de una serie de artículos aparecidos en «Revue Biblique», desde 1920 a 1923; PRAT, *Teología de San Pablo* (Jus, México 1947), 11; y ANTOINE GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, en *Le Coeur, Études Carméliaines*, 1950.

3. Puede igualmente leerse Rom 8, 6-7; 13, 14; Gal 5, 16; 1 Cor 1, 20; 2, 5; 3, 19; 6, 13; 2 Cor 1, 12; Col 2, 18; Eph 2, 3; etc.

deseos del Espíritu» (Gal 5, 17). Pero todo eso no es cierto más que tratándose de la carne dejada a sí misma y abandonada a sus «pasiones culpables», a esa «ley del pecado que hay en nuestros miembros» (Rom 7, 23).

Rebelada contra el espíritu, la carne se acoge a la ley del pecado; pero, sometida al espíritu, es buena y santa. «Como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santidad» (Rom 6, 19).

Los «desamorados», como dice San Pablo, son los paganos y pecadores (Rom 1, 31). Al contrario, y por estar sometida al Espíritu, la carne de los cristianos, incluso antes de la resurrección, participa en la salud; con la condición, sin embargo, de que muera a sí misma y esté crucificada con Cristo: «Dejaos conducir por el espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne... Los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza... Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias. Si vivimos del espíritu, dejémonos también conducir por el Espíritu» (Gal 5, 16-25).

Vivir del Espíritu, bajo la dirección del Espíritu, no es dejar de ser hombre, de tener una carne, un corazón y de experimentar su ardor y sus emociones.

El Verbo de Dios hecho carne — lo atestigua el texto sagrado — no fué «impasible»: exhaló profundos suspiros de tristeza (Mc 8, 12), conoció la ansiedad (Lc 12, 50), estuvo «triste hasta la muerte» (Mc 14, 34). Probó la amargura del llanto (Lc 19, 41; Ioh 11, 35), el estremecimiento del dolor (Ioh 11, 33, 38). Aunque se haya enrentado con la prueba «con gesto resuelto» (Lc 9, 51), ha conocido su turbación (Ioh 12, 27; 13, 21; Mt 26, 37) hasta sudar de angustia (Lc 22, 44); lanzó el grito de un moribundo solitario (Mc 15, 37). Conoció también la explosión de cólera (Mc 3, 5; Mt 21, 12, 13 y lugares paralelos), la conmoción de la piedad (Mt 7, 36; 15, 32; 20, 34; Mc 1, 41; 6, 34; 7, 2; Lc 7, 13), la ternura (Mc 10, 16; Lc 13, 34) y la exultación del gozo (Lc 10, 21). Sintió el abatimiento de la fatiga (Ioh 4, 6; Mc 4, 38), el hambre (Lc 4, 2) y la sed (Ioh 19, 28).

A ejemplo de Cristo, el cristiano no debe proponerse matar en él toda sensibilidad y toda pasión. Su fe le da la seguridad de que desde su bautismo su cuerpo es «para el Señor» (1 Cor 6, 14): su cuerpo es templo del Espíritu Santo (1 Cor 6, 19) y miembro de Cristo (1 Cor 6, 15). En su corazón habita el Espíritu Santo (Rom 5, 5; 2 Cor 1, 22; Gal 4, 6) y Cristo (Eph 3, 17). Su corazón experimenta el consuelo (Col 2, 2; 2 Thes 2, 18; etc.), el afecto (2 Cor 7, 3; Phil 1, 7), la ternura (Rom 12, 10), el deseo de volver a ver a los seres amados (1 Thes 2, 17; 2 Tim 1, 4), el gozo (Lc 24, 53; Act 5, 41; 1 Thes 3, 9; Phil 3, 1; 4, 10; 2 Cor 7, 4; 8, 2; etc.). El corazón del cristiano sabe igualmente de la tristeza y el dolor (2 Cor 7, 12; Rom 9, 2), la aflicción, la angustia, las lágrimas

(2 Cor 2, 4), y el fuego devorador del celo apostólico (2 Cor 11, 29). La misma «obra de la carne» es declarada buena dentro del matrimonio (1 Cor 7, 2-5) y San Pablo llega a mandar a los maridos que amen a sus esposas como a propia carne, lo mismo que Cristo ama a la Iglesia (Eph 5, 28-29).

He ahí la enseñanza de nuestra fe: la carne y sus pasiones no son radicalmente malas, son criaturas de Dios; pero desde la caída de Adán el pecado ha penetrado en ellas (en nuestro espíritu muy en primer lugar), el pecado es el que «ha torcido los caminos»⁴. Mas en la persona de Cristo la carne del hombre y sus pasiones encuentran no solamente su remedio y liberación, sino también su exaltación y sublimación. El cristiano, bajo la moción del Espíritu Santo, alimentado con la carne santa y gloriosa de Cristo, no necesita más que crucificar su carne para someterla enteramente al espíritu, para hacerle ejecutar obras de vida: «glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 20).

2. Los padres.

La enseñanza de la revelación que acabamos de recordar acerca de la carne y sus pasiones, propuesta a los espíritus grecolatinos y vivida por ellos, entró muy pronto en conflicto con las seducciones de la «filosofía» ambiente (Col 2, 8), para la cual la carne era una enfermedad, una desgracia, el único obstáculo que nos separa del mundo divino, y hasta una ilusión; el mito platónico de la caverna caracteriza bastante bien la postura espiritual de la vida más generalizada en aquel entonces.

Esclavos de esta mentalidad, los primeros herejes que conocemos, los docetas, no podían admitir que el Hijo de Dios, siendo Dios, hubiera podido tomar una carne verdadera y pensaban que sólo se había revestido de su apariencia. Durante siglos la Iglesia tendrá que combatir los excesos de tal concepción, condenando todo un grupo de herejías (enocratismo, gnosis, maniqueísmo) ya presentidas por San Pablo (1 Tim 4, 1-5), para las cuales el matrimonio es esencialmente malo, e incluso todo el mundo corpóreo, de donde viene la interdicción, bajo pena de pecado, del uso de ciertos alimentos (carnes, vino, etc.) y la práctica de un ascetismo inhumano por exceso de rigor. En sentido opuesto, pero fundamentalmente por la misma razón, algunos gnósticos llevaron tan lejos la heterogeneidad entre la carne y el espíritu que aconsejaron la satisfacción desenfundada de las pasiones, en la creencia de que el espíritu así liberado podría expandirse a sus anchas y contemplar a Dios.

Es notable comprobar que en el siglo de Descartes, cuando nuevamente la filosofía de la época separaba abusivamente la carne del espíritu, volvieron a aparecer algunos brotes de esos mismos errores en el jansenismo y el quietismo.

4. «La voluntad perversa crea la pasión, la sujeción a la pasión crea el hábito, la no resistencia al hábito crea la necesidad» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 8, 5, 10; PL 32, 753).

La Iglesia católica ha evitado cuidadosamente todo este género de errores. Piensa, con San Agustín, que si no tuviéramos pasiones no podríamos vivir recta y normalmente ⁵.

Sin duda, algunos maestros espirituales, más «griegos» en este punto que testigos auténticos de la fe, establecen marcadamente la oposición entre carne y espíritu, hasta el extremo de asegurar que, «en los perfectos» los movimientos de la carne están «enteramente muertos y aniquilados» ⁶. Hablan claramente de «matar el cuerpo» ⁷ y deseaban verse libres de «esta peligrosa envoltura del cuerpo» ⁸. En fin, toman indudablemente del vocabulario estoico una de las expresiones más características de éste: la *apatheia*, es decir la perfecta indiferencia ante todas las cosas, la imposibilidad total. He aquí, por ejemplo, lo que Clemente de Alejandría escribe del «gnóstico», o sea, según su vocabulario, del perfecto: hoy diríamos del contemplativo o del místico:

Establecido ya por el amor en los bienes que poseerá, habiendo sobrepasado la esperanza por la gnosis, no tiende hacia nada pues ya tiene todo lo que podría ser fin de su tendencia. Parece, pues, que permanece en una actitud inmutable; amando a la manera gnóstica, no tiene que desear hacerse semejante a la belleza, porque ya la posee por el amor. ¿Qué necesidad de aliento y deseo puede tener ya este hombre que ha conquistado la intimidad amorosa con el Dios impassible y que, por el amor, ha venido a contarse entre sus amigos? Yo pienso que del gnóstico perfecto hay que excluir toda pasión del alma. Porque la gnosis efectúa el ejercicio; el ejercicio da la disposición estable, y ésta lleva a la aniquilación de las pasiones (*apatheia*), no a su dominio, ya que la supresión completa del deseo produce la *apatheia*. Pero el gnóstico no participa ya en los bienes tan alabados en todas partes, en los bienes pasionales que dimanan de las pasiones; quiero decir, por ejemplo, en el gozo que sigue al placer, en el abatimiento que va unido a la tristeza, la circunspección sometida al temor, ni en el orgullo, pues éste acompaña la cólera. Algunos creen que éstos no son males, sino bienes. Mas quien alcanzó la perfección por el amor y probó para la eternidad y sin hastío el infinito gozo de la contemplación, es imposible que encuentre algún placer en estos bienes diminutos y mezquinos. No puede tener razón digna para buscar nuevamente estos bienes mundanos quien ha percibido la luz inaccesible, aunque no haya sido en el tiempo ni en el espacio, sino mediante este amor gnóstico del cual proviene también la herencia y la restauración completa, recompensa que el gnóstico ha obtenido anticipadamente por haberla escogido y haber volado raudamente, por el amor, tras ella. Peregrinando hacia el Señor, hacia el amor que le profesa, aunque su tienda siga fija en la tierra, ¿acaso no se arranca a sí mismo de la vida (pues no tiene confianza en ella)? ¿No ha librado a su alma de pasiones (pues ellas acompañan la vida)? ¿No vive aniquilando el deseo y sin obedecer ya al cuerpo? ⁹.

Para interpretar bien los textos de esta índole hay que entenderlos a la luz de la enseñanza común de los Padres de la Iglesia,

5. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 14, 9.

6. ORÍGENES, *Com. in Rom.* 6, 0; PG 14, 1102 B.

7. «Él me mata, yo lo mato». PALADIO, *Historia lausiaca*, PG 34, 1013 B.

8. SAN AMBROSIO, *Ventajas de la muerte*, PL 14, 548 A.

9. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 2, 9, 73 a 75; PG 9, 293.

que afirman unánimemente, siguiendo a San Pablo, que no es preciso odiar la propia carne.

Véanse, por ejemplo, algunos textos de San Agustín que, como es sabido, era precisamente un convertido del maniqueísmo.

Cierto que la carne apetece contra el espíritu; en nuestra carne no habita el bien; la ley de nuestros miembros contradice a la ley de la mente. Pero todo esto no es mezcolanza de dos naturalezas oriundas de dos principios encontrados, sino división de una naturaleza contra sí misma, impuesta como sanción de pecados ¹⁰.

Un poco antes San Agustín había escrito :

Nada apetece la carne sino mediante el alma. Pero se dice que la carne apetece contra el espíritu cuando se produce la concupiscencia carnal y el alma lucha contra el espíritu. Somos lo uno y lo otro. Esta carne que muere cuando se aparta de ella el alma y es la parte inferior de nuestro ser, no se rechaza para ser abandonada, sino que se depone para ser recuperada para siempre. «Se siembra un cuerpo animal y resucitará un cuerpo espiritual». Nada apetecerá entonces la carne contra el espíritu, cuando ella misma se denominará espiritual, porque, sin ninguna resistencia, y hasta sin necesidad alguna de alimento corporal, se someterá al espíritu para ser eternamente vivificada por él. Pidamos y hagamos que concuerden estos dos elementos que ahora se contradicen dentro de nosotros, ya que estamos compuestos de uno y otro.

No debemos pensar que alguno de ellos sea enemigo nuestro; nuestro enemigo es el vicio que hace a la carne apetecer contra el espíritu. Sanado el vicio, desaparece, y ambas sustancias quedan sanas; ya no podrá haber conflicto entre ellas... Luego (la carne) no es nuestra enemiga, y cuando resistimos a sus vicios la amamos, pues que la curamos ¹¹

No se trata, pues, de destruir él cuerpo, sino, como dice San Ambrosio, de «servirse de él como hábiles artistas» ¹². La carne, dice aún San Agustín, es una sierva y hasta una esposa que es preciso someter :

Tu carne es tu esposa, tu sierva. Dale el nombre que te plazca, pero es menester que la sometas; y, si la combates, es preciso que el combate dé sus frutos. Pues conviene que el inferior esté sujeto al superior aunque quien exige la sumisión de su inferior esté, por su parte, sometido a quien le es superior. Respeta el orden de las cosas y busca en él la paz. Tú, sometido a Dios; la carne, sometida a ti. ¿Qué puede haber más justo? ¿Qué más bello? Tú sometido al mayor, y el menor sujeto a ti. Sirve a quien te hizo, puesto que quien fué hecho para ti te sirve. Pues el orden que reconocemos y recomendamos no es: la carne para ti y tú para Dios, sino: tú para Dios, y la carne para ti. Si olvidas el primer término: tú para Dios, jamás obtendrás el segundo: la carne para ti. Si no obedeces a tu Señor, serás torturado por tu esclava ¹³.

El bautismo nos purifica de nuestros pecados, pero nos quedan las concupiscencias contra las que debemos combatir. Que no sea esto

10. SAN AGUSTÍN, *De la continencia*, 8, 21.

11. *Ibid.*, 19.

12. SAN AMBROSIO, *Ventajas de la muerte*, PL. 14, 609 D.

13. SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalm.*, Ps 143; PL. 37, 1860.

una ocasión de destruir la carne: lo que hay que destruir son «los vicios de la carne y no la carne misma»¹⁴. Si la carne, dice San Gregorio, es alguna vez para nosotros una «seductora para el mal» puede ser también «una ayuda para el bien»¹⁵. Nuestro cuerpo es el templo de Dios cuyo sacerdote es cada uno de nosotros, dice San Isidoro de Pelusa¹⁶.

La *apatheia* cristiana no es la muerte del corazón, sino la presencia «de un cielo en el corazón»:

En mi sentir, la *apatheia* no es otra cosa que un cielo en el corazón y en el espíritu, y que hace tener por juguetes los artificios del demonio. Posee, pues, verdaderamente la *apatheia* y es reconocido como tal quien ha purificado su carne de toda mancha, ha elevado su espíritu sobre las criaturas, ha sometido todos sus sentidos a la razón, ha puesto su alma ante la faz del Señor en una perpetua tendencia hacia Él que rebasa sus propias fuerzas. Algunos han definido la *apatheia* también como una resurrección del alma precedente a la del cuerpo, otros, como un perfecto conocimiento de Dios, inferior tan sólo al de los ángeles. Así, pues, esta perfección consumada y, sin embargo, inacabada de los perfectos, según me la ha descrito alguien que la probó, de tal manera santifica el alma y la despega de la materia, que después de haberla llevado a un puerto celestial, dejándola vivir íntegra en la carne, la eleva en una especie de raptó hasta el cielo, para que allí contemple a Dios¹⁷.

Tales son el fin y los medios de la «mortificación» cristiana. Para llegar a ella, la lucha es necesariamente prolongada, exigente y dura. La tradición católica no ha cesado de fijar todos los pormenores de su estrategia; pueden verse en las obras de ascética.

Ilustrado así por la Sagrada Escritura y por la tradición patristica (también la liturgia suministra preciosas enseñanzas), seguro y preocupado a la vez acerca del papel de la carne en nuestra salvación, el teólogo se pregunta lo que son exactamente nuestras pasiones y su bondad moral y su gobierno.

II. LA TEOLOGÍA

Los Padres de la Iglesia casi no hablan de las pasiones más que con ocasión de la templanza o de la ascesis; las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que fueron el manual de teología de la Edad Media, no aluden a las pasiones más que en el tratado de la creación del hombre y en el del pecado original.

La introducción en Occidente de las obras de Aristóteles fué en éste como en otros muchos puntos un acontecimiento decisivo. Apoyado en los primeros intentos de San Alberto Magno¹⁸ para

14. SAN GREGORIO MAGNO, *Morales*, 20, 41, 78; PL 76, 185 C.

15. SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. sobre Ezequiel*, 2, 7, 18; PL 76, 1024 D.

16. SAN ISIDORO DE PELUSA, *Carta a Teodosio*, PG 78, 781 D.

17. SAN JUAN CLÍMACO, *Escala del Paraíso*, 29; PG 88, 1147 D.

18. Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Le traité des passions chez saint Albert le Grand*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», tomo XVII, enero-abr. 1950, pp. 90-120; Dom ODÓN LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIII^e et XIII^e siècles*, Ed. Duculot, 1942-49.

incorporar Aristóteles al pensamiento cristiano, Santo Tomás ha podido elaborar el primer tratado de las pasiones y lo ha integrado sólidamente en el conjunto de su moral: el lugar que ocupan las pasiones en la *Suma Teológica* (como segunda parte del tratado de los actos humanos) es por sí solo muy significativo.

Lejos de considerar caduco este tratado tomista de las pasiones, el desarrollo posterior de las ciencias psicológicas no ha hecho sino demostrar con más firmeza su exactitud, al mismo tiempo que invita al teólogo a un esfuerzo de penetración y aplicaciones de las posiciones adoptadas por Santo Tomás. Por eso en las páginas que siguen nos apoyaremos en Santo Tomás, sin olvidar, no obstante, los trabajos en curso de la psicología contemporánea.

Como se ha visto más arriba, el teólogo se preocupa directamente de las actividades humanas sólo en cuanto que nos aproximan o alejan de la bienaventuranza.

Estos actos no pueden ser sino «actos humanos», es decir, que proceden de la libre voluntad del hombre. Como animal racional que es, el hombre no realiza su destino eterno solamente en el plano de la razón, sino también en el de la «animalidad», claro que en la medida en que la razón puede estar presente en ella. Tales son los actos que debemos estudiar.

En las pasiones es donde las actividades del compuesto humano se manifiestan en toda su intensidad y complicación: no sólo la conciencia psicológica, sino también la misma conciencia moral está ahí comprometida, al mismo tiempo que los movimientos psicológicos de nuestro cuerpo. Por eso el teólogo da tanta importancia a las pasiones: desde la conmoción psicológica hasta la intervención de nuestra libertad se despliegan y entrelazan en ellas todos los elementos que deciden la bondad o malicia moral de nuestra vida sensitiva.

Dividiremos nuestro estudio en tres partes:

- 1) Animalidad de las pasiones.
- 2) Las pasiones son actos *humanos* (luego tienen un valor moral).
- 3) Las once pasiones principales.

1. Animalidad de las pasiones.

Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo.

Se ha visto, en el tratado del hombre, que una psicología sana interpreta la actividad de nuestras potencias y actividades por la conjunción de dos distinciones dobles: conocimiento y apetito por una parte, razón y sentidos por otra.

En el tratado precedente se han estudiado los actos humanos que son propios del hombre porque se sitúan en el plano de la razón, y más particularmente en el plano de su apetito racional, es decir, de la voluntad.

Consideramos aquí el compuesto humano, y nos interesa examinar los actos del alma en cuanto que anima el cuerpo: los actos, por

consiguiente, que el hombre tiene de común con los animales. Estudiaremos en especial el apetito sensitivo, o sea, el apetito que tiende hacia los objetos percibidos por el conocimiento sensitivo, por los cinco sentidos externos: vista, oído, gusto, olfato y tacto, y por los cuatro sentidos internos: sentido común — que de alguna manera rehace y conjuga interiormente los datos parciales de los sentidos externos —, imaginación, memoria y «cogitativa» (correspondiente en el hombre a la «estimativa» del animal), que es como la facultad de juicio de la sensibilidad.

El conocimiento y la apreciación de los objetos sensibles despierta en nosotros movimientos del apetito sensitivo: pasiones (amor u odio, deseo o aversión, gozo o tristeza, esperanza o desesperación, audacia o miedo, ira).

Antes de dirigirse a los objetos sensibles concretos, el apetito sensitivo existe en estado de tendencia. «Cada una de nuestras potencias tiende naturalmente a ejercer su acto: nuestra inteligencia a conocer, nuestros ojos a ver los objetos coloreados, nuestro gusto a saborear los manjares, etc. Estas inclinaciones son leyes de nuestra naturaleza, fijadas y determinadas, que orientan nuestras facultades hacia sus objetos respectivos aun antes de conocerlos»¹⁹.

Estas inclinaciones que Santo Tomás identifica con el apetito natural²⁰ pueden compararse con las energías primitivas que psicólogos y psiquiatras contemporáneos parecen llamar instintos (Mac Dougall, Guénot, etc.) pulsiones (Freud), motivaciones funcionales (Charles Odier), etc. Estas pulsiones son consideradas por ellos como «las representaciones psíquicas de una excitación cuya fuente está en nuestro organismo»²¹. Constituyen como el subsuelo inconsciente (del cual no podemos tener conciencia, ni siquiera poniendo en él toda nuestra atención, a no ser indirectamente a través de algunos de sus efectos) de nuestras tendencias afectivas que despliegan todas sus virtualidades en las pasiones. Esta energía pulsional, que constituye la fuerza motriz de la actividad humana y que subtiende en el inconsciente nuestras tendencias afectivas, tiende normalmente — afirman los psiquiatras — «a objetivarse», es decir, a sublimar el narcisismo primitivo, a darse un objeto extramental y de ahí a adaptarse a lo real para conseguir finalmente la oblación, o, dicho de otro modo, el don de sí.

Desgraciadamente no podemos extendernos en la importante contribución que podría aportar la psicología contemporánea a la teología moral de las pasiones: todavía está por hacer el conjunto de una elaboración científica de esta aportación. Creemos, sin embargo, haber dicho lo suficiente para que la importancia de ésta no escape al lector, que verá, al mismo tiempo, lo bien dispuesta que está la concepción tomista del compuesto humano para acoger las valiosas adquisiciones de la psicología moderna.

19. H. D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, I, p. 30 y 31.

20. *De Ver.*, 25, 1.

21. Dr. PARCHEMINEY, *Le problème de l'ambivalence*, en *Amour et Violence*, «Études Carmélitaines», 1946, p. 26.

Aunque esas impulsiones puedan compararse con lo que los tomistas denominan inclinaciones del apetito natural, ni unas ni otras constituyen lo que, siguiendo a Santo Tomás, llamamos aquí pasiones. En efecto, la pasión es el acto del apetito sensitivo que, inclinado ya por naturaleza a su objeto antes incluso de haberlo conocido, se dirige a él desde el momento en que el conocimiento sensitivo lo percibe y estima.

Al proporcionar su objeto al apetito (ya sea percibido este objeto por los sentidos externos, ya sea imaginado, o evocado por la memoria), al estimarlo (por la cogitativa) como bueno o malo para él, el conocimiento sensible da al apetito su objeto y su actuación, es decir, el desencadenamiento de su potencialidad natural. Nos hallamos entonces, y solamente entonces, ante una pasión.

Señalemos también que las disposiciones del temperamento hereditarias o adquiridas no son, si podemos decirlo así, más que materia de las pasiones, y no pasiones propiamente dichas; reservamos el uso de esta palabra para los actos del apetito sensitivo y se lo negamos a sus tendencias y a todas sus potencialidades. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que el teólogo no deba preocuparse del juego complejo de todas esas potencialidades²².

Las pasiones implican o siguen a ciertas modificaciones fisiológicas.

Sería muy incompleta la definición de pasión como el acto de un apetito sensitivo ante su objeto; falta ahí la mención del movimiento fisiológico que forma intrínsecamente parte de ese acto y está ligado a él como la materia a la forma, como el cuerpo al alma que lo anima.

En efecto, a la pasión —acto del compuesto humano— le es esencial implicar movimientos corporales: ademanes diversos, alteración de las facciones del rostro, elevación o descenso de temperatura, aceleración o moderación de los latidos del corazón... La medicina contemporánea nos permite ir más lejos en el estudio de estos fenómenos fisiológicos de la pasión, y medir los efectos precisos en los sistemas nervioso, endocrino, sanguíneo, respiratorio, muscular, etc.

Reducir la pasión a estos fenómenos exclusivamente sería caer en el error del materialismo. Ignorarlos o tenerlos por un sistema independiente, más o menos paralelo y accidentalmente vinculado al «pensamiento emotivo», sería caer en el error opuesto: espiritualismo «angélico». Fenómenos fisiológicos y psicológicos son dos aspectos de una misma realidad; lo propio de la pasión es unirlos

22. Para los filósofos y psicólogos modernos la pasión es, por el contrario (como puede leerse en el *Vocabulaire philosophique* de LALANDE): «una tendencia de una cierta duración, acompañada de estados afectivos e intelectuales, particularmente de imágenes, y muy poderosa para dominar la vida del espíritu (esta potencia puede manifestarse ya por la intensidad de sus efectos, ya por la estabilidad y permanencia de su acción)». Por eso MALAPERT (*Éléments du caractère*, p. 219) escribe: «La pasión es una inclinación exagerada, sobre todo permanente, que se hace centro de todo, subordina a las otras inclinaciones y a su vez las implica».

En el vocabulario tomista que aquí hemos adoptado, la pasión no es solamente «inclinación exagerada»; es algo más. Para hablar como Théodule Ribot, es una «emoción tope».

de una manera tan profunda y esencial que, suponiendo que llegue a faltar uno de ellos, no haya pasión, de la misma manera que un cuerpo sin alma no es más que un cadáver, y un alma sin cuerpo no constituye un hombre.

Esta unidad de lo psicológico y lo fisiológico es tan estrecha que, en el estudio minucioso de las pasiones y de las correspondientes virtudes que las moderan, Santo Tomás no considera inútil señalar el importante papel de los ademanes y de la mímica para provocar o dominar una pasión. No cree indigno de un teólogo el interés por las disposiciones corporales de cada individuo según su edad, sexo, disposiciones innatas de su organismo, etc., que hacen a unos, por ejemplo, más inclinados que otros a la ira, esperanza, tristeza, etc. Santo Tomás señala igualmente la importancia de excitantes como el alcohol para provocar la audacia, y la de ciertas enfermedades que bastan por sí solas para suscitar determinadas pasiones, como la tristeza y el temor. En la q. 38 de I-II, dedicada íntegra a los remedios de la tristeza. Santo Tomás enumera juntamente la contemplación de la verdad y el llanto, el cultivo de la amistad, el sueño o los baños. .

Como los demonios pueden influir en nuestros «humores corporales», dice en otra parte Santo Tomás, son capaces de excitar o provocar pasiones en nosotros, y de este modo inducirnos al pecado, aunque, no pudiendo influir en nuestra libertad, jamás pueden forzarnos a pecar²³. En virtud de una acción semejante Santo Tomás reconoce a los astros un influjo en nuestra vida, influjo que también podemos dominar, pues no alcanza a nuestra libertad; los mismos astrólogos reconocen con Ptolomeo que «el sabio domina los astros», en la medida en que domina sus pasiones, comenta Santo Tomás.

Por tanto, no nos sorprenderá que el progreso de la ciencia haya alargado la lista de las causas fisiológicas de las pasiones, ni que la medicina pueda cuando quiera, mediante una simple inyección, excitar o calmar una pasión, y hasta provocarla o suprimirla. Vemos ahí la confirmación palpable del papel esencial que desempeña nuestro cuerpo y el mundo físico en nuestra vida pasional.

Apresurémonos a señalar que las pasiones no dejan de ser actos humanos por el hecho de estar esencialmente ligados a los fenómenos fisiológicos; el hombre puede y debe obrar con ellas en cuanto ser racional y libre. El recto orden de la razón no es incompatible con la alteración funcional de la pasión²⁴, ni aun cuando ésta impida o dificulte su ejercicio. Esta suspensión del uso de la razón sobreviene normal y naturalmente durante el sueño. ¿Por qué ha de ser anti-natural en el caso de la ira, por ejemplo, esa pasión en que la alteración psicológica es tan grande que entraña necesariamente un cierto impedimento de la razón?²⁵ Esta inhibición de la razón no es, necesariamente, irrazonable. Idéntico es el caso de los deleites del acto conyugal, que son suficientemente intensos para embargar la razón, pero en los cuales Santo Tomás no ve pecado ni mortal

23. I-II, q. 80, art. 2.

24. I-II, q. 24, art. 2, ad 2 um.

25. I-II, q. 48, art. 3.

ni venial. Piensa, sin embargo, que este impedimento de razón es una consecuencia del pecado original: no se daba en el estado de inocencia ²⁶.

Antes de examinar esta intervención de la razón en las pasiones, por la cual vienen a ser actos humanos, conviene saber por qué se llaman pasiones estos actos del apetito sensitivo. Con ello descubriremos una de las notas esenciales de su naturaleza.

Las pasiones del apetito sensitivo en la jerarquía de las pasiones.

El término pasión pertenece al vocabulario metafísico: cuando un ser obra sobre otro, su actividad se llama acción en la causa agente y pasión en el paciente. Así el paciente recibe de otro ser algo que antes no tenía: esta recepción es lo que se llama pasión.

Cuanto más dominadora es la acción de la causa agente, tanto más fuerte es la pasión del sujeto: recibir el efecto de una causa externa ya es «padecer»; lo es más si este efecto excluye todo lo que le sería contrario en el paciente; y más todavía si este efecto contraría y elimina las disposiciones naturales del paciente.

El conocimiento es una pasión en la medida en que conocer es recibir «intencionalmente» la forma del objeto conocido. Pero el objeto ejerce una causalidad más dominadora cuando se hace amar: como conocido estaba presente en el cognoscente; como amado es él quien lo atrae hacia sí y sobre sí lo modela. Hay, pues, mas pasión en el apetito que en el conocimiento.

Hay todavía más pasión en las facultades sensitivas: ante todo, porque los conocimientos intelectuales se añaden a los antiguos, mientras que los sensitivos se sustituyen unos a otros, excluyéndose mutuamente; en segundo lugar, porque los órganos de las percepciones sensibles son elementos corporales, y sus fenómenos, fisiológicos. La pasión es aún más fuerte en el apetito sensitivo, en el que la perturbación causada por el objeto amado produce necesariamente alguna conmoción fisiológica y donde, además, cada movimiento elimina el precedente y puede incluso contrariar las tendencias naturales del apetito; la alegría, por ejemplo, le conviene por naturaleza, y la tristeza, en cambio, se le impone.

De todas las «pasiones» que el hombre puede sentir, las del apetito sensitivo son, por tanto, las más vehementes: para ellas reserva especialmente el moralista la denominación de pasiones ²⁷.

Luego pasiones son los movimientos del apetito sensitivo provocados en el alma por el conocimiento y la apreciación de un objeto sensible que causa en ella una conmoción fisiológica.

Como se ve, no en balde y sin graves sujeciones nuestra alma está unida sustancialmente a nuestro cuerpo. Por causa de él conoce

26. I-II, q. 34, art. 1, ad 1^o um.

27. El teólogo conoce, además de estas «pasiones animales», las «pasiones corporales», las que sufre el cuerpo no en cuanto instrumento del alma, sino en cuanto materia. Por ejemplo, una herida, la amputación de un miembro, afectan al alma y le hacen sufrir una pasión. Estas pasiones corporales no interesan a la moral, sino en cuanto suscitan «pasiones animales».

la pasividad de la materia, todavía agravada por los efectos del pecado original. En tales condiciones, ¿puede el alma salvaguardar su independencia e imponer su dominio a esta parte de sí misma donde se encuentra por naturaleza sustancialmente unida a un cuerpo que el pecado hizo rebelde?

2. Las pasiones son actos humanos.

El apetito sensitivo del hombre debe hallarse bajo la dependencia de la razón.

Quien se niega a distinguir, para unirlos, los componentes de un mismo ser, sólo puede confundirlos en un plano o dividirlos en otro.

Al no distinguir el orden racional del sensitivo, estoicos y cartesianos (y todos los que separan abusivamente el espíritu del cuerpo) aíslan y confunden a la vez los elementos integrantes de las pasiones; no ven por una parte más que pensamientos, y por otra, puros movimientos mecánicos.

Así es como en su «Discurso sobre las pasiones del amor», Pascal (si es él su autor, pues se le discute esta paternidad) ha dicho:

Cuanto más espíritu tenemos, mayores son las pasiones, ya que no siendo éstas más que sentimientos y pensamientos que pertenecen exclusivamente al espíritu, aunque sean ocasionadas por el cuerpo, es evidente que no son otra cosa que el espíritu mismo y así llenan toda su capacidad²⁸.

En semejante concepción, en cuanto la razón interviene en las pasiones, ya no hay pasión, sino solamente pensamiento (aunque ocasionado por el cuerpo). Luego no se da pasión sino donde hay carencia de razón, y en ese caso toda pasión, cualquiera que sea, es, como dice Cicerón, una enfermedad del alma racional. Toda pasión es moralmente mala.

Muy distinta es la concepción aristotélica y tomista que, distinguiendo en el hombre razón y sentidos, los une sin quitarles nada de su propia existencia. La intervención de la razón, lejos de suprimir la pasión, sencillamente la regula lo necesario para hacerla «humana» sin dejar, por lo tanto, de ser «animal».

Indudablemente puede ocurrir que la conmoción pasional sea tan vehemente que haga imposible el ejercicio de la razón; es el caso, por ejemplo, del frenesí, del arrebato, de un miedo «paralizador», etc. En tales casos la pasión es un «acto del hombre» y no un «acto humano»: la razón, atada, ni interviene ni puede intervenir, y el caso no interesa al moralista (a no ser que la razón haya podido y debido intervenir para evitar las causas de esa pasión).

Pero lo más frecuente es que la perturbación pasional deje algún campo en que la razón pueda actuar. Desde ese momento se introduce la voluntariedad en la pasión, que viene por ello a ser un acto humano: el hombre se juega ahí su destino.

²⁸ S. Oenaves, Colección «La Pléiade», p. 314.

¿En qué consiste esta intervención de la razón? No suprime la pasión: es una regulación, y una regulación desde el interior, la conclusión natural de la animación del cuerpo por el alma, una participación de la vida sensitiva en la de la razón. El hombre que piensa y el que se mueve es el mismo. Las pasiones del hombre son las del animal (a pesar de todo el parecido que tienen): participan, sin dejar de ser pasiones, en la vida racional; de igual manera que la cogitativa, por participar de la razón, no es en todo semejante a la estimativa del animal, aunque tenga idénticos objetos, funciones y procesos fundamentales.

En el lenguaje de los psicoanalistas diríamos — que nos excusen esta transposición — que la razón, al moderar las pasiones, no debe buscar la creación de un «super yo», es decir, una regulación impuesta desde fuera por la educación y la presión social, no asimilada por el verdadero yo, fuente de la energía psíquica; sino que debe proponerse más bien la supremacía de la obediencia del yo sobre el narcisismo primitivo y anárquico de las pulsiones, que la regulación extrínseca del super yo hunde peligrosamente en el inconsciente sin conseguir incorporarlos a las profundas voliciones del yo ²⁹.

Los psicoanalistas comprueban que en el caso de los neuróticos «nos hallamos en presencia de una verdadera desintrincación de las pulsiones (*Triebentmischung*). Es decir, que la saturación de las valencias negativas por las positivas no se da, pues cada valencia aparece aislada» ³⁰. En efecto, «cuando en el seno de la esfera de expresión psicomotriz una instancia superior sufre un debilitamiento funcional, la instancia inmediatamente inferior recobra su independencia y comienza a funcionar a tenor de sus leyes propias, primitivas» ³¹.

No otra cosa dice el teólogo, aunque trasladada a su plano, cuando afirma que las pasiones necesitan en el hombre, para ser plenamente pasiones, participar de la facultad superior, de la razón. Si esta participación le falta, la pasión sigue sus leyes propias, sus leyes primitivas. Se disocia del yo, al mismo tiempo que lo disocia, hace de cáncer: es la neurosis o, al menos, el pecado.

Por el contrario, si participa internamente de la razón, la pasión, en el hombre, lejos de rebajar en nada su naturaleza, la eleva a su plenitud (es una pasión humana). Viniendo a ser plenamente acto del sujeto humano que la experimenta, integrándose totalmente en su unidad, la pasión contribuye a ennoblecer al hombre, animal racional. Como ser racional debe estar no solamente en la línea de la pura razón, sino en todo lo que él es, comprendidos los movimientos de su carne. Así es como los países vasallos enriquecen y glorifican a la nación soberana que los domina y favorece a un tiempo con su imperio, sin esclavizarlos.

29. Cf. III *Sent* 23, 1, 1, c.

30. Dr. PARCHEMINEY, art. cit., p. 39.

31. Ibid. p. 36. Cf. A. PLÉ, *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs*, § 3: *L'unité de la personne*, en *Supplément de la Vie Spir.*, nov. 1951, p. 422-434.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, compara este imperio de la razón sobre la pasión con el del marido sobre su esposa³². Lo compara también, como Aristóteles, con el gobierno de un príncipe sobre ciudadanos libres. El alma dispone de los miembros de su cuerpo como de esclavos que sólo tienen que obedecer, ya que ellos no se pertencen; pero debe gobernar las pasiones como a hombres que tienen sus derechos, incluso el de la contradicción y resistencia³³.

Es interesante anotar que este gobierno liberal se ejerce en los órdenes del conocimiento y del apetito.

En el orden del conocimiento. Hemos visto que, si hay pasión, es que la cogitativa ha juzgado tal o cual objeto bueno o malo para el sujeto. El apetito se dirige hacia este objeto o se aparta de él en función de ese juicio. Ahora bien, la cogitativa³⁴, por su propia naturaleza, se deja mover y dirigir por la razón; en esto se distingue de la estimativa de los animales. Por lo tanto, la razón (la que San Agustín denomina razón superior) está llamada, por la naturaleza misma del hombre, a gobernar sus pasiones elevando la cogitativa (que muy exactamente es llamada por San Agustín razón particular) sobre las leyes de la simple estimativa, y no suprimiéndola. Para esto es preciso que el juicio de la razón se encarne, si podemos decirlo así, en el juicio sensible de la cogitativa; o, si se prefiere, es menester que la cogitativa, permaneciendo intacta en sí misma, es decir, en el plano de los sentidos, que es el suyo, juzgue por sí misma (y no contra sí) de acuerdo con la razón, porque de ella participa. La solución está en una «asunción» de la estimativa que se convierte de este modo en cogitativa y no en su aniquilamiento o represión.

En el orden del apetito. En el animal el apetito sensitivo se dirige simplemente hacia el objeto que le señalan sus sentidos y que aprecia su estimativa. En el hombre este apetito espera naturalmente participar del apetito superior, o sea de la voluntad. En efecto, en un ser complejo, y esto es un principio metafísico universal, las potencias inferiores sólo se mueven bajo la acción de la potencia superior. Por eso en el hombre el apetito sensitivo se somete naturalmente al impulso de la voluntad: es una necesidad que dimana de su misma esencia. Volvemos a encontrar aquí, traspuesta, la ley de asunción mencionada a propósito de la estimativa: el apetito sensitivo está hecho para participar del apetito racional. Desea sensiblemente en la línea de los deseos espirituales de la voluntad.

Tal es el orden natural. Dios no nos ha dado una naturaleza sensible para que no tengamos más función que destruirla. La insensibilidad, afirma Santo Tomás, es un vicio: es contra naturaleza³⁵.

32. *De Ver.*, 15, 2, obi. 9.

33. 1, q. 80, art. 3, ad 2^o um.

34. 1, q. 80, art. 3, c.

35. 11-11, q. 92, art. 1.

Mas este orden de la naturaleza ha sido trastornado por el pecado original; a él se añade el efecto de nuestros pecados personales. De ahí que nuestras pasiones se presten muy difícilmente a esa participación de nuestras facultades superiores a la cual, sin embargo, siguen requeridas para encontrar el completo equilibrio de su actividad propia a la vez que su armonía con las otras actividades humanas.

El hecho de que el orden de la naturaleza haya venido a ser más difícil no significa que haya cambiado; el hombre debe lograr el triunfo moral mediante la participación de las pasiones en la razón, y no en su aniquilamiento. Lejos de afirmar que las pasiones humanas sean intrínsecamente malas, hay que decir que son naturales y, por consiguiente, buenas. Requieren normalmente una regulación por parte de la razón, que las hace entrar en la esfera moral. Si falta esta regulación o está pervertida, la pasión es inmoral; si se impone y es buena, la pasión es moral. Esto es lo que debemos examinar ahora.

Moralmente, las pasiones son buenas o malas.

Para el estudio minucioso de esta cuestión remitimos a los tratados del pecado, de la gracia, y de cada una de las virtudes teologales y morales, principalmente de las de fortaleza y templanza, que tienen precisamente por objeto la moderación de las pasiones más difíciles de gobernar rectamente.

Aquí nos limitaremos a los principios generales que permiten juzgar de la bondad o malicia moral de las pasiones.

Recordemos ante todo que una pasión no puede merecer calificación moral sino en cuanto acto humano, es decir, en la medida de lo racional y voluntario que se dé en ella.

Hay casos, ya lo dijimos, en que la conmoción pasional no admite racionalidad ni voluntariedad; por consiguiente, ahí no está comprometida ninguna moralidad, a no ser que la voluntad haya podido y debido actuar sobre las causas determinantes de esta pasión demasiado violenta.

Señalemos que, por sí mismas, las pasiones pueden tener su bondad o malicia objetiva: cuando su objeto conviene o no de suyo a la razón. Tal sucede, por ejemplo, con el pudor, que no es una virtud, sino una pasión virtuosa, el temor (razonable) de una deshonra³⁶; la envidia, que es la tristeza (irrazonable y, por tanto, viciosa) del bien ajeno; o una cólera buena, cuya venganza personal fuera plenamente justa³⁷.

Siempre que la razón haya tenido que intervenir para moderar y no lo haya hecho, hay desorden moral. Si este defecto ha sido voluntario, la falta se mide esencialmente por la malicia de la voluntad; si ha sido involuntario, también hay falta, aunque menos grave: es el pecado de sensualidad que, de suyo, es tan sólo venial. Puede ser también pecado de omisión.

36. II-II, q. 144, art. 1.

37. II-II, q. 158, art. 1, c.

Casi siempre la pasión se redobla por un movimiento propio de la voluntad: los dos apetitos, sensitivo y racional, se dirigen al mismo objeto. Si el apetito racional ha tomado la iniciativa, la pasión se llama consecuente; en caso contrario, antecedente.

La moralidad de la pasión consecuente es la de la voluntad. Efectivamente, en este caso la pasión o bien se limita a manifestar la intensidad de un querer suficientemente fuerte para arrastrar al apetito sensitivo, o bien — si esa seducción ha sido voluntaria — no hace más que aumentar la bondad o malicia del querer al que permite una ejecución más pronta y enérgica. Por ejemplo, es más virtuoso amar al prójimo no solamente con toda la caridad teológica, sino también, y deliberadamente, con todo el corazón caritativo³⁸, con misericordia³⁹. Al contrario, un furor pasional voluntariamente excitado por un deseo vengativo agrava su perversidad. Por otra parte, la ausencia de ira puede testificar la debilidad de un amor a la justicia⁴⁰.

La pasión antecedente puede turbar el juicio racional que sigue a ella, y empujar a una decisión que, por ese solo motivo, no será la decisión serena y objetiva de la razón⁴¹. En este caso disminuye proporcionalmente la bondad o malicia de la volición. Por ejemplo, es más virtuoso decidirse a un acto de caridad por el movimiento mismo de esta virtud que por el solo impulso de la pasión de misericordia. A la inversa, es menos perverso dejarse arrastrar por la pasión a un acto de lujuria que entregarse a él friamente y con propósito deliberado.

Así se ve cómo la pasión, en la medida en que es y debe ser humana, cae en el ámbito de la moralidad, ya tenga por sí sola una malicia propia, ya aumente o disminuya la bondad o malicia de la volición que se dirige hacia el mismo objeto.

Cómo se gobiernan las pasiones.

Las pasiones, como hemos dicho, exigen de suyo, por naturaleza, dejarse gobernar por la razón, no como esclavos por su soberano, sino como hombres libres por su jefe. Tarea delicada que el pecado ha hecho casi imposible. En este terreno especialmente es indispensable la ayuda de Dios por medio de su gracia.

A la luz de lo que ahora sabemos sobre las pasiones humanas, nos es posible establecer los grandes principios del gobierno de nuestras pasiones.

Sin olvidar nunca que no se dispone de las pasiones como de la movilidad de los pies o las manos, sino que conviene respetar

38. Cf. *De Ver.*, q. 27, art. 6, c.

39. La misericordia es para Santo Tomás una pasión. Cf. 11-11, q. 30, art. 3.

40. 11-11, q. 158, art. 8, c.

41. Hay casos, cuando la pasión antecedente es ya por sí misma moralmente buena (ejemplo: el pudor), en que el juicio de la razón no está viciado, sino más bien, afortunadamente, preparado por la pasión. Está «prevenido», pero no falseado. Puede incluso venir a ser más perspicaz, como acontece en el «conocimiento por connaturalidad», que permite al casto juzgar espontánea y exactamente de las cosas relativas a la castidad, aunque no pueda dar las razones de su juicio instintivo. Un conocimiento tal exige ser confirmado (si no ha de ser rectificado) e ilustrado por la ciencia.

su propia consistencia, conjugadas nuestra razón y nuestra voluntad, éstas pueden obrar:

1.º Sobre los factores corporales de las pasiones. Ya hemos visto su importancia. Una buena higiene física y mental y, si es necesario, una terapéutica apropiada y una mortificación inteligente pueden, dentro de cierto límite, corregir un temperamento hereditario o adquirido, moderar o excitar una pasión. Hay que señalar también el papel de los ademanes y la mímica expresiva: la Iglesia, en su liturgia, no lo ha olvidado.

2.º Sobre las sensaciones externas e internas. En efecto, se puede prohibir ver, oír, sentir, gustar, tocar un objeto deseable, uno puede negarse a imaginarlo o a evocar su recuerdo. La vista o evocación del objeto es, como se ha visto, una de las causas de las pasiones.

3.º Sobre la apreciación proporcionada por la «cogitativa». Es ese juicio de valor el que, en definitiva, decide la orientación de la pasión. Desde el pecado original, este juicio de la cogitativa tiene demasiada tendencia a imponerse al de la razón, en lugar de orientarse él mismo en su sentido. El esfuerzo del gobierno de las pasiones es, en este caso, no sólo salvar la plena independencia del juicio de la razón, sino hacerlo descender, valga la palabra, al plano del juicio sensible de la cogitativa. Todo estará resuelto si la cogitativa participa suficientemente en la sabiduría de la razón para apreciar como ella los objetos sensibles.

4.º Sobre el propio apetito sensible que, desde el pecado original, sólo difícilmente se presta a la moción (los psicólogos dirían prevalencia) de la voluntad y tiende, en cambio, no solamente a la independencia frente a su superior, sino a someterlo a sus caprichos. La voluntad, como la razón frente a la cogitativa, deberá salvaguardar su independencia frente al apetito sensible y tratará de «asumirlo» sin pretender suprimirlo jamás. En definitiva, la moralización de nuestras pasiones no consiste en ahogarlas bajo la presión de prohibiciones del «super yo» o de una moral legalista: es el feliz efecto de la fuerza de nuestro amor espiritual y de su poder de contagio sobre nuestros amores inferiores. Se trata de amar intensamente, con todas nuestras potencias, desde las más nobles a las más «animales», en la unidad armoniosa y jerarquizada de sus dinamisismos⁴². En ello reside el efecto propio de nuestras virtudes y especialmente de la templanza y la fortaleza. Santo Tomás había observado los desdichados efectos de una regulación tiránica de la razón: es fuente de dificultad y tristeza. En cambio, la regulación propiamente virtuosa de la razón se hace inherente a la pasión; se convierte en una cualidad de la pasión, diríamos que la razón

42. Cf. *Loi et amour*, Supl. de la *Vie Spir.*, n. 17, mayo 1951.

anima desde dentro el dinamismo propio de la pasión. Ésta es estable entonces y se ejerce con facilidad y alegría: es virtuosa ⁴³.

3. Las once pasiones principales.

Sería incompleto un tratado de las pasiones que no intentara poner algún orden en el catálogo de las pasiones humanas. Una clasificación lógica, fundada en la naturaleza de las cosas, completará nuestro conocimiento de las pasiones y nos facilitará su dominio.

La clasificación de Santo Tomás reconoce once pasiones, o mejor once familias de pasiones, específicamente distintas entre sí. El Doctor Común analiza con fina penetración psicológica su naturaleza, causas, efectos, remedios y moralidad ⁴⁴.

No pueden resumirse esos análisis; hay que leerlos directamente en el texto. Aquí nos limitaremos a establecer la clasificación tomista de las pasiones, y terminaremos con unas reflexiones sobre la pasión que pudiéramos llamar madre de todas: el amor.

Clasificación de las pasiones.

Para clasificar las pasiones Santo Tomás establece una serie de principios basados en la naturaleza del apetito y de sus objetos, lo cual da a esta clasificación un gran interés. He aquí, paso a paso, cómo procede:

1) Concupiscible e irascible.

Recuérdese la distinción que Santo Tomás hace entre el apetito natural y el apetito sensitivo. El primero es la inclinación inconsciente, anterior a todo conocimiento, que dirige cada ser hacia el bien que conviene a su naturaleza. El segundo es la inclinación a los diversos bienes conocidos y apreciados por el conocimiento sensible.

El apetito natural tiene dos movimientos: uno por el cual se conserva en la existencia, otro por el que triunfa de todo lo que le es contrario. Por una parte, se enriquece con lo que le conviene; por otra, cuando la posesión de este bien encuentra algún obstáculo, reacciona, se opone, conquista.

Esta distinción del apetito natural se da también necesariamente en el apetito sensitivo, el cual no se dirige simplemente hacia el objeto que la imaginación y la cogitativa le presentan como bueno — o se aparta de él en caso contrario —, sino que, si hay alguna dificultad, reacciona contra ella. Según correspondan a uno u otro de estos dos movimientos, las pasiones pertenecen al concupiscible o al irascible.

Tratándose de las pasiones del concupiscible, el apetito sensitivo no hace más que entregarse a la pasión que suscita en él su objeto: lo ama o lo odia, lo desea o lo rehuye, encuentra en él gozo o tristeza, según sea bueno o malo el objeto del apetito.

En la familia de las pasiones del irascible, el objeto del apetito es bueno y malo al mismo tiempo: es bueno, pero algo se opone

43. III *Sent* 23, 1, 1, c.

44. I-II, qq. 26 a 48.

y toma signo de mal, o es malo pero hay posibilidad de hacer algo bueno. Yo espero o desespero de un objeto difícil, me atrevo a afrontar la dificultad o la temo, me vengo de un obstáculo que me detiene, montando en cólera ⁴⁵.

2) Etapas del movimiento pasional.

Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo. En todo movimiento podemos distinguir: su principio, la marcha del móvil hacia su término y su reposo en el punto de llegada.

En el movimiento pasional el *principio* es el amor, es decir, esa conveniencia que despierta el objeto en el apetito sensitivo; la *marcha* es el movimiento del deseo; el *reposo*, en el punto de llegada, en la delectación.

3) Objetos de las pasiones.

Los objetos de las pasiones dan pie para una tercera clasificación. Es éste un proceso clásico en Santo Tomás, para quien potencias y actos se especifican por sus objetos, o sea, por las cosas en su relación al sujeto que las conoce o ama.

El hecho de que el objeto del apetito sensitivo sea bueno o malo establece una diferencia específica en el mismo objeto y, por tanto, en la pasión.

Acabamos de distinguir en el concupiscible tres pasiones específicamente distintas, según sean principio, camino o término del movimiento del apetito. Luego habrá seis pasiones, dos en cada etapa según sea bueno o malo el objeto respectivo.

<i>Objeto bueno</i>			<i>Objeto malo</i>	
me conviene	: amor		no me conviene	: odio
me atrae	: deseo		me repele	: aversión
me hace reposar en él	: delectación		lo sufro	: tristeza

4) Contrariedad interna del movimiento irascible.

Hemos dicho que los objetos del concupiscible son buenos o malos, en tanto que los del irascible son buenos y malos a la vez. Por eso las pasiones del irascible no se distinguirán solamente por la bondad o malicia de su objeto, sino también según la preeminencia de uno de los dos movimientos contrarios que provoca en el apetito un objeto en que el bien se mezcla con el mal. Un bien me atrae, pero un mal me repele: si esta dificultad no excede mis fuerzas, espero; en caso contrario, desespero.

45. Esta distinción del apetito concupiscible e irascible no puede legítimamente identificarse con la distinción hecha por Freud al fin de su vida entre los dos instintos a que pueden reducirse según él todas nuestras pulsiones: la libido (que comprende todas nuestras pulsiones amoratorias o pulsiones constructivas) y la agresividad o instinto de muerte, que agrupa todas nuestras pulsiones de destrucción (sadismo, masoquismo).

La distinción tomista no puede confundirse con la freudiana por muchas razones: no sólo, como hemos dicho, porque las pulsiones de Freud no son las pasiones de Santo Tomás, sino también porque la agresividad del psicoanálisis no puede compararse en modo alguno con el irascible tomista. Este último se especifica por la contrariedad de su objeto bueno y malo a la vez, y por la que resulta de los movimientos del apetito. El carácter de «ardu» del irascible no es la destructividad de la agresividad.

Un mal me amenaza: si puedo evitarlo con mis propias fuerzas, me muestro audaz; en caso contrario, temo. Señalemos a este propósito que a la cogitativa corresponde calcular si la dificultad que hay que vencer excede o no mis fuerzas. La cogitativa tiene, pues, en las pasiones del irascible una función de primer orden, todavía más importante que en las del concupiscible.

Por fin, si en lugar de ser futuro y amenazador, el mal es presente y padecido, ya no es tiempo de temer ni de huir: aún es posible un bien (relativo): protestar y vengarse. Oponerse y soportar a la vez, he ahí lo que define a la ira, en la que la contrariedad de movimientos que caracteriza al irascible alcanza el último límite. Ninguno de los dos prevalece, y la ira reúne violentamente, en sentido inverso, los dos movimientos que hasta ahora venían separados, opuestas las pasiones del irascible dos a dos; por eso no tiene correspondiente, es única en su especie.

Así es como Santo Tomás cuenta cinco pasiones específicamente distintas en el apetito irascible: dos se refieren a un objeto bueno, pero difícil — esperanza y desesperación —, otras dos tienen por objeto un mal que amenaza — audacia y temor —; por último, la ira se opone a un mal actualmente sufrido.

Añadiendo estas cinco pasiones a las seis que hemos distinguido en el concupiscible, suman once pasiones específicamente distintas. Ni más ni menos. Sin embargo, sería más exacto hablar de once grupos pasionales que pueden dirigirse respectivamente a objetos particulares. Así, la pasión de misericordia es una especie de tristeza: la del prójimo considerada como mía; la envidia es otra especie de tristeza; el pudor, una especie de temor, etc. Se habrá notado que esta distinción de once pasiones específicas no se apoya en sus fenómenos fisiológicos ni en su mímica. Los trabajos contemporáneos emprendidos en este sentido apenas llegan a especificaciones bien definidas, ya que esos fenómenos aparecen con frecuencia muy semejantes en pasiones completamente distintas. El sistema de clasificación de Santo Tomás, con base filosófica, es mucho más preciso y tiene un empleo más fácil en teología moral; sin embargo, no impide buscar un sistema fisiológico de clasificación que todavía nadie ha establecido.

El amor, pasión fundamental.

Teniendo en cuenta que Santo Tomás nunca distingue sino para unir, no podemos considerar estas once pasiones como entidades particulares e independientes entre sí.

Sus relaciones recíprocas son profundas y múltiples. Las pasiones del irascible están ordenadas a las del concupiscible y las suponen: su misión es apartar los obstáculos que impiden el movimiento del concupiscible — ya inclinado al amor o al odio — y permitirle la delectación o la tristeza.

Por otra parte, las pasiones del concupiscible cuyo objeto es el mal sólo pueden ser secundarias respecto a las que se refieren al bien: si odio, es porque amo.

De estas últimas, la principal es el amor: si deseo o me deleito, es porque amo.

Así, el amor se da en el origen de todo movimiento pasional, es como su motor o principio. El amor es, en efecto, la primera «pasión» que ejerce un objeto sobre el apetito sensitivo. Suscita en éste (con lo cual no hace más que precisar las tendencias del apetito natural) lo que Santo Tomás llama unas veces semejanza de sí mismo, otras aptitud, coadaptación, complacencia, connaturalidad; en una palabra, no es ya la atracción del deseo, sino su motor.

Si amo tal objeto determinado, es que encuentra, despierta y forma en mí a su imagen una espera, una semejanza; ora me proporcione lo que yo esperaba confusamente, ora encuentre yo en él algo que estaba en mi posesión. En el primer caso me enriquece, y deseo incorporarlo a mí ser pues actualiza una de mis virtualidades, satisface la tendencia inicial de mi apetito natural y, más profundamente, la ley universal de todo ser — que se confunde con el ser mismo — para el cual existir es un bien.

En el segundo caso, yo amo este objeto como a otro yo: es para mí un bien que también existe por sí mismo.

En realidad, estos dos amores no pueden ir separados, y todo amor es lo uno y lo otro, pues el objeto de todo amor es doble. Amar, dice Aristóteles, es querer el bien para alguien; luego en todo amor se da el bien que yo quiero, el bien de aquel (que puedo ser yo o puede ser otro) para quien lo quiero. El bien que quiero no es amado por sí mismo, sino por la persona amada; a ésta la amo con amor de amistad, al bien que le deseo lo amo con amor de concupiscencia.

Concluiremos este rápido análisis del amor subrayando su poder «unitivo».

La unión del amante y el amado es, a un tiempo, la causa del amor, el amor mismo y su efecto: la unión sustancial del sujeto consigo mismo, o su unión de semejanza con algo distinto de él, es la causa del amor. La unión afectiva que actualiza en el apetito el objeto amado es lo que define al amor. Finalmente, la unión efectiva, real, que persigue el amante con el objeto amado para no ser más que uno con él, es el efecto del amor.

Como conclusión de este tratado, el lector no tendrá que hacer un gran esfuerzo de reflexión para medir toda la importancia de las pasiones en la vida humana.

Estos actos humanos, que reúnen en el hombre lo que le es propio y lo que tiene de común con los animales, lo resumen todo entero, en su belleza y en su miseria, en su misterio y en su drama, en su destino eterno.

El teólogo estudia las pasiones no solamente por la moralidad que entrañan, no sólo porque el amor, soberano y principio de las pasiones, es el factor psicológico de unidad y unión, sino porque las virtudes teologales se arraigan en ellas y deben animarlas.

Por eso las pasiones desempeñan su papel en nuestra vida

de unión con Dios. Por muy espiritual que sea esta unión reclama también nuestras pasiones.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Las pasiones en teología.

El tratado de las pasiones es enteramente característico de una teología. Muchos teólogos ignoran este tratado; otros consideran la pasión pura y simplemente como un mal, un desorden y un pecado. Una sana teología debe esforzarse por situar las pasiones en su lugar dentro de la vida humana, debe procurar discernir su función y calificar exactamente su moralidad (buena o mala como todo acto humano). Y, ante todo, no olvidar su existencia.

Pues, de hecho, las pasiones tienen una importancia extraordinaria en toda la vida humana. El hombre no es espíritu puro ni carne sin espíritu, sino espíritu encarnado. La pasión, que no es voluntariedad pura (o pura virtud), sino voluntariedad encarnada o, más exactamente, acto del apetito sensitivo del hombre implicando una reacción psicológica, es, por este título, completamente característica de las afecciones «humanas». Así, todo crecimiento espiritual va acompañado de una soberanía cada vez más acusada del espíritu sobre la carne, y todo envilecimiento del pecador, de una servidumbre cada vez más estrecha del espíritu a la carne. En el límite extremo, el bienaventurado, a la hora de la resurrección, será espíritu hasta en su carne, mientras que el pecador será carne hasta en su espíritu.

Sin embargo, esta soberanía no debe entenderse como un dominio tiránico, a la manera estoica. La pasión, o al menos el movimiento del apetito sensitivo, implica para la voluntad un *dato* que ésta debe tener en cuenta. Los antiguos gustaban de comparar el espíritu y la pasión a dos principios, masculino y femenino, para mostrar que entre los dos debía darse un orden de precedencia y de gobierno, no de esclavitud. Explíquense a este respecto la función y límites de la libertad sobre las pasiones.

Las pasiones han recibido en el cristianismo nuevos títulos de nobleza al ser asumidas por la vida teologal. Los términos fe, esperanza, caridad, son palabras que designan pasiones antes de significar virtudes teologales. Y si estas virtudes trasladan al espíritu el movimiento de aquéllas, no se excluye — es incluso normal, aunque nunca necesario — que tengan una repercusión pasional auténtica en todo el ser. Al término de nuestra vida teologal terrestre, la bienaventuranza asumirá en nuestros cuerpos resucitados y en nuestras sensibilidades gloriosas, todos los elementos de la pasión del gozo.

Sería interesante señalar en el Evangelio, en los sacramentos y en la liturgia, el papel y la importancia de las pasiones en la conducta de la vida humana. He aquí algunos sencillos trazos:

Indicar en el Evangelio todas las «pasiones» de Cristo: v. gr.: los goces de la amistad; la tristeza por la muerte de Lázaro (acompañada de lágrimas); el temor en el huerto de los Olivos; la ira en la expulsión de los vendedores del Templo; la emoción gozosa ante los niños, ante el joven rico, etc.

Entre los sacramentos, analizar el carácter auténticamente cristiano de la pasión en el matrimonio. Mostrar que la «fe conyugal», que es una pasión, debe ser asumida por la caridad teologal de cada esposo hacia su cónyuge. Dios prueba que en ello no hay sublimación o desprecio de la pasión, sino al contrario, integración y espiritualización (notemos que espiritualizar no significa expulsar lo carnal, sino que el acto carnal está también completamente penetrado por el espíritu).

En los ritos sacramentales, destacar el lugar que se concede a las pasiones del hombre. Particularmente en el bautismo, cuando nace el hombre nuevo, subrayar todos los ritos que confieren a los sentidos una finalidad igualmente espiritual: «Yo te signo los ojos para que veas la claridad de Dios; te signo las orejas para que oigas la Palabra de Dios; te signo las narices, etc.». Notar paralelamente el rito de unción análogo en la extremaunción: unción de los ojos para borrar todos los pecados de la vista; unción de la boca para borrar todos los pecados de palabra, etc.

Mostrar, en fin, el influjo de la liturgia (donde el ademán, la palabra, la música, el canto, los deleitables perfumes del incienso, los colores, etc., concurren a una misma oración), antiguamente y hoy, en la educación de las pasiones del hombre.

El amor. ¿Qué es el amor? Psicología, fisiología, teología. Lugar y función del amor en la vida animal, en la vida del hombre (nacimientto, desarrollo, madurez, educación), en la vida de Dios...

Finalmente, y dada la importancia — que no puede ser mayor — del gozo a que el cristiano está orientado, mostrar el cometido y lugar del gozo en la vida cristiana. ¿Qué se debe pensar del adagio: «Valemos lo que valen nuestros gozos»? Explicación y comentario. Gozo y mortificación. Gozo y cruz en la vida del cristiano. Gozo y resurrección.

Pasiones y psicoanálisis.

Las posiciones tomadas, sobre todo al principio, por el psicoanálisis, han sido la causa de que éste se sumiera en un verdadero mare magnum: escándalo del hombre honrado, festín de cerdos de la literatura, repudio e indignación del médico materialista y del filósofo espiritualista, traiciones de la vulgarización, estupidez de la moda, pretensiones desmesuradas concedidas a esta terapéutica, incursiones incompetentes de los psicoanalistas en el terreno de la filosofía y la moral, luchas fratricidas de los discípulos de Freud, etc.

¿Puede orientarse el profano en el seno de semejante confusión?

Que sepa que, desde hace algunos años, en Francia como en el extranjero, el interés por la objetividad serena, que constituye el honor y fecundidad de la ciencia como de la teología, inclina — u obliga — a numerosos investigadores a conceder a Freud el destacado lugar que merece. Realmente ha descubierto un continente nuevo, pero al mismo tiempo se reconoce que sólo ha explorado una pequeña parte de él y que la carabela que lo llevaba está ya caduca; para hablar sin metáfora, se reconoce cada vez más que la fidelidad al espíritu científico de Freud (él mismo ha dado un magnífico ejemplo corrigiendo, reanudando, abandonando, de obra en obra, sus hipótesis de investigaciones), invita a «superarlo»: separación de la terapéutica y la psicología freudianas de la filosofía materialista y atea de Freud, continuación de observaciones e investigaciones científicamente realizadas susceptibles de mejorar la terapéutica y la psicología.

Desde hace varios años diversas investigaciones se han orientado de distinto modo: manteniendo fidelidad al espíritu científico del propio Freud, se procede a una purificación de sus observaciones, se las multiplica y se las prolonga, se mejora su método, se limita su psicología a una fenomenología, en fin, se acentúa el rigor científico del psicoanálisis, gracias al cual una sana concepción espiritualista del hombre puede aceptarlo cómodamente, con todo y respetar su autonomía.

De todos los trabajos efectuados se deduce que cuanto más el psicoanálisis se purifica de toda mezcla con la filosofía y menos se le exige lo que una ciencia de observación y una terapéutica pueden dar, más útiles relaciones tiene con la medicina orgánica, por una parte, y, por otra, puede integrarse mejor en una concepción y un tratamiento del hombre en su integridad, cuerpo y alma.

Científicamente estudiado, el psicoanálisis está muy lejos de hacer una labor de zapa a la moralidad y libertad del hombre. Al contrario, nos permite esclarecer las falsas apariencias de la virtud y la libertad y, por ello, aclarar nuestro esfuerzo moral.

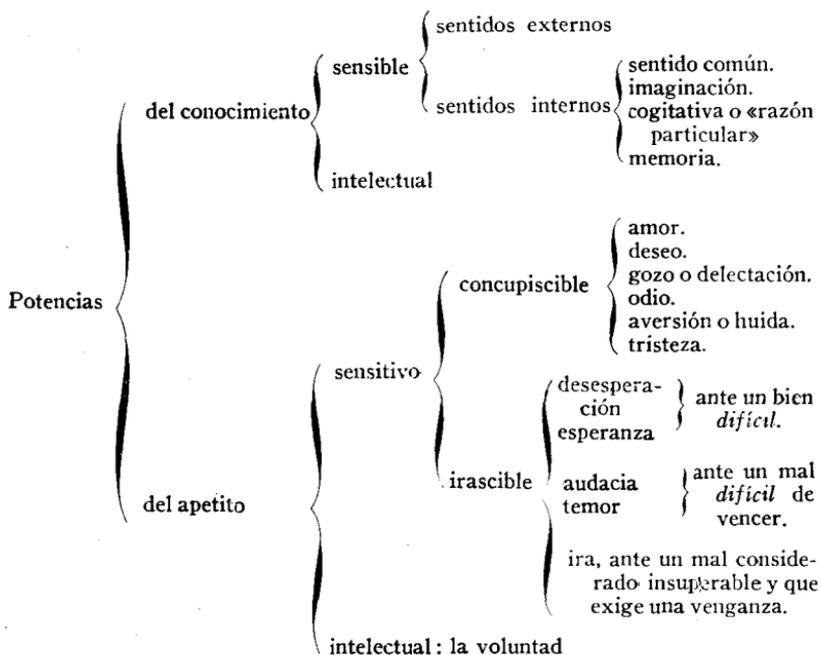
Podemos esperar que el psicoanálisis esté muy pronto en condiciones de mejorar nuestra ciencia del gobierno de las pasiones, nuestra pedagogía cristiana y nuestra labor pastoral.

Pero conviene tener cuidado con esta perspectiva optimista. En espera de que el psicoanálisis haya alcanzado el desarrollo que se desea de él, su utilización es peligrosa, sobre todo si se tiene de él un conocimiento superficial y libresco. Como toda ciencia, exige, para ser ejercida honradamente, muchos años de trabajo teórico y práctico. A los que no puedan entregarse a él, se les invita a la prudencia y modestia.

Ciertos psicólogos y moralistas están trabajando ya. Sería de desear que fueran más numerosos, que estuvieran mejor calificados científicamente y dispusieran de más elementos y que sus esfuerzos no se vean comprometidos por los aficionados y los periodistas.

Potencias del alma.

Acaso no esté de más recapitular, al final de estas «reflexiones», las diferentes «potencias» o «facultades» del alma que hemos tenido que considerar.



Nótese que el irascible se refiere a su objeto (que le es presentado por la cogitativa) no absolutamente, sino en cuanto que es juzgado difícil de obtener o rechazar. Así, el bien y el mal, objetos del irascible, no son ya el bien y el mal simplemente percibidos, sino el bien y el mal *estimados* con relación a las posibilidades del sujeto. El irascible viene ya mezclado de racional, y bajo

este aspecto sus pasiones son más nobles que las del concupiscible. Pero estas últimas son más fundamentales y ricas. El irascible se funda en el concupiscible y está a su servicio.

BIBLIOGRAFÍA

Las páginas que preceden habrán conseguido su propósito si han logrado incitar al lector y prepararlo a la vez para leer por sí mismo el texto de Santo Tomás (ST I-II qq. 23 a 40). Nada, en efecto, puede compararse al contacto directo con este magistral psicólogo. Una ayuda para esta lectura puede encontrarse en las introducciones de los PP. M. ÚBEDA PURKISS y F. SORIA al *Tratado de las pasiones* en el tomo IV de la *Suma Teológica* (BAC, Madrid 1958) así como también en el cap. IV, E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino*: «Los moralistas cristianos», Aguilar, Madrid 1928.

Al lector moderno seguramente le extrañará esta división de las pasiones basada en sus objetos, y también esta psicología más filosófica que experimental. Y, efectivamente, las ciencias fisiológicas y psicológicas han realizado desde la Edad Media progresos muy importantes que invitan al moralista a prestar atención y a beneficiarse de ellas.

Una primera síntesis se ha intentado, acerca de las pasiones, en la obra del padre NOBLE (*Les passions dans la vie morale*), Lethielleux, 1931, que todavía merece leerse, aunque desde su redacción la ciencia ha hecho nuevos progresos. Toda documentación sobre este punto está expuesta a ser rápidamente rebasada. Grandes, en efecto, son las perspectivas del porvenir que podrán aportar al estudio de las pasiones los descubrimientos que ya se presienten cercanos y que nos proporcionarán conocimiento más perfecto de los fenómenos nerviosos, sanguíneos y endocrinos. Podemos destacar los trabajos, apenas esbozados, de la medicina «psicosomática». A título de ilustración, la obra del Dr. ROBERT WALLIS, *Passions et maladies* (N.R.F., 1950) puede ser útil, no obstante sus confusas conclusiones. Fácilmente se echa de ver todo lo que contribuiría al estudio teológico de las pasiones el perfecto conocimiento de su génesis y desarrollo, la unidad, tan misteriosa todavía, de sus elementos fisiológicos y psicológicos, tanto en el plano consciente como en el inconsciente; un estudio sistemático de la mímica y de la conducta del afectado por la pasión; en fin, el papel tan importante de la vida social en el nacimiento, madurez y expresión de las pasiones humanas.

Hasta ahora, todas estas investigaciones, que en su mayor parte apenas se han iniciado, están viciadas por prejuicios materialistas, y no ofrecen al moralista más que materiales muy fragmentarios, inciertos y escasos. Puede leerse con fruto la última obra de GEORGES DUMAS, *La vie affective, physiologie, psychologie, socialisation* (P.U.F., 1948).

Algunos libros de la colección «Que sais-je?» podrán ser útiles para poner al corriente, de una manera elemental, en estas cuestiones (cf. principalmente los siguientes números: 8. *Le système nerveux*; *Les rêves*; 39. *Les hormones*; 50. *La sexualité*; 52. *La folie*; 188. *La psycho-physiologie humaine*; 252. *La doubleur*; 277. *Physionomie et caractère*; 285. *L'inconscient*; 322. *Les sentiments*; 333. *Physiologie de la conscience*; 350. *La mémoire*; etc.). Hay, por fin, muchos datos interesantes en los tratados modernos «del carácter»; señalemos:

LE SENNE, *Traité de caractériologie*, Col. «Logos», Pr. univ. de France, París 1945.

E. MOUNIER, *Traité du caractère*, Éd. du Seuil, París 1946.

E. PEILLAUBE, *Caractère et personnalité*, Téqui, París 1935.

Y los apartados correspondientes de las obras de O. ROBLES, *El alma y el cuerpo* («Veritas», México 1936), *Introducción a la psicología científica* (México 1951) y *Freud a distancia* (Jus, México 1955).

Habiendo estudiado los actos humanos, nos queda por considerar los principios de esos mismos actos.

Principios interiores en primer lugar. Estos son los «hábitos», que en nosotros son especies de potencias, capacidades de obrar espontáneamente bien (virtudes) o mal (vicios). Estas consideraciones sobre los hábitos, su función, su origen y su desarrollo, valen lo mismo para las virtudes que para los vicios. Sin embargo, nuestro estudio no sería completo si en él no descendiésemos al análisis particular de las virtudes, por una parte, y de los vicios, por otra, o más especialmente de los «actos viciosos» que son peores que los vicios mismos y que, por lo mismo, hay que considerar aparte (El pecado, cap. V).

Principios exteriores después. Los principios exteriores pueden distinguirse según inclinen al hombre al bien o al mal.

El que inclina al mal es el tentador, el diablo, de quien hemos hablado ya en el primer volumen. No insistiremos sobre él.

El que nos ayuda a obrar bien es Dios. En primer lugar nos instruye por las leyes (cap. VI), y entendemos que a esta «instrucción» se reducen en definitiva toda formación, toda educación, familiar, social, religiosa, toda «dirección». Pero Dios no se contenta con instruirnos; ya que el fin que nos propone sobrepasa nuestras fuerzas sobrenaturales. Aporta para conducirnos a Él un socorro más eficaz: interviene en nuestro corazón y lo ayuda desde el mismo interior proporcionándole un segundo y más perfecto principio de obrar, la gracia (cap. VII).

Una observación: la mayor parte de los «manuales» e incluso de los catecismos, dividen la materia teológica en Dogma, que definen como «el conjunto de verdades que hay que creer», y en Moral, que es, según ellos, «el conjunto de mandamientos que hay que practicar». Queda claro que en una tal perspectiva el «tratado de la gracia» se incluye en la parte dogmática, que se opone como tal a la parte moral. Nosotros no concebimos la moral de esta manera, lo mismo que no hemos dividido nuestra teología en dogma y moral. Aceptamos, si se quiere, que la gracia sea una materia dogmática; esto no es una razón para que no sea también un elemento de la teología moral. Ésta es, en efecto, para nosotros, la ciencia que estudia el fin de la vida humana, los actos que a él conducen y los principios que ordenan nuestra actividad en orden a este fin. Y por esta razón estudiamos la gracia en «moral».

Capítulo IV

LOS HÁBITOS Y LAS VIRTUDES

por A. I. MENNESSIER, O. P.

SUMARIO :	Págs.
INTRODUCCIÓN	175
I. LOS HÁBITOS	177
1. Discernimiento de los hábitos	177
2. Lo que es el hábito en su sujeto	179
3. Función del hábito	180
4. Dónde se asientan los hábitos	181
5. Hábitos adquiridos y hábitos infusos	183
6. Desarrollo de los hábitos	185
7. Moralidad de los hábitos: vicios y virtudes	186
II. LAS VIRTUDES MORALES	187
1. Función de las virtudes morales. Su necesidad	187
2. Distinción de las virtudes	189
3. Aspectos generales de la distinción de las virtudes:	190
<i>Medium rei</i>	190
<i>Medium rationis</i>	191
4. Virtudes impulsivas y virtudes temperantes	192
Virtudes temperantes	193
Virtudes impulsivas	193
5. Virtudes cardinales	194
III. EL ORGANISMO SOBRENATURAL DE LAS VIRTUDES Y DE LOS DONES	195
1. Virtudes infusas	195
2. Las virtudes teologales. Su objeto	196
3. Virtudes morales infusas	197
4. ¿Qué clase de capacidad de acción nos proporcionan las virtudes infusas?	199
5. Lo adquirido y lo infuso en el progreso moral	200
6. Condiciones morales del progreso	202
7. Los dones del Espíritu Santo	203
8. Bienaventuranzas evangélicas y frutos del Espíritu Santo	206
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	207
PRINCIPIOS Y DEFINICIONES	209
BIBLIOGRAFÍA.	211

INTRODUCCIÓN

La virtud, he aquí la realidad moral por excelencia. Principio interior de la acción buena — es así como la designa Santo Tomás de Aquino en el plan de conjunto de su moral general —, la veremos exigida en el ejercicio de la vida moral tanto para el discernimiento seguro del bien como para su pronta y firme realización. Pero, sobre todo, al estudiar la virtud, descubriremos no ya una abstracción, sino al «hombre» virtuoso, organizando, desarrollando su vida en un progreso incesante. La virtud es una realidad viviente. Es el hombre que se edifica moralmente a sí mismo, es un ideal moral encarnado en fuerzas vivas de acción. Tal es el sentido de la definición clásica que hace de la virtud un «hábito de bien». Así el estudio general de las virtudes, si acaba en plena teología con la consideración de las virtudes infusas que brotan de la gracia sobrenatural, comienza por un prefacio necesario de carácter puramente filosófico: el tratado de los *hábitos*.

Que este comienzo filosófico no desconcierte al lector que busca fuentes cristianas. Está esperando el Evangelio, a San Pablo, y he aquí que se le habla de Aristóteles. Es que, en el esfuerzo de síntesis teológica que aquí nos proponemos, tomamos la doctrina en su punto de sistematización donde convergen todas las aportaciones. La virtud es realidad humana, lo mismo que, en el régimen de la gracia, es un don divino. Se trata de definir sus resortes psicológicos, hasta su realidad ontológica; el filósofo tiene que dejar oír su voz.

La llamada al reino que el Evangelio nos hace oír, supone con la conversión del corazón, una respuesta magnánima que se va dando en la humilde fidelidad cotidiana. El ideal del hombre nuevo que traza un San Pablo, y al que animan la fe, la esperanza y la caridad, «estas tres cosas...» (I Cor 13, 13) se acompaña de todo un comportamiento moral en que se reconocen las principales virtudes cristianas¹. Pero, ¿qué realidad corresponde dentro de nosotros a esta vida según el espíritu? Tal es el problema propiamente teológico. Lactancio ya se esforzaba en precisar el concepto cristiano de la virtud en función de las nociones filosóficas: la virtud no es simple saber, sino principio interior y voluntad de bien. El Libro de la Sabiduría había mencionado las cuatro virtudes de los filósofos griegos: «Las virtudes son el fruto de sus trabajos; ella enseña, en efecto, templanza y prudencia, justicia y fortaleza; nada en la vida es más útil a los hombres» (Sap 8, 7). San Ambrosio, recogiendo esta enumeración de los filósofos griegos, dará a estas cuatro virtudes el nombre de cardinales, conservando, por otra parte, la idea de la conexión de las virtudes. San Agustín conserva la definición de Cicerón: «La virtud es una disposición habitual del alma (*habitus*) que la pone en armonía, como de modo natural, con

1. Véase LEMONNYER, *Théologie du nouveau Testament*, Bloud et Gay, 1928, cap. III.

la razón». Pero tal disposición no es, según él, virtud sino en cuanto precede de la fe y se ordena a Dios. Pedro Lombardo, reuniendo textos agustinianos, dará la definición clásica en la edad media: «La virtud es una cualidad buena del espíritu (*bona qualitas mentis*) que asegura la rectitud de la vida, de la que nadie puede usar mal, y que sólo Dios opera en el hombre». Santo Tomás admitirá esta definición, reservando la última parte para la virtud infusa. Pero acabará de integrar en la síntesis moral la doctrina aristotélica del hábito. Entonces la doctrina de la virtud adquiere todas sus dimensiones; que a nadie le sorprendan, por tanto, las referencias a Santo Tomás de Aquino que se encuentren en el curso de esta exposición. En esta materia es la fuente más auténtica de una teología que, después de él, no ha añadido más que comentarios.

I. LOS HÁBITOS

1. Discernimiento de los hábitos.

Al emplear esta palabra de *hábito*, con preferencia a la de *costumbre*, creemos no sólo conservar un cierto carácter técnico en esta *noción*, tan importante en filosofía, sino también indicar inmediatamente todo lo que distingue a la realidad espiritual de que se trata de la idea corriente que hace de la costumbre un simple comportamiento mecánico. De hecho, incluso la costumbre más mecánica aparentemente, implica, como lo ha demostrado muy bien J. Chevalier en su libro sobre la costumbre, algo radicalmente distinto del automatismo de un comportamiento. En el ser vivo, la costumbre tendrá toda la complejidad, todo el misterio de la vida. «Las teorías de la costumbre — escribe Dwelshauvers ² — han sido falseadas desde hace unos cincuenta años por una afirmación irreflexiva de Léon Dumont, repetida y propagada por W. James: la costumbre es de naturaleza física, o, si se quiere, mecánica. En otros términos, una costumbre contraída por nosotros podía compararse al pliegue que hacemos en una hoja de papel y cuya señal permanece aunque intentemos dar al papel su aspecto primitivo, o también a la configuración que recibe un vestido que se adapta a las formas y movimientos del cuerpo». Como fenómeno de vida que es, la costumbre alcanza toda su complejidad en el viviente humano. Por esto, para discernir su naturaleza, podemos primeramente tratar de señalar los rasgos exteriores por los que se conoce la presencia del hábito.

Una primera distinción, sugerida ya claramente por Aristóteles, es la de la costumbre (*συνήθεια*) y el hábito (*ἔξις*). Se puede hacer habitualmente una cosa sin estar todavía habituado propiamente hablando. «En este sentido — escribe J. Chevalier — estaría mejor decir de un hombre que se levanta generalmente temprano sin estar habituado a ello: tiene la costumbre de, o, mejor aún, «acostumbra»

2. GEORGES DWELSHAUVERS, *L'exercice de la volonté*, Payot, 1935.

a levantarse temprano, y esto por efecto de un mandato médico, de un régimen de vida, de falta de sueño; en definitiva, de cualquier otra cosa, menos de un hábito. El hábito, por el contrario, es una disposición interna, permanente, del sujeto mismo, que, nacido de la costumbre, es, a su vez, la causa y principio del hecho acostumbrado. Principio de acción espontánea que se traduce por la disminución del esfuerzo».

Santo Tomás nos invita a reconocer esta fuente interior que es el hábito por los rasgos siguientes que caracterizan siempre la acción que de ella procede: *firmiter, expedite, delectabiliter operari* 3.

Firmiter. El hábito nos estabiliza. Pero no lo entendamos como una simple repetición. Si hay fijación, no es ni mucho menos en el sentido de una rigidez estereotipada de la acción, de una osificación que la empobrecería y no crearía otra cosa que la rutina. Se trata, en realidad, de una orientación dada a nuestras actividades, de una pendiente donde toda la riqueza psicológica irá a concentrarse, sin que por eso pierda su complejidad. «El hábito no es esa tendencia ligera de un corazón que oscila con dificultad a la derecha, que el menor atractivo hace inclinar hacia la izquierda; es una pendiente limpia y definida sobre la cual fluyen nuestras ideas y nuestros afectos» 4. Añadamos que en la concepción tomista del hábito, esta estabilidad lo distingue de lo que no es todavía más que una simple «disposición», no suficientemente afianzada para merecer el nombre de hábito.

Expedite. Se trata aquí de una espontaneidad de la acción, semejante en cierto modo a la del instinto, de una facilidad de obrar que permite ir directamente al objeto sin vacilación ni retraso. Justeza de adaptación cuya importancia veremos en el caso de la virtud moral, que pone en juego, a diferencia del puro instinto, nuestros más profundos recursos espirituales. Esta «nitidez» de la acción 5 denota no solamente una espontaneidad, sino también un dominio. Ésta es la idea misma del *habitus* que implica posesión: ἔστιν. Se tienen las cosas en la mano.

Delectabiliter. «El tercer síntoma — escribe el P. Bernard — es el placer que se siente al obrar. Éste es un signo que existe en nosotros como una segunda naturaleza, la cual nos hace llevar a cabo con gusto y agrado y como si se tratase de una actividad que fuese natural a nosotros, cosas que están aún por encima de nuestras facultades naturales o en contra de nuestras tendencias innatas o adquiridas».

Connaturalidad, que señala una vez más el carácter viviente del hábito.

Estos caracteres de estabilidad, de soltura y de facilidad para obrar, de gozo, denuncian claramente en el hábito una cosa bien

3. Cf. R. BERNARD, *La Vertu*, tomo 1, Éd. de la Rev. des J., p. 382 y ss., un buen comentario de este triple aspecto de la repercusión del hábito en la acción.

4. JANVIER, citado por DWELSHAUVERS, o. c. p. 56.

5. R. BERNARD, o. c. p. 383.

distinta de ese automatismo rutinario del cual debemos con cuidado distinguirlo.

Citemos una vez más a Dwelshauvers: «No se ha visto siempre con precisión suficiente que era preciso distinguir, en la conducta humana, una clase de habituaciones que tienden a automatizarse, a mecanizarnos, y otra clase, muy diferente de la primera, que se distingue por un carácter más intelectual, una mayor riqueza y una colaboración más íntima con lo que hay de superior en nuestro espíritu. Para designar esta segunda clase de hechos, emplearemos un término de la tradición aristotélicotomista y hablaremos del *habitus*».

En contra de las habituaciones que tienden a hacerse rutina, los *habitus* nos aparecen como implicando un dominio creciente de nuestra acción, una agilidad cada vez más grande en la adaptación y, mientras los hábitos mecánicos no son por lo general más que un entrenamiento particular que tiende a aislar tal o cual rasgo individual, los *habitus* nos aparecerán como una integración de nuestras actividades en una síntesis de conjunto, elementos de la construcción de una personalidad.

2. Lo que es el hábito en su sujeto.

Lo que precede no es, para la filosofía aristotélicotomista, sino una visión todavía demasiado exterior de la realidad de los hábitos. Una reflexión más filosófica se esforzará por conocer en términos del *ser* la naturaleza de este enriquecimiento que aportan a nuestra acción, al mismo tiempo que un análisis más profundo encontrará ahí una manifestación esencial de nuestra vida espiritual.

Si es verdad, en efecto, que el hábito repercute muy directamente en nuestra actividad, y le da una perfección alegre de firmeza y soltura, hay que considerar que, en su realidad, el hábito está de parte del sujeto que obra y representa en él una perfección de *ser*, un aumento de ser, antes que un aumento de actividad.

El hábito se definirá, por tanto, como un cierto estado del ser que obra, más que como una cierta capacidad de acción. Adquirir hábitos es perfeccionarse a sí mismo, y es importante notar que en las perspectivas tomistas, que aquí son las nuestras, los hábitos son muy distintos de las potencias de acción sobreañadidas. Aristóteles reduce el hábito al predicamento *cualidad*, y la definición que da Santo Tomás es la siguiente: *Dispositio qua bene vel male disponitur dispositum secundum se vel ad alterum*, o más simplemente: *dispositio secundum naturam*. Por lo tanto, lo que define al hábito no es directamente el orden respecto a la actividad, sino la disposición que afecta de manera estable a un sujeto y lo determina con respecto a su naturaleza.

Para comprenderlo es preciso recordar que, según esta filosofía, un ser está constituido en su substancia como tal al tener tal naturaleza. Por las actividades conformes a su naturaleza se desarrolla él mismo y adquiere su perfección última. Todas las

actividades de un ser cualquiera son para él como otros tantos medios por los cuales se realiza y llega a su desarrollo, perfecto. Estas actividades proceden no directamente de la substancia, sino de las potencias de acción, lo cual significa simplemente que, al estar diferenciadas las actividades, se suponen en su principio facultades en sí mismas diferentes y, por tanto, distintas de la simple substancia. Lo que queremos decir es que nuestros hábitos no son potencias nuevas añadidas a nuestras potencias de acción, sino un perfeccionamiento del ser que obra: perfeccionamiento que le afecta principalmente en sus potencias, pero también, en ciertos casos, en su constitución substancial.

De ahí la distinción del hábito en *entitativo* y *operativo* según que el «sujeto» que perfecciona el hábito sea directamente la potencia de acción, o radicalmente el ser substancial.

Los hábitos operativos, al tener por sujeto la potencia, es claro que tienen una repercusión inmediata sobre la cualidad de la actividad que procede de ellos, puesto que toda la razón de ser de la potencia es la operación.

En cuanto a los hábitos entitativos, si modifican el ser en su comportamiento substancial, no por eso su repercusión es menor en las actividades que proceden radicalmente de la naturaleza. Santo Tomás cita como hábito entitativo la salud, que se aparece a él como el resultado de un buen equilibrio en los elementos materiales. Pero nuestra teología conserva sobre todo esta noción de hábito entitativo para definir la justicia original y el estado de gracia. La justicia original se concibe entonces como un armonioso equilibrio de todas las potencias, relativamente al ideal de la naturaleza humana, suponiendo un principio supranatural de esta armonía. La gracia es concebida como una sobreelevación de la naturaleza misma. Pero esta referencia a la naturaleza — *dispositio subiecti secundum naturam* —, hace del hábito entitativo una realidad de orden dinámico. A la sobreelevación radical de la naturaleza por la gracia santificante corresponderán, en las potencias, hábitos operativos sobrenaturales — virtudes infusas — que las capacitarán para las actividades propias de la naturaleza divina participada.

Por lo tanto, definir el hábito, aun en su relación con la acción más perfecta que permite, como una cualidad perfeccionadora del sujeto mismo, no deja de tener sus consecuencias. Lo comprendemos mejor viendo en qué consiste esta perfección que el hábito da a nuestras potencias de acción.

3. Función del hábito.

No se necesita hábito cuando se trata de una potencia naturalmente determinada a su acto. Tales son las actividades naturales que proceden del instinto. Éste no tiene necesidad de mejorarse ni de educarse. La abeja construye perfectamente el panal. La necesidad del hábito no se hará sentir sino allí donde existe indeterminación de la potencia y complejidad. El papel del hábito consistirá en reducir esta indeterminación y ordenar esta complejidad.

El hábito se nos aparecerá entonces, ante todo, como una manifestación de la vida espiritual y de la actividad voluntaria. No solamente porque se encuentra en este dominio la indeterminación natural, sino también, y sobre todo, porque es propio del acto humano el *moverse a sí mismo*. Nosotros somos dueños de nuestras potencias de acción. La voluntad se mueve y mueve a las potencias que están sometidas a ella. Por tanto, el fruto de esta actuación de nuestras potencias es no solamente el acto, sino una disposición de la potencia misma para obrar en el mismo sentido y prestarse de nuevo más fácilmente a los mandatos de la «razón práctica», cuyo papel motor pone de manifiesto el análisis del acto humano. La doctrina del hábito aparece aquí como un corolario de la estructura del acto humano tal como la filosofía tomista lo describe. El hábito no es entonces otra cosa que esta disposición de nuestras potencias de acción a prestarse más fácilmente a los actos a los que una potencia superior las mueve. En esta sumisión a la potencia motriz es donde el hábito se desarrolla. Así aparece no solamente como una determinación de la potencialidad confusa de la potencia pasiva, sino como un fenómeno de síntesis: una coordinación de nuestras potencias. Lejos de ser un empobrecimiento rutinario, a la manera de la costumbre puramente mecánica, el hábito, fenómeno de adaptación en el que la espiritualidad guía la ejecución, construye nuestra vida espiritual. Este aspecto de síntesis se manifiesta en los hábitos llamados intelectuales — ciencia, sabiduría — en los que, bajo la luz activa del entendimiento agente, y en función de los primeros principios, se organiza todo el orden de nuestros pensamientos. En el plano moral veremos los hábitos buenos, que son las virtudes, desarrollarse en una conexión que hace de nuestras virtudes morales un verdadero organismo espiritual.

Esta forma de poner de relieve la actividad racional y voluntaria, en la jerarquía de las potencias que da lugar a la formación de nuestros hábitos, nos permite sobradamente distinguirlos de los automatismos rutinarios: lejos de ser una disminución de vida voluntaria, el hábito es una integración a la vida voluntaria de toda una riqueza psicológica de la cual adquirimos, encauzándola, un creciente dominio.

Así se unen las dos definiciones clásicas del hábito: *dispositio subiecti secundum naturam*: disposición del sujeto según su propia naturaleza, y *quo quis utitur cum voluerit*: aquello de lo cual se usa a voluntad, un dominio de sí.

4. Dónde se asientan los hábitos.

El estudio separado de los diversos «sujetos» del hábito aporta algunas nuevas precisiones.

Se señala en primer lugar que los *hábitos entitativos* se asientan en la substancia misma. Esto puede parecer bastante contradictorio, pues la substancia, de suyo, no tiene necesidad de hábito, puesto que todo desarrollo es aquí de orden accidental. Se conviene, pues,

en que el hábito no se encuentra en este caso, sino en el plano del condicionamiento material de nuestra existencia: la salud. No podrá haber hábitos entitativos que afecten a la substancia misma del alma, sino sólo cuando se trate de hacerla radicalmente capaz de actividades correspondientes a una naturaleza superior: la gracia santificante.

En cuanto a los *hábitos operativos*, ya hemos dicho que eran una actuación —determinación que la filosofía escolástica llama «acto primero» con relación al acto segundo que es la operación misma— de lo que permanece naturalmente indeciso en nuestras potencias de acción. De ello hemos deducido que los hábitos se han establecido, sobre todo, con respecto a la actividad voluntaria. Discernir lo que es en nosotros capaz de ser «habitado», es, por tanto, ante todo, recordar hasta dónde se extiende el dominio de la voluntariedad y los diferentes aspectos del gobierno de nosotros mismos.

Cuando se trate de actividades de orden corporal ligadas al organismo mismo, será mejor hablar de *costumbres* que de hábitos propiamente dichos. Según Santo Tomás, no existen hábitos que, hablando con propiedad, tengan su asiento en el cuerpo.

No obstante, habrá en el organismo corporal inclinaciones que servirán más o menos a nuestros hábitos y que se integrarán hasta formar parte del mismo de una forma secundaria: así, por ejemplo, a la virtud de la templanza se unirá la costumbre fisiológica del ayuno.

Para discernir las costumbres motrices capaces de integrarse de este modo en los hábitos propiamente dichos, distinguiremos aquí con Dwelshauvers tres especies de habituaciones: los automatismos motores de buen rendimiento, los automatismos perjudiciales y los hábitos llamados pasivos.

Los primeros son importantes para obrar; conviene que algunos de nuestros actos no exijan un nuevo esfuerzo cada vez que se renuevan. Y es de notar que estos automatismos no son en sí mismos una pura repetición mecánica, sino una suave adaptación. Esto es lo que los distingue de los automatismos nocivos que no son otra cosa que rutinas, o de los hábitos puramente «pasivos» que, habiéndose introducido subrepticamente en nosotros, se establecen ahí bajo la forma de manías o de tics.

La afectividad sensible —el *appetitus sensitivus* de los escolásticos— será la sede por excelencia de los hábitos. Estas actividades emotivas, que la filosofía tomista clasifica dentro del esquema de las once pasiones, se integran en una psicología humana, donde deben someterse a lo espiritual y ponerse al servicio de nuestro ideal racional. De este modo nuestra actividad sensible será el asiento del hábito en la medida en que se trate de elevarla por encima del puro instinto, de espiritualizarla. Estos hábitos no serán entonces otra cosa que la sumisión creciente del *appetitus sensitivus* a las órdenes de la razón y de la voluntad. Verdadera espiritualización que hace de esta docilidad de la sensibilidad, no solamente la sumisión pasiva a un freno exterior o a un mandato brutal, sino una docilidad

y una orientación espontánea en el sentido de los objetos racionales. Todo el ideal de la virtud moral estará aquí como veremos más adelante.

En la voluntad misma, la necesidad del hábito se hace sentir en un grado menor que en las otras potencias. Hemos dicho que los hábitos son relativos principalmente a la actividad voluntaria, pero esto no significa que sea la voluntad misma la sede principal de los hábitos, sino más bien las potencias que, no siendo *naturalmente* voluntarias, tienen necesidad de ser adaptadas a su gobierno. Existe en la voluntad una inclinación natural al bien racional. La dificultad no está tanto en querer el bien, como en discernir lo que es verdaderamente razonable y en prestar todas sus potencias sensibles para su realización. Por esto las virtudes morales tendrán su sede en la inteligencia práctica y en la afectividad sensible, más que en la voluntad misma. No habrá necesidad de virtud en la voluntad, sino allí donde exista para ella un querer cosas que no se encuentran en el sentido de su movimiento puramente natural (querer con desinterés el bien de otro no es espontáneo para nuestra naturaleza caída, a remolque de su bien privado, de ahí la exigencia de un hábito de justicia), o cuando se trata de un bien superior a la naturaleza (la caridad, que ama a Dios sobrenaturalmente) ⁶.

La educación de la voluntad consistirá, por tanto, desde este punto de vista, en la educación de la inteligencia práctica (prudencia) y de la afectividad sensible (virtudes morales).

En cuanto a los hábitos propiamente intelectuales, de los cuales es preciso también decir aquí algo, su necesidad se basa en el carácter esencialmente potencial de la inteligencia humana. La filosofía tomista nos presenta al entendimiento posible determinado, bajo la luz activa del entendimiento agente, por *especies* que, en la medida misma de esta potencia activa del entendimiento, se organizarán en hábitos. Hábitos de los primeros principios, en primer lugar. Hábitos de ciencia y de sabiduría que no serán otra cosa que una capacidad creciente de síntesis intelectual.

5. Hábitos adquiridos y hábitos infusos.

Los hábitos son una realidad viviente. Lo hemos notado ya: se adquieren, se desarrollan y pueden igualmente debilitarse y perderse.

En cuanto al origen de los hábitos, se preguntará cuál es la parte de la naturaleza y cuál la de nuestras adquisiciones personales. La filosofía escolástica enseña a este respecto que si ningún hábito es, hablando con propiedad, innato, algunos de ellos aparecen, no obstante, como el hábito de los primeros principios del conocimiento, desde que se despierta la actividad del espíritu. Del mismo modo en el orden moral, los primeros principios de la razón práctica adquieren el estado de hábito (sindéresis) en el momento en que se ejercita la conciencia.

6. R. BERNARD, o. c., p. 355.

Estos hábitos no son, hablando con propiedad, innatos, en el sentido de que la operación es anterior a su establecimiento en la potencia. Pero son naturales en el sentido de que se realizan por el hecho mismo del ejercicio espontáneo de nuestra naturaleza intelectual y de esas evidencias primeras que, una vez percibidas, se instalan, por así decirlo, en nosotros como el principio de todos los desenvolvimientos «habituales» ulteriores.

Nuestros demás hábitos se desarrollan menos espontáneamente, y por un ejercicio voluntario más o menos laborioso.

Sin embargo, podemos preguntarnos si la naturaleza no proporciona en esta adquisición de los hábitos disposiciones más o menos variables según el individuo. Estas condiciones individuales existen sin duda. Pero es preciso tener en cuenta que el hábito, tal como nosotros lo hemos definido, es una cosa muy distinta de estos hábitos pasivos que se insinúan en nosotros casi sin nosotros, y que pueden tener su punto de partida en tal o cual inclinación natural, como el temperamento. Los hábitos verdaderos suponen la integración de esas inclinaciones naturales en el equilibrio del conjunto de nuestra vida racional y voluntaria. Por eso, como luego diremos, los hábitos no pueden escapar a la calificación moral del bien y del mal. La virtud, que es el hábito bueno, si es facilitada en un aspecto por una propensión natural, deberá generalmente ser ejercitada con tanto más cuidado en algún otro dominio complementario. En todo caso el hábito es un aspecto del dominio de sí mismo.

Por consiguiente, la parte de las adquisiciones personales es aquí preponderante. Puesto que nosotros no somos solamente dueños de nuestras actividades, sino de las potencias de donde proceden, éstas se hallarán modificadas por el ejercicio mismo que de ellas hagamos. Téngase en cuenta una vez más que para que se cree un hábito será preciso, normalmente, toda una serie de actos; mejor dicho: de actos lo suficientemente intensos para que la orientación dada tenga esa estabilidad que la distingue, según el lenguaje aristotélico, de la simple «disposición». Se trata, sin duda, de una cuestión de intensidad más que de una cuestión de repetición. Lo importante, para que el hábito sea verdaderamente adquirido, es ver limpia y claramente, querer intensamente. Un sólo acto muy vigoroso, una reacción psicológica profunda, aunque no basta generalmente para establecer de manera perfectamente estable un hábito, puede, al menos, inaugurar con eficacia su desarrollo.

Nuestra teología, después de señalar la parte de la naturaleza y de las adquisiciones personales, señala también la de Dios, poniendo de manifiesto la existencia de hábitos infusos que volveremos a encontrar al hablar de las virtudes. Digamos aquí, en pocas palabras, que estos hábitos nos capacitarán para actos que exceden la capacidad normal de la naturaleza. Notemos sobre todo que, según la definición anteriormente dada del hábito, no son una adición de potencias nuevas a nuestras potencias naturales, sino una orientación de éstas hacia actividades superiores. Es decir, que nuestras capacidades de acción sobrenatural no son una cosa que venga a sobreañadirse

simplemente a nuestra psicología humana. Si el hábito es una determinación de la potencia misma, los hábitos sobrenaturales no escapan a esta ley. Cuando nuestra voluntad, nuestra inteligencia y nuestra sensibilidad obren sobrenaturalmente, ellas mismas seguirán siendo principio de estos actos. Por esto, lo sobrenatural se hace realmente nuestro. Pero es de notar, paralelamente, que si el hábito nos da un creciente dominio de nuestra actividad, en el caso de los hábitos infusos, éste constituye una cooperación a la moción divina que nos lleva a obrar sobrenaturalmente. Del mismo modo que, en el orden natural, el hábito implica, en la afectividad sensible, por ejemplo, una docilidad a las órdenes de la razón, nuestros hábitos infusos serán en nosotros la capacidad para prestarse dócilmente a esas mociones divinas que nosotros llamamos gracias actuales. Cuando se habla de la virtud infusa y de su desarrollo, conviene no olvidar que el hábito, si es cierto que nos hace capaces de realizar actos sobrenaturales, no lo hace sino conformándonos a la acción divina, creadora en nosotros de estas capacidades nuevas.

6. Desarrollo de los hábitos.

La posibilidad de crecimiento de los hábitos es uno de los aspectos más importantes de esta doctrina. Todo el sentido de los hábitos no es más que ser la realidad misma de nuestro progreso espiritual. Fruto del acto intenso, el hábito nos dispone para un acto de la misma cualidad, y liberando nuestra energía por el dominio que nos proporciona, permite a nuestra actividad una intensidad espiritual que acrecentará nuestra capacidad de progreso. Vemos una vez más lo que distingue al hábito de la costumbre rutinaria, que no es otra cosa que un empobrecedor mecanismo de repetición.

Por medio del hábito nos encontramos en el dominio de la vida del espíritu: *se habere*, posesionarse. El viviente se enriquece con su actividad, y ésta lleva un fruto inmanente que es el de disponernos para una acción más intensa, más expedita, más libre al mismo tiempo que más espontánea. No olvidemos, sin embargo, el aspecto orgánico de nuestros hábitos: el viviente que adquiere hábitos se construye a sí mismo en cierto modo. Da a sus actividades un carácter de conjunto en función de las orientaciones fundamentales que lo mueven. Para un ser espiritual, crecer es, al mismo tiempo que poseerse más, unificarse. Los hábitos intelectuales aparecerán como una capacidad creciente de síntesis. Los hábitos morales, como una forma de organizar cada vez más su vida en función de la exigencia jerarquizadora del bien. Es lo que hará de la virtud misma, definida como un hábito del bien, una inclinación viviente, un dinamismo, el principio de incesantes progresos.

Cuando la filosofía aristotélica tomista se esfuerza por precisar la naturaleza de este crecimiento de los hábitos, descubre en ello un doble aspecto: el crecimiento *extensivo* y el crecimiento *intensivo*. El crecimiento en extensión se realiza cuando nuestra actividad se hace capaz de llegar a objetivos nuevos. Tal es el caso, por ejemplo,

de los hábitos intelectuales cuando enriquecemos nuestro conocimiento con nociones nuevas. Pero este progreso sería simplemente material si no aumentase al mismo tiempo nuestro poder de síntesis. Así el verdadero progreso de los hábitos es este «aumento intensivo» que permite una actividad cada vez más segura de sí misma. Crecimiento esencialmente cualitativo, según la naturaleza misma del hábito, actuación progresiva de la potencia. Siempre en el dominio de los hábitos intelectuales, se advierte la diferencia que existe entre saber más o menos cosas, y poder usar más o menos de su ciencia: saber verdaderamente es no solamente poder enunciar un número más o menos grande de conclusiones, sino estar capacitado para dar razón de ellas refiriéndolas a sus principios.

¿Cómo se realiza este crecimiento de los hábitos? Del mismo modo que en el punto de partida del hábito encontramos la influencia de un acto especialmente enérgico, los actos más intensos que el estado habitual mismo son los que le harán crecer. Estos actos más intensos se hallan preparados por actividades en las que el hábito da simplemente su medida normal. El crecimiento del hábito sigue de este modo el ritmo de la vida. No podemos estar en tensión perpetuamente. Es un ritmo normal que proporciona una especie de pausas en las que la vida misma se repliega, por así decirlo, antes de seguir adelante en un nuevo impulso. No utilizamos siempre plenamente nuestras capacidades habituales de acción. Existe lo que se llama los *actus remissi*, «actos remisos» en los que nuestra energía parece disminuirse: veremos cómo pueden contribuir a la corrupción del hábito. Pero, normalmente, los actos iguales a la capacidad habitual, y aun en cierta medida los «actos remisos», preparan el acto más intenso que es la condición inmediata del progreso.

Al estudiar el crecimiento de las virtudes sobrenaturales, volveremos a encontrar el caso especial de los hábitos infusos. Notemos simplemente aquí que los hábitos adquiridos, del mismo modo que pueden desarrollarse, pueden también corromperse y desaparecer. En efecto, cuando los actos remisos se hacen muy frecuentes, este descanso psicológico da lugar a la invasión de elementos extraños a la orientación que el hábito había favorecido. Nosotros somos siempre dueños de orientarnos en un sentido diferente, de adquirir hábitos contrarios y abandonar aquellos que habían sido anteriormente adquiridos. La lucha contra el vicio, por ejemplo, será llevada a cabo eficazmente por la adquisición de hábitos virtuosos. Pero es de temer, paralelamente, que el ejercicio insuficiente de los hábitos virtuosos los haga desaparecer poco a poco, y si se trata de virtudes infusas, que conduzca a su pérdida instantánea por un solo acto de pecado que, separándonos de Dios, nos prive al mismo tiempo de su gracia y de los hábitos infusos que de ella proceden.

7. Moralidad de los hábitos: vicios y virtudes.

Los hábitos serán necesariamente buenos o malos. Aristóteles definía el hábito como una disposición relativa a la naturaleza del sujeto: *dispositio subiecti secundum naturam*. Esta referencia a la

naturaleza implica una valoración, que supondrá una calificación buena o mala, según sea respetada o no la finalidad natural del ser. Hemos visto el papel de la actividad racional y voluntaria en la formación de nuestros hábitos. Son un aspecto del dominio que tenemos de nosotros mismos, y por ello requiere inevitablemente una calificación moral.

Los hábitos buenos se llamarán *virtudes*. Los hábitos malos, *vicios*.

Es importante señalar que los vicios propiamente dichos son también hábitos, es decir, una realidad de orden profundamente espiritual. Existe en el vicio, tal como lo entiende Santo Tomás de Aquino, algo más que una simple habituación perversa en el sentido corriente de la palabra. El «vicioso» verdadero pone cada vez más espíritu y voluntad en el mal uso que hace de sus potencias de acción. No suelta simplemente las riendas a sus pasiones. En cierto sentido, él mismo las gobierna. Se prestan a todos los refinamientos de su mala voluntad. Por paradójico que esto parezca, hay en el vicio una especie de espiritualización al revés. Así el *peccatum ex habitu* es una de las formas más características del pecado de malicia, muy diferente, digámoslo una vez más, del hábito pasivo que disminuye la libertad.

En cuanto a las virtudes, garantizan la acción buena, no solamente favoreciendo el ejercicio de un acto humano más decidido, más libremente voluntario, sino realizando un acto *moralmente* acabado. Ya veremos cuál es su papel a este respecto. Notemos simplemente ahora que el nombre de *virtud* se reserva propiamente para las virtudes *morales*; las «virtudes» de la pura inteligencia (ciencia, sabiduría, arte) no son más que virtudes impropriadamente dichas, son hábitos *buenos* sólo relativamente a una bondad particular que puede ser indiferente al bien humano total. De estas virtudes intelectuales se puede todavía usar bien o mal: las virtudes propiamente dichas son actos morales que concurren directamente a la realización del bien. De las virtudes morales no se puede usar mal. Se puede, ciertamente, obrar fuera de esos hábitos, pero si entran en juego, no puede ser más que en la línea del bien.

II. LAS VIRTUDES MORALES

1. Función de las virtudes morales. Su necesidad.

Las exigencias mismas de una acción prudente son las que van a requerir esta habituación virtuosa.

¿Qué hace falta, en efecto, para que se dé una acción moralmente perfecta? En primer lugar, tener el sentido de las finalidades que se nos imponen: discernimiento racional del fin a realizar, junto con la inteligencia de las situaciones concretas en medio de las cuales nos es preciso obrar. Después, saber decidir justamente, lo cual implica no sólo el sentido de las situaciones concretas, sino la exactitud en la elección de los medios, y la voluntad de concluir, que

hace que uno se detenga en los medios verdaderamente oportunos, y sobre todo que se ordene enérgicamente la acción y se ejecute con prontitud. Tal es el esquema general del acto humano, con su fase intencional y ejecutiva. Una habituación de la «razón práctica» vendrá sobre el plan virtuoso a asegurar, en función del discernimiento perspicaz de los fines morales, la rectitud y nitidez de las elecciones, sobre todo el vigor del mando (*imperium*).

Se comprende en seguida, que en esta complejidad psicológica de la acción humana, la prudencia no podrá establecerse en estado habitual, sino procurando la habituación de todas nuestras potencias en esta persecución de los fines morales, que es el punto de partida del ejercicio prudente de la razón práctica.

Así la virtud moral aparecerá esencialmente como un *habitus electivus*, principio de las orientaciones, de los discernimientos y de las elecciones según las cuales la prudencia gobernará los pormenores de nuestra vida práctica. En realidad no se ejercerá ninguna virtud como no sea procurando el ejercicio de la prudencia, a la cual pertenece el discernimiento concreto de la acción a realizar y la puesta en marcha de la fase ejecutiva. En nuestras potencias de la afectividad sensible, en la voluntad misma, en lo que se refiere a la justicia, nuestras virtudes serán entonces inclinaciones, fruto del ejercicio de la vida moral, hacia los fines morales de los que ellas nos permitirán un discernimiento casi instintivo. Punto esencial de esta doctrina es que el hábito nos *connaturaliza* con su objeto y, por lo mismo, nos permite reconocerlo a la manera de un instinto. Las orientaciones virtuosas son en nosotros el principio de ese sentido moral que utilizará la prudencia en la rectitud de su discernimiento. No solamente da el hábito este sentido de las realidades que le son propias, sino que es, además, ya lo hemos dicho, una inclinación a obrar, una propensión de la potencia hacia su acto. La firmeza de las decisiones prudentiales, la fuerza del imperio que es el acto principal de la prudencia, dependerán, pues, en una gran parte, de estas habituaciones virtuosas que hacen cooperar al hombre entero en sus menores realizaciones morales. Por el establecimiento de las virtudes, la voluntad del bien deja de ser una inclinación teórica y contrapesada por las espontaneidades diversas de nuestras potencias: se hace concreta y eficaz. Más particularmente, el papel de los hábitos virtuosos de nuestra afectividad sensible será favorecer el claro discernimiento del bien, por un dominio de los impulsos emotivos cuya ebullición podría oscurecer la lucidez del juicio moral. Esta pacificación de la emotividad es necesaria en la fase intencional de la acción prudente, en la cual se trata, sobre todo, de juzgar bien. Así, mientras la virtud no se haya establecido todavía sólidamente con un dominio suficiente de la sensibilidad, será preciso, por lo menos, lo que nuestra teología moral llama, con Aristóteles y Santo Tomás la *continentia*, es decir, un freno voluntario (*continere*) que impida la invasión del desorden emotivo. Hay que decir que el ideal virtuoso no está simplemente en frenar nuestras pasiones, sino en racionalizarlas y espiritualizarlas. Es lo que Santo Tomás llama

el estado del *temperatus*, por oposición al del simple *continens*. Y es entonces cuando la virtud desempeña en el discernimiento prudencial, no solamente ese papel pacificador, sino que, como lo hemos dicho anteriormente, se hace ella misma un instinto del bien, una espontaneidad moral que contribuye como un principio interior a la percepción concreta del ideal a realizar.

En cuanto a la fase ejecutiva de la acción, la virtud moral contribuye a ella, no solamente fortaleciendo nuestra voluntad del bien, sino haciendo que las potencias que le están sometidas se presten dócilmente a los mandatos de la voluntad racional. El ideal es entonces el de una emotividad, no solamente racionalizada y pacificada, sino suficientemente poseída para que su impetuosidad misma pueda utilizarse con mejor rendimiento. Puede ser virtuoso desencadenar pasiones violentas, aun cuando se desborden de manera un poco agitada. Si la virtud está verdaderamente adquirida, el virtuoso sabrá dominarse y conservar toda su calma cuando las necesidades de la deliberación moral lo requieran.

2. Distinción de las virtudes.

En este organismo de conjunto distinguimos distintas virtudes morales, y Santo Tomás, por ejemplo, construirá todo el plan de su moral especial sobre esta clasificación de las virtudes ordenadas en torno a las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Consideramos importante ver el sentido exacto de estas distinciones que, en esta construcción teológica, no procede simplemente de un juego dialéctico del espíritu o del cuidado de tomar los catálogos tradicionales de las virtudes.

Comprenderemos el sentido de esta distinción de virtudes diversas si tenemos en cuenta que en el punto de partida del desarrollo de nuestros hábitos radica el gobierno racional de nosotros mismos. El orden racional que sirve de norma a nuestra vida moral es el que van a reflejar nuestros hábitos en nuestras mismas tendencias. Es un plan de acción transpuesto en inclinaciones vivientes. Así se diversificarán según los distintos objetos morales que nosotros nos propongamos. Por tanto, lo que va a traducirse en la diversidad de los objetos de las virtudes es toda la diversidad de los fines morales, jerarquizados por sí mismos.

Pero es preciso señalar con cuidado que los objetos morales que sirven para distinguir la multiplicidad de nuestras virtudes morales, son en realidad relativos a la adquisición y desarrollo de los hábitos, en lo cual consiste precisamente la virtud. No está dicho todo al distinguir teológicamente las diversas finalidades que se nos imponen. Lo importante es justamente la forma en que nos educaremos a nosotros mismos en función de estos diversos aspectos del bien moral. El «objeto» de un hábito no es una realidad abstracta. Se define con relación a las diversas dificultades que encontramos en la educación de nosotros mismos, a las formas tan diversas que tenemos de comportarnos según la materia moral de que se trata:

secundum diversam habitudinem ad rationem. Se requerirá un hábito distinto allí donde se presente, para la realización del bien moral, una dificultad especial, y donde, en consecuencia, tengamos que educarnos especialmente para este efecto. Y la diversidad se encontrará en que nos comportaremos de diversa manera según la diversidad de los casos: no se desarrollará, por ejemplo, la virtud de la fortaleza de la misma manera que la virtud de la templanza. Por lo tanto, esta diversificación, aparentemente teórica, de las virtudes morales distintas se fundamenta en plena realidad psicológica.

3. Aspectos generales de la distinción de las virtudes.

Un primer principio importante de distinción se tomará de la materia moral misma, que se ordenará de manera muy diversa según se trate de nuestra vida exterior de relaciones o del gobierno personal de nuestra afectividad.

El principio mismo de la «medida» que sirve de norma a nuestra conducta moral es aquí totalmente distinto. La definición de la virtud dada por Aristóteles hace referencia a esta noción de regla razonable, principio del equilibrio que se ha de poner en nuestras acciones: *Virtus est habitus electivus in medietate existens.* Es la idea del «justo medio» virtuoso, que no es, en modo alguno, lo hemos dicho ya frecuentemente, una mediocridad, sino una cima, una medida a cuyo encuentro y realización se ordena todo el arte moral.

Medium rei.

Si se trata de nuestra vida de relaciones exteriores la medida será esencialmente objetiva. Y tal será el caso de la justicia y de las virtudes que con ella se relacionan. Aquí habrá que conformarse a la realidad misma tal como se nos impone desde fuera. De aquí el porqué de hablar en este caso de *medium rei*. Esto significa que la norma del bien a realizar es aquí independiente de nuestras impresiones personales, de nuestros sentimientos y de la manera en que nos afecta. Es un equilibrio de derechos que se ha de realizar entre las personas que se hallan en juego, y relativamente a las realidades exteriores que son el objeto de nuestras relaciones. Yo debo dar lo que debo tal cual es, medido con independencia de mis sentimientos instintivos, quizá contrariamente a las reivindicaciones espontáneas de mi egoísmo o a la lentitud que ocasiona mi débil voluntad.

De aquí la dificultad que supone una habituación virtuosa. Y, sin duda, las otras virtudes morales serán las que, permitiéndonos dominar como conviene nuestras pasiones, favorecerán el ejercicio de la justicia. Encontramos aquí, al mismo tiempo que ponemos de manifiesto la distinción de las virtudes, la exigencia de su conexión. El hombre justo, por lo mismo que debe esforzarse en ver objetivamente las cosas y dar a cada uno, con serenidad, lo que le es debido, debe también apagar en sí mismo todos los sentimientos desordenados o violentos que turbarían la imparcialidad de su juicio.

Pero, para llegar a esta imparcialidad que exige el derecho de otro, la virtud de la justicia supone en sí misma una habituación de la

voluntad con respecto a este gran objeto que es dar a cada uno lo suyo. Como ya hemos dicho al hablar de la voluntad como sujeto del hábito, si es razonable dar al prójimo todo aquello que le es debido, esto, sin embargo, no es del todo natural a nosotros si tenemos en cuenta el estado de la naturaleza caída. Perdida la justicia original, la voluntad sigue su instinto más inmediato que es la búsqueda de nuestro bien propio. Para preferir no solamente de una manera ideal, sino tendiendo a ello eficazmente, el bien de otro, aunque le sea debido, a nuestro interés personal inmediato y aparente, se necesita toda una educación de nosotros mismos, por innatos que sean en nosotros, a primera vista, el sentido y el gusto de la justicia. Ésta es la virtud de la justicia. Añadamos que, caracterizándose esta virtud no solamente por esta objetividad desinteresada, sino por una voluntad activa y pronta para la realización, *facere bonum, vitare malum*, también en este caso la voluntad deberá ser preservada contra su tendencia instintiva y perezosa de dejar hacer. El dominio de la justicia es uno de aquellos en que es más fácil pecar por omisión.

Corresponderá a la moral especial estudiar todas las virtudes que, en el dominio del *medium rei*, asemejándose a la justicia, se distinguirán específicamente, sin embargo, de la virtud más característica en esta materia, que es la justicia de los intercambios o justicia conmutativa. Los diversos motivos de la deuda contraída y la diversidad objetiva de las relaciones que se establecen con las personas cuyo derecho tenemos que reconocer, darán lugar a formas de acción lo suficientemente distintas para que se pueda hablar de una distinción específica de virtudes. Distinta de la simple justicia de cambios, que establece la estricta igualdad entre individuos, será la justicia social que regula las relaciones del individuo con la comunidad y cuyo gran cometido es el servicio del bien común. Virtud que no solamente supone las virtudes morales personales que aseguren en todo momento a las virtudes de justicia la objetividad que es su ideal, sino que da al ejercicio de las demás virtudes una orientación positiva hacia el bien de todos.

¿Por qué no distinguir igualmente de la virtud de la justicia conmutativa aquellas distintas virtudes que rectifican nuestra actitud respecto de lo que nos es superior y ejerce sobre nosotros alguna autoridad? Será distinta la virtud que regule nuestros deberes para con nuestros padres —piedad filial— y la que nos somete como conviene a nuestros gobernantes. Distinta será, sobre todo, esa gran virtud que, llevándonos a dar a Dios todo aquello que nosotros le debemos, se llama la virtud de la religión.

Medium rationis.

Veamos ahora cómo se presenta ese conjunto de virtudes que nos habitúan, no precisamente a ordenar nuestra vida de relaciones, sino a gobernarnos a nosotros mismos y a poner orden en nuestra afectividad. Decimos *medium rationis*, por oposición al *medium rei* que caracteriza la justicia. No porque aquí no se trate también de realidad. Pero la realidad aquí somos nosotros mismos. Nuestro

temperamento individual, nuestras pasiones más o menos vehementes y desordenadas, nuestro modo de vida, nuestro ideal personal. Lo *razonable* es aquí esencialmente *personal*. Por esto la virtud de la prudencia recibe más que nunca la forma de virtud directora inseparable, no solamente del ejercicio de las otras virtudes morales, sino de su misma adquisición. La educación moral de sí mismo, si es cierto que conserva líneas generales comunes, puesto que en cada uno de nosotros la naturaleza humana es semejante, es, sin embargo, una cosa esencialmente individual. Más que de distinción de virtudes especiales podría hablarse, sin duda, de la distinción individual de los virtuosos. Cada uno ha de encontrar un equilibrio personal propio. Nada más concreto en este sentido, nada más individualmente diverso que la virtud. Señalemos a este propósito que si la virtud de la justicia, por el carácter totalmente objetivo de su regla, puede dar lugar a la aparición de una casuística bastante minuciosa; no sucede lo mismo con las virtudes morales mediante las cuales gobernamos nuestra afectividad sensible.

4. Virtudes impulsivas y virtudes temperantes.

Trátase ahora de trazar las grandes líneas de la distinción de las virtudes con respecto a este ideal de gobierno racional de sí mismo y veremos que la diversidad se toma, no materialmente de la distinción de las once pasiones que enumera la psicología tomista de la emotividad, sino de los diversos aspectos que caracteriza a ésta en su relación con la actividad racional. En efecto, las «pasiones» mismas se distinguen en función de las espontaneidades instintivas que surgen en nosotros, mientras que las virtudes reflejan toda la complejidad de la educación de nosotros mismos: una misma virtud podrá dar a pasiones diferentes un orden razonable único, o, por el contrario, en un mismo dominio emotivo, reacciones espirituales diferentes podrán suscitar virtudes distintas. Por ejemplo, la virtud de la templanza tendrá que moderar a la vez nuestras alegrías y nuestras tristezas, y frecuentemente corregir una con la otra, mientras que la tristeza misma será materia de virtudes tan diferentes como la templanza que la refrena, la paciencia que nos la hace soportar, la misericordia que utiliza esa forma de tristeza que se llama compasión ante la miseria del prójimo, la penitencia que llega en la contrición hasta provocar la tristeza por nuestras faltas.

Sin embargo, se podrá decir a grandes rasgos que el doble aspecto que la psicología tomista reconoce a nuestra emotividad, distinguiendo las pasiones del irascible y del concupiscible, podrá dar lugar a dos grandes categorías de virtudes: las temperantes y las impulsivas. Sobre el plano instintivo mismo, esta distinción de las simples pasiones de impulso — amor, deseo, alegría y sus opuestos: aversión, fuga, tristeza — y de las pasiones del irascible — esperanza y desesperación, audacia y temor, cólera —, refleja ya un comportamiento algo distinto con respecto a la actividad racional. Las pasiones del «concupiscible» son consideradas como

espontaneidades elementales, atracciones y repulsiones que se tratará sobre todo de frenar, de moderar su vehemencia instintiva, de racionalizarlas totalmente. Por esto, en el conjunto dan lugar a una actitud de templanza, es decir, de moderación.

En cambio, las pasiones del «irascible», más complejas, parecen recurrir en su espontaneidad instintiva a cierto discernimiento de lo posible y difícil, y por lo tanto se gobernarán de una manera diferente. Aquí se tratará, más aún que de dominar, de utilizar estas potencias de acometividad como son, por ejemplo, la audacia y la cólera, y de penetrar cada vez más de inteligencia estos instintos que contribuyen a la realización de un ideal de fuerza impulsiva.

Virtudes temperantes.

En el dominio de las pasiones de simple impulso que regula la templanza, la distinción de virtudes diversas se tomará sobre todo de la vehemencia más o menos grande de la pasión que tenemos que dominar. En este dominio «político» que tenemos sobre nuestra emotividad, la forma de posesionarnos de nosotros mismos no será evidentemente la misma, si se trata de instintos vehementes que tenemos que dominar con energía o de espontaneidades más delicadas que gobernaremos más cómodamente.

Las pasiones más fuertes, las vinculadas a la conservación de la especie o del individuo, proporcionarán materia a la virtud de la templanza propiamente dicha, la cual tendrá especies distintas. Porque no se gobiernan de la misma manera los impulsos que se refieren al acto generador que los del comer y beber. En el primer caso tenemos la castidad cuyo mismo nombre indica ya el carácter enérgico, es decir, mortificante, que implica esta virtud. La abstinencia y la sobriedad se distinguirán también con respecto al comer y beber. Aun entonces la medida puede nacer de una psicología muy diferente.

A la templanza se reduce todo el campo del gobierno de nosotros mismos y el título general de *modestia* cubrirá todo el ideal de equilibrio, de medida, de dominio de sí que ha de aportarse a todos nuestros sentimientos.

Lo importante entonces es no olvidar que si han de adquirirse habituaciones diversas, según las dificultades particulares que se encuentran para dominar tal o cual forma del impulso, la ley de la conexión de las virtudes continúa desempeñando aquí más que nunca su papel. Antes de dividirse en tantas especies, la templanza parece ser ante todo ese clima de conjunto armonioso y sabio, ese gusto de la medida en todas las cosas que se traduce en el bello equilibrio de la vida. Y acaso sea conveniente que no aparezca siempre considerada bajo el único aspecto de castidad. Ésta no progresará sino en una atmósfera armoniosa dada en el conjunto de la vida.

Virtudes impulsivas.

Un principio análogo, el de las dificultades diversas, frente a las cuales debemos habituarnos a dominar valientemente nuestras

energías, es el que motivará la distinción de las diversas virtudes que se refieren a la fortaleza. Bajo su aspecto más característico, tiene en cuenta los peligros mortales, frente a los cuales tenemos que dominar igualmente nuestros movimientos de temor y nuestros impulsos de audacia. Virtud compleja en la que se tratará, sobre todo, de mantener un juicio claro para decidir la justeza de la causa por la cual será preciso quizás exponer hasta la propia vida, y los medios más oportunos para servirla: esto hace que la virtud de la fortaleza, en actos tan diversos como resistir o atacar, conserve una unidad profunda, hecha de dominio de sí misma, de lucidez y de utilización razonable de las pasiones de agresividad.

También aquí, corresponde a la moral especial detallar todas las demás formas de valor, virtudes impulsivas como la magnanimidad, virtudes de aguante como la paciencia, y las demás virtudes que requieren las distintas dificultades de la vida cotidiana: constancia, perseverancia, longanimidad.

5. Virtudes cardinales.

Esta rápida visión de conjunto nos muestra que cuatro grandes orientaciones sirven, por así decirlo, de contrafuerte a la vida virtuosa. La prudencia, justicia, fortaleza y templanza han sido ya, tanto por los antiguos como por los moralistas cristianos, consideradas como virtudes mayores. El lenguaje teológico ha conservado la palabra de virtudes cardinales para designar, según la metáfora que sugiere este nombre — *cardo* significa *quicio* —, los ejes de la vida moral. Sobre ellas, en cierto modo, gira y se funda, dice Santo Tomás, *quodammodo vertitur et fundatur*, la vida propiamente humana. Podrán leerse, por su interés, los análisis sumamente finos del P. BERNARD, en el segundo volumen de su *Comentario del tratado de Santo Tomás sobre la virtud*⁷. Señalemos aquí simplemente el problema que se planteaba a este respecto la teología medieval: las virtudes cardinales, ¿designan simplemente condiciones generales que definen a la virtud misma, o, por el contrario, son verdaderamente virtudes especiales y distintas?

Santo Tomás se explica con toda claridad: «para algunos — dice — representan ciertas condiciones generales del alma humana que se encuentran en todas las virtudes; es decir, que en este sentido la prudencia no sería otra cosa que una cierta rectitud de discernimiento en el acto o materia de que se trate; la justicia, esa rectitud de alma que impulsa a hacer lo que se debe en toda circunstancia; la templanza, una disposición del alma que impone a nuestras pasiones, así como a nuestras obras, la medida que impide excedan lo que es debido; la fortaleza, una firmeza para seguir la razón cualesquiera que sean los asaltos de nuestras pasiones o las dificultades de la acción». En este sentido — continúa nuestro autor — estas cuatro cualidades no expresarían más que las condiciones

7. R. BERNARD, o. c., p. 399 ss.

mismas de toda vida moral: firmeza del hábito que debe estabilizarnos, rectitud del hábito bueno que debe orientarnos hacia lo que es debido, medida razonable que nos mantiene con templanza en el justo medio. Únicamente la prudencia, virtud del discernimiento práctico, se distinguiría de este conjunto de condiciones virtuosas de una afectividad rectificada. Por su parte, Santo Tomás prefiere considerarlas, y ya hemos visto por qué, como virtudes específicamente distintas.

Pero tengamos en cuenta, una vez más, que se trata de distinguir para unir. La tesis de la conexión de las virtudes y de su unión en la prudencia se encuentra reforzada por todas estas consideraciones sobre las condiciones generales de la virtud en sí misma. Si existen virtudes distintas, no existe, sin embargo, más que un virtuoso, que tiende, ya lo hemos dicho, a unificar su vida organizándola toda entera según las grandes orientaciones que designan las virtudes cardinales.

III. EL ORGANISMO SOBRENATURAL DE LAS VIRTUDES Y DE LOS DONES

1. Virtudes infusas.

«La virtud del hombre que está ordenada a un bien proporcionado a la regla de la razón humana, puede ser causada por actos humanos, en cuanto tales actos humanos proceden de la razón bajo cuyo poder y regla se realiza tal bien. Pero cuando la virtud ordena al hombre a un bien que está bajo la medida de la ley divina y no de la razón humana, entonces no puede ser causada por actos humanos cuyo principio es la razón; sino que es causada en nosotros únicamente por la acción divina»⁸.

Tal es la virtud infusa cuya naturaleza vamos a estudiar ahora.

Como puede verse es una cuestión, ante todo, de finalidad. Puesto que nuestro destino último sobrepasa nuestras fuerzas naturales, y como, por otro lado, no podemos alcanzarlo sino mediante actos personales, la gracia que nos orienta hacia él se expansionará en todo un organismo de virtudes infusas que nos permitirán estas actividades meritorias de nuestra vida eterna. El orden sobrenatural se modela así sobre la estructura del orden natural. La gracia santificante, hábito entitativo, se convierte en principio radical de esta sobre-elevación de nuestras potencias, capacitadas para producir actos sobrenaturales. «Así como de la esencia del ser — escribe el padre Bernard⁹ — derivan las potencias que serán el principio de las obras, del mismo modo de esta gracia habitual depositada en el fondo del alma nacen, en las potencias, las virtudes que les permitirán realizar obras en relación con el estado de gracia. Las virtudes que el hombre adquiere por su propia actividad son disposiciones mediante las cuales pone sus potencias en armonía

8. ST I-II, q. 63, art. 2.

9. R. BERNARD, o. c., tomo II, p. 446.

con su naturaleza en lo que ésta tiene de verdaderamente humano. Las virtudes infusas son disposiciones por las cuales las potencias del hombre se armonizan con esta naturaleza divina participada que la gracia deposita en el fondo del alma. Más allá de las virtudes adquiridas, existe la luz de la razón: tal es la atmósfera en la que estas virtudes se formarán y desarrollarán, y su papel es el de disponer bien al hombre precisamente para caminar según la luz natural de la razón. Paralelamente, más allá de las virtudes infusas, es preciso ver siempre la luz misma de la gracia... No se explica la existencia en nosotros de virtudes infusas, y se expone uno a equivocarse sobre su verdadera esencia, si no se tiene cuidado de referirlas siempre al orden mismo de la gracia. Forman parte de esta transformación maravillosa que obra en nosotros el estado de gracia: nos son dadas al mismo tiempo que ella; aumentan como ella; se pierden si ella se pierde, excepto, en ciertos casos, la fe y la esperanza que Dios quiere dejar que subsistan en almas que no le aman. Las virtudes infusas se asientan en nuestras potencias a causa de la gracia habitual y como bajo la presión de esta gracia. Se traducen en los actos de ayuda de las gracias actuales... Cualesquiera que sean, no tienen otra razón de ser que el habituarnos y capacitarnos para la intimidad divina... nos humanizan, si se quiere, pero de una manera especial; más exactamente nos cristianizan, nos divinizan.»

2. Las virtudes teologales. Su objeto.

Este orden de las virtudes infusas así unidas a la vida de la gracia, se traduce en primer lugar por la realidad de las virtudes teologales: fe, esperanza, caridad.

Al llamarlas teologales queremos decir que estas tres virtudes no tienen otro objeto que Dios mismo. Pero importa aquí precisar brevemente lo que se entiende por esta motivación por objeto en el caso de las virtudes teologales.

Los escolásticos distinguen aquí lo que ellos llaman objeto material y objeto formal. El objeto material designa aquello a lo cual se aplica nuestra actividad. El objeto formal designa el aspecto especial bajo el cual se le considera.

Así, por ejemplo, una virtud moral tiene por objeto material las pasiones que debe gobernar, por objeto formal el orden de la razón que se trata de introducir en ellas y la manera propia por la que llegaremos en este terreno a ser dueños de nosotros mismos.

En el caso de las virtudes teologales, Dios es a la vez objeto material y formal de nuestra actividad: la fe ve en Dios la verdad que nosotros poseeremos al término de nuestro asentimiento, pero Él es a la vez, por su revelación, el principio de este conocimiento que nosotros tenemos de Él y de la certeza de nuestra fe. La caridad en su amor de Dios no tiene otro motivo para amarle que Él mismo en su seducción de bien supremo. La esperanza considera a Dios en sí mismo. También es Dios mismo el que se introduce

en nuestras vidas y causa, por la autoridad verídica de su palabra, el asentimiento de nuestra fe; suscita, por la realidad seductora de su bondad, nuestro amor, y funda nuestra esperanza por la fidelidad de su sabiduría bienhechora.

Muchos corolarios importantes se desprenden de esta doctrina. Comprendemos claramente que los hábitos que disponen nuestro espíritu y nuestra voluntad para tales actos lleven por excelencia el nombre de virtudes: *dispositio ad actum perfectum*... En el plano humano, creer no puede proceder de una virtud mientras haya incertidumbre en el asentimiento de fe que nosotros damos a esta persona. Pero ningún asentimiento más firme y seguro que el que nosotros damos a Dios. La fe divina recibe de su objeto mismo esta cualidad virtuosa que hace que, usando de este hábito, no se pueda errar. Del mismo modo la esperanza no merecerá el nombre de virtud sino cuando se apoye en Dios. Pero entonces su firmeza es tan total como la certeza de la fe.

Otra consecuencia de esta motivación divina de las virtudes teologales: mientras que el ideal de la virtud moral es la medida — el justo medio que asegura una razón prudente —, en las virtudes teologales nunca se da el exceso, al menos en cuanto a la relación de nuestro acto con aquello que su objeto tiene de esencial. No se puede creer en Dios demasiado, esperar en Él demasiado, amarlo demasiado. Nos encontramos aquí ante lo infinito. La medida de las virtudes teologales es no tener medida. Bien es verdad que un justo discernimiento reclamará sus derechos cuando se trate de encarnar en una psicología humana esta gran corriente de vida divina. Podrá haber entonces malas maneras de creer, una presuntuosa forma de confiarse en Dios, medios desordenados de probar su amor. Pero entonces nos apartamos de aquello que la virtud tiene de esencial.

3. Virtudes morales infusas.

Dios no nos provee menos en el orden de la gracia que en el de la naturaleza. A las luces e inclinaciones naturales que nos orientan hacia nuestro fin humano, corresponde, como acabamos de ver, en el plan de la sobrenaturaleza, el orden de las virtudes teologales que nos orientan hacia el Dios de la bienaventuranza, nuestro último fin real. Este movimiento de vida divina que se inserta de este modo en nuestras potencias humanas de conocimiento y voluntad, irradiará sobre todo aquello que hay de humano en nosotros. Todos nuestros actos, gobernados en el pormenor cotidiano por una prudencia concreta, han de proporcionarse a este impulso de vida que es, desde este momento, el de un hijo de Dios. De este modo todo un orden de virtudes infusas corresponderá a esta orientación de la vida teologal, traspasando nuestra vida moral enteramente, en función de nuestro destino sobrenatural.

Las virtudes morales infusas se distinguirán de las virtudes naturales adquiridas, ante todo por la *medida* misma que le será dada

a nuestro ideal moral con respecto a los fines divinos que en lo sucesivo serán los nuestros.

El ideal de la moral aristotélica, por ejemplo, era el de un equilibrio humano, exigido por los horizontes de una vida social que se esfuerza por realizar las condiciones de una relativa felicidad terrena. Los horizontes de la ciudad de Dios superan todas las proporciones, sin que por ello destruyan las condiciones concretas según las cuales se desarrolla aquí abajo una vida humana. Subsisten los mismos deberes, que son los de gobernar nuestra propia vida y realizar entre los humanos un orden amigable y justo. La naturaleza misma de nuestras virtudes morales no cambia; nos es preciso prestarnos, mediante buenas disposiciones habituales, a un orden racional. Se trata de dominar las mismas pasiones asegurando la primacía de la vida racional sobre la vida instintiva. Se trata de regular nuestras relaciones humanas según las exigencias del bien común y del derecho de cada uno. Pero existe, como dice en cierto lugar el padre Gardeil, «una elevación para cada mandato». Y podrían citarse aquí las páginas de BERGSON en *Les deux Sources*, sobre «el alma que se abre». Un ideal nuevo penetra toda esta contextura humana de nuestra vida moral. Exigencia de perfección que procede de que, por un impulso, el alma ha superado las condiciones de un ideal simplemente humano para dedicarse a imitar al Padre que está en los cielos. Delicadeza moral, afinamiento espiritual que tiende a la interioridad más grande de una moral en la que las intenciones son tan profundamente arrastradas hacia la intimidad divina. Primacía de lo espiritual, que no tiene simplemente por norma el buen equilibrio de la razón, que asegura por la moderación de los deseos una suave felicidad, sino que tiende a favorecer las actividades contemplativas por medio de las cuales comienza en nosotros la vida beatífica. Paralelamente, en la actividad exterior, la primacía del sacrificio de la caridad, que transfigura las relaciones de simple justicia penetrándolas de sentido de fraternidad. El «justo medio» sigue siendo la regla de la virtud moral, pero el ajustamiento no es completamente el mismo: la templanza infusa procede de un ideal más elevado que el que tendría la moderación natural de nuestras pasiones: así conoce actos que son propios del cristianismo: virginidad, mortificación. El valor cristiano tendrá otras dimensiones distintas de una virtud de fortaleza simplemente humana, porque dar su vida recibe un sentido nuevo cuando la muerte termina en vida eterna, y la paciencia vendrá a ser entre las virtudes infusas una de las manifestaciones más inmediatas de una gran caridad.

No solamente las virtudes morales infusas se distinguirán de las virtudes morales naturales por esta regulación nueva que modifica la medida del bien racional, sino también porque nos ponen en disposición de prestarnos a la influencia activa de la caridad. Ésta no solamente «informa» nuestras virtudes morales: *caritas forma virtutum*. Las engendra también por la influencia motora que ejerce: *mater, et motor virtutum*. Es el amor lo que nos mueve a obrar. La virtud moral infusa nos hace prestarnos con docilidad

gozosa a los mandatos de los que la caridad divina es principio. Así adquiere primacía el motivo de amor a Dios. Si nuestras virtudes morales consisten normalmente en la docilidad a las órdenes de la razón, ésta no las mueve sino por medio de la voluntad que la penetra. Las virtudes morales infusas consisten en la docilidad a una razón que no solamente se conforma, en la regla que traza, a las exigencias de la caridad, sino que ordena, en sentido propio, manda, bajo la influencia de un vivo amor a Dios.

4. ¿Qué clase de capacidad de acción nos proporcionan las virtudes infusas?

A la luz de las reflexiones que preceden vamos a tratar de ver cuál es la capacidad de acción que nos proporcionan las virtudes infusas. Porque la comparación tradicional que se hace aquí de la virtud natural adquirida y de la virtud infusa no parece favorecer a esta última, al menos en cuanto falta el largo ejercicio que desarrollaría las virtualidades del hábito. Y, sin embargo, desde que ella existe en el alma, antes mismo de que haya sido ejercitada, lleva ya el nombre de virtud, mientras que la virtud natural será el fruto de una laboriosa adquisición, de una espiritualización que no terminará quizás hasta el término de toda una vida. ¿Somos, por tanto, a este respecto, transformados por la gracia?

Ciertamente la experiencia no parece a primera vista indicarlo. La virtud natural, siendo un hábito adquirido después de todo un ejercicio, tendrá estabilidad, soltura, facilidad de acción — en resumen, todos los rasgos que caracterizan al verdadero hábito —, que no posee la virtud infusa mientras no sea largamente ejercitada. No suele haber gozo en el obrar mientras las resistencias de la naturaleza contrarían todavía el ideal. No se encuentra en estado de *temperatus*, sino de *continens*, el que tiene que frenar fuertemente sus pasiones, en lugar de dejarse arrastrar por una verdadera espontaneidad virtuosa. Y cuán frágil es esta virtud infusa, todo este organismo virtuoso que puede perderse en un solo instante.

Sin embargo, nosotros hablamos de virtud. Sin duda por razón de la cualidad de los actos que nuestras disposiciones infusas nos permiten producir: *virtus est dispositio subiecti ad actum perfectum*. Esta perfección objetiva de un ideal moral proporcionado a nuestro destino de hijos de Dios puede bastar para hacernos calificar de virtud el hábito que nos conduce hasta ella.

Pero todavía es preciso al menos que encontremos, en las potencias así habituadas a tales actos, la realidad mínima que define el hábito. No teóricamente, idealmente, sino traduciéndose en una capacidad de acción que sea, en realidad, una cierta modificación del espíritu, una cierta propensión de la tendencia.

Por lo tanto, parece conveniente que esta influencia de la caridad, que hemos visto en el origen de todo nuestro organismo moral infuso, repercuta bastante profundamente en nuestra psicología humana para que algo sea cambiado en ella.

En realidad, es cierto que el cristiano que está en gracia de Dios o que vuelve a recuperar esta gracia recibe una nueva modificación del espíritu. Si bien se considera, la amistad divina es de tal precio que su principio de valoración de todas las cosas debe estar cambiado, y así es, aparentemente, en muchas cosas. Esta medida divina que se impone a nuestras actividades, ¿será perceptible también para aquel que no se encuentra en gracia de Dios? Bien sé que en muchos cristianos esta capacidad de apreciación sobrenatural es mediocre y está casi totalmente adormecida. Pero, ¿no es cierto que sigue estando dispuesta a despertarse el día en que su corazón sea tocado por el deseo de amar a Dios? Ciertamente la prudencia infusa no nos da ninguna de las cualidades naturales que son tan necesarias para la orientación concreta de la vida. Pero, amoldando nuestra razón práctica a las inclinaciones de la caridad, ésta nos da ciertamente, si nos servimos de ella, la inteligencia de deberes que permanecen ocultos a la honestidad pagana. Y si las cualidades naturales que forman el buen consejo y el buen juicio tienen siempre necesidad de ser desarrolladas, la virtud infusa, por el clima de dependencia de la mirada de Dios en el que ella se expansiona, favorece una sana y humilde desconfianza de sí mismo que puede ser moderación de la acción imprudente.

Pero la realidad psicológica profunda de la virtud infusa queda más al descubierto todavía si se la considera desde el punto de vista del motivo. Llamamos docilidad a las prescripciones del amor. Y no de un amor cualquiera. Es nuestro mismo fin último el que se nos aparece, como inmediatamente, bajo los rasgos personales de un Dios amado, de un padre y de un amigo, en todos los recodos del camino. El papel propio de la virtud moral infusa es el de hacer que nos prestemos a estas llamadas de la caridad viviente. La preferencia divina se afirma, a pesar de la fragilidad del hábito todavía mal ejercitado, a pesar de la vehemencia de las corrientes contrarias. En su realidad más esencial, la virtud moral infusa aparece, correlativamente a la llamada interior de la caridad, como una posibilidad de victoria sobre nosotros mismos.

No olvidemos, por otra parte, que, en un plano más directamente ontológico, más que alcanzar esta realidad psicológica de la vida en nosotros de la caridad, las virtudes infusas dependen en su ejercicio de las gracias actuales, las cuales podemos tanto acoger como cooperar en ellas. Tener conciencia de esto es introducir en nuestra psicología moral una actitud de dependencia confiada respecto de Dios, de llamada a su misericordia compasiva que corrige lo que la virtud poco ejercitada todavía pudiera tener de frágil e inestable. Una gran corriente de esperanza sobrenatural viene así a confortar nuestra vida moral entera. Dios no cambia, y esta convicción nos defiende contra nuestra propia movilidad.

5. Lo adquirido y lo infuso en el progreso moral.

De estas consideraciones se deducen consecuencias importantes en orden al desarrollo de nuestras virtudes y al progreso moral.

La realidad de todo hábito, como ya hemos dicho, es ser la esencia misma de nuestro progreso espiritual. Fruto en el plano natural de un acto intensamente espiritual, todo su papel es prepararnos para una actividad más intensa aún que nos dispondrá por sí misma a crecer.

Esto se aplica también a las virtudes infusas. Nos son dadas como el principio mismo de este crecimiento interior que nos permitirá progresivamente llegar *ad plenitudinem aetatis Christi*.

Se tratará simplemente, al definir la naturaleza de su propio crecimiento, de recordar que depende de su fuente divina. Infusa en su establecimiento, la virtud sobrenatural permanece tal en cada uno de sus desarrollos. Este crecimiento de un don divino sigue siendo el de un hábito, del que hemos dicho que no está simplemente añadido a nuestras potencias, sino que representa una determinación de éstas con relación a los actos que deben producir. Por lo tanto, el desarrollo de la virtud infusa seguirá la ley general de todo crecimiento de hábito. El acto más intenso, más ferviente, será su condición. Es un don divino que crece. El acto más intenso no causa directamente el crecimiento, simplemente hace que la potencia se preste a la acogida de un don mejor.

Por lo tanto, nuestros actos, en el desarrollo de una virtud esencialmente sobrenatural, desempeñarán sólo un papel dispositivo: toda la eficacia pertenece a Dios. La idea de *mérito* expresa esta relación de nuestra actividad humana con la influencia de Dios, fuente de una vida que participa de su propia naturaleza.

Pero cuando llegue el caso habrá que evitar concebir el mérito bajo una forma puramente jurídica. Algunos teólogos han traducido a veces las condiciones meritorias del progreso en una aritmética demasiado desconcertante. Toda esta contabilidad es completamente extraña al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, para quien las cosas permanecen ante todo en el plano de la vida. No se trata, como han hecho tales comentaristas, de preguntarse si al valer 8 el hábito, los actos que valen 2 adicionan o no su mérito al del acto que vale 9, que merecerá inmediatamente el crecimiento... ¿Éste dará al hábito el valor 9, o bien el valor 15 si se han producido actos que valen respectivamente 2 y 4? ¿Qué más da! La medida del acto más ferviente es lo que hará crecer el hábito: los actos «remitentes» o simplemente iguales a la capacidad habitual no hacen más que preparar el acto más intenso y de este modo su mérito propio contribuye al progreso. Nos quedamos sobre el plano vital, que es el del hábito. La idea de mérito señala simplemente el carácter de don divino que mantiene de un extremo a otro lo sobrenatural. Implica sin duda la idea de justicia, pero ésta no consiste en una contabilidad de nosotros a Dios, que no nos debe nada. Está referida a la lógica misma de la obra divina, a las leyes de la vida tal como las fundamenta la Providencia eterna. Del mismo modo que en el plano de las naturalezas el germen se desarrolla y la planta produce su fruto en virtud de una ley interna de crecimiento, en el plano de la sobrenaturaleza todo crece según un ritmo vital.

Dicho esto, parece que veremos la virtud infusa desarrollarse en un doble sentido: por una parte, lo adquirido, por otra, lo infuso. No que se establezca, paralelamente a nuestras virtudes infusas, un orden de virtudes adquiridas que estarían en cierto modo a su servicio. Evidentemente, muchos teólogos admiten la existencia de virtudes adquiridas que se subordinarían a las virtudes infusas y serían «sobrenaturalizadas» por esta misma subordinación. Pero, ¿debe respetarse la unidad fundamental de la vida virtuosa, y este ideal mismo del hábito que es integrar todos los elementos que concurren al buen éxito de la acción, en una síntesis constructiva? La caridad, *mater virtutum*, polariza toda la psicología virtuosa.

Ahora bien, al ejercerse la virtud moral infusa desarrolla, como ocurre en el caso de la adquisición de un hábito, este dominio creciente de nosotros mismos, esta espiritualización de la afectividad que hace que nuestras potencias se presten al gobierno de la razón. Esto forma parte de ella misma. Mientras esto no ha sido adquirido, la virtud infusa corre el riesgo de poseer esa fragilidad, esa carencia de soltura que hemos señalado más arriba. Es preciso hacernos los dueños de nuestras virtudes infusas: es un largo ejercicio.

Pero tampoco hay que olvidar lo que la caracteriza más formalmente como virtud infusa y que hemos analizado antes como una disposición a prestarnos a los llamamientos y prescripciones del amor de Dios. Aquí es donde se señalará formalmente el progreso de las virtudes infusas: en destacar cada vez más el motivo del amor, en esta disposición cada vez más espontánea, en el mismo meollo de nuestras luchas morales, de prestarse a sus exigencias. Y esto mismo contribuirá perfectamente a este arraigo en nuestra psicología, por todo lo adquirido del ejercicio, de hábitos realmente establecidos, que tienen toda la solidez que define la verdadera virtud. Porque si ésta no se afirma más que arraigándose en un dominio creciente de nosotros mismos, este dominio es el fruto de esa impulsión que la virtud infusa nos da para entregarnos sin rodeos a los llamamientos de la caridad. Así comprendemos que todo el organismo sobrenatural se desarrolla con el crecimiento de éste, y que del mismo modo el crecimiento de la caridad esté asegurado por la actividad de alguna virtud sobrenatural. La idea agustiniana de la virtud, orden de amor, *virtus ordo amoris*, encuentra en esta doctrina su plena significación.

6. Condiciones morales del progreso.

Todo el organismo sobrenatural crece, como hemos dicho, simultáneamente, puesto que es por completo orden de amor, radiación en nuestras costumbres de la regla y motivo de la divina caridad. En provecho de este crecimiento de amor que finalmente es todo el sentido sobrenatural de nuestro progreso, lo mismo que nuestras virtudes habrán de arraigarse en un dominio creciente de nosotros mismos, motivos próximos que se hallan en el fondo de las esponta-

neidades más sanas de nuestra naturaleza, vendrán a aportar su apoyo en el plano psicológico. Por esto encontramos en las virtudes morales infusas esa distinción y ese orden que discernimos al tratar de las virtudes morales, con excepción del orden sobrenatural. Conservan realmente, si puede decirse así, toda su consistencia humana. Pero su valor más o menos grande será apreciado en función de su capacidad de orientar más o menos directamente nuestra actividad en el sentido del Dios amado y de la intensidad más o menos grande que su propio motivo comunica al fervor de nuestra voluntad. Se hablará entonces del mérito más o menos grande de tal o cual virtud, lo que señala simplemente la doble condición que acabamos de expresar.

En este orden las cuatro virtudes cardinales continuarán mostrándose sin duda como los grandes ejes psicológicos de la moralidad, en su aspecto de gobierno moral de nosotros mismos. Pero, con respecto al progreso espiritual, veremos surgir ciertas virtudes cuyo papel parecerá mayor, tanto por la orientación que dan al resto de la moralidad como por la intensidad de voluntad que provocan. Así es como la virtud de religión, desarrollando en nosotros el sentido de los derechos de Dios, contribuye por su propio impulso a la recta dirección de nuestra vida y sobre todo a reforzar y estabilizar nuestra voluntad en el amor. Asimismo, apoyándonos en estos poderosos instintos humanos que son el gusto por la grandeza, el sentido del honor, una virtud como la «magnanimidad» conservará, en el orden de las virtudes infusas, poniéndose al servicio de un ideal sobrenatural, el gran papel que le daba la moral antigua, y que Santo Tomás de Aquino sigue reconociéndole, vinculada con esas virtudes específicamente cristianas que son la humildad y la paciencia. Habrá que describir aquí todo el orden de nuestras virtudes morales relativamente al progreso espiritual, toda esa jerarquía de valores, concebidos, no de una forma abstracta, sino en sus relaciones psicológicas en las que lo humano y lo divino concurren tan estrechamente. Que baste haber indicado los principios.

7. Los dones del Espíritu Santo.

El organismo espiritual infuso, nacido de la gracia, no está completo si no colocamos en él los dones del Espíritu Santo. Pero, ¿qué lugar ocupan exactamente? ¿En qué se distinguen de las virtudes infusas y cuál es su papel?

En este punto recurriremos una vez más a la doctrina de Santo Tomás de Aquino que se ha ocupado, a lo largo de su enseñanza teológica, y no sin ciertas variaciones de detalle, en encuadrar esta realidad de los dones en el conjunto de su síntesis moral.

La noción del hábito sirve una vez más para la elaboración de esta doctrina.

Ya hemos dicho que el hábito es en nuestras potencias una docilidad que nos hace prestarnos a la influencia reguladora y motora del principio director de la acción. Así la virtud moral hace que nuestra afectividad se preste a las órdenes de la razón práctica.

Los dones serán hábitos que nos hagan dóciles a la moción divina.

Pero, ¿en qué se distinguen concretamente de las virtudes infusas? Éstas, al ser hábitos infusos, ¿no denotan ya la moción de la gracia actual, a la cual, cuando las ejercitamos, no hacemos otra cosa que cooperar? Se dirá entonces que el don nos dispone a recibir de manera connatural una moción especial de Dios, un «instinto» divino, que toma la forma de una gracia operante ante la que nosotros no hacemos otra cosa que dejarnos mover hacia una operación que trasciende, en cierto sentido, todo el mecanismo humano de deliberación y elección que lleva consigo la virtud, aun la infusa. Moción divina vitalmente recibida, merced a la realidad del hábito, que nos dispone pasivamente a recibir la influencia divina en el momento mismo en que obramos.

Precisemos aún más.

¿Se trata simplemente de disponernos ontológicamente para recibir una moción divina? No lo parece. En el plano ontológico no hay necesidad de tal hábito: Dios tiene en su mano a toda criatura y puede moverla a su antojo. Si es necesario un hábito especial, es porque, sobre el plano psicológico mismo, en el juego de nuestras potencias, la inspiración divina implica una particular «modificación del espíritu». Se trata de prestarse a esta manera de obrar que implica aquí la superación del «modo humano» de obrar, y una regulación totalmente divina de la acción.

Distinguiendo el «modo sobrehumano» de los dones, del «modo humano» de las virtudes, Santo Tomás, en su primera enseñanza, se esforzó por diferenciar uno de otro. En la Suma Teológica, parte, es cierto, de un punto de vista totalmente distinto, el de la moción divina especial a la cual nos somete el don. Pero ambos puntos de vista no deben, según creemos nosotros, oponerse. Es de notar, en primer lugar, el sentido de la palabra *modus* en este lenguaje teológico: *modus a mensura dicitur*: se trata de una regulación nueva de la acción que se conforma no a la simple conducta racional, sino directamente a Dios, a quien nos une la caridad. Es decir en el fondo que, en el caso de los dones, nos dirigimos por sentimiento de amor, por el impulso de una caridad que no encuentra finalmente más que en Dios mismo una regla adecuada a su aspiración divina. Pero la «moción especial» de Dios que los dones nos capacitan para recibir, ¿tiene verdaderamente algún otro sentido?

Conviene recordar aquí que la *motio gratiae* por la cual Dios nos lleva a este destino final que es verlo cara a cara, se traducirá en primer lugar en nosotros por el movimiento de la caridad. En este plano, y relativamente a la inclinación fundamental de la caridad, radicalmente somos *movidos*. Así sucede, en el plano de las naturalezas, con ese primer movimiento que Dios imprime a todo ser al crearlo, moviéndolo también, profundamente, hacia su fin connatural. Pero sabemos asimismo que es propio de la naturaleza racional tomar por su cuenta, por así decirlo, este movimiento que le es impreso. Ella misma *se mueve*. No sin que, ontológica-

mente, esta autodeterminación dependa todavía de la causa primera. Pero, en nuestras actividades, distinguimos el plano en el que somos pura y simplemente movidos de aquel en el que nos movemos nosotros mismos. La gracia aquí se modela sobre la naturaleza. La caridad es ese *pondus naturae* de la naturaleza elevada por la gracia. Su impulso hacia la vida eterna es, en nosotros, puramente de Dios, que nos arrastra hacia sí haciéndose amar. Pero debemos responder libremente a esta llamada, y partiendo de este amor que Dios suscita en nosotros, ponernos en camino: las virtudes infusas, con la prudencia a la cabeza, nos permitirán dirigir nuestra vida sobrenatural, orientar y dominar nuestra acción en función de la inclinación fundamental de la caridad.

Tal es la condición humana de nuestra vida divina. Pero bien pronto aparece el hiato. Este movimiento sobrenatural que Dios imprime en nosotros haciéndose amar excede, por la eminencia del objeto, las condiciones normales de nuestras costumbres humanas. No nos encontramos en plena posesión de una vida sobrenatural que es simplemente participada. La caridad, es cierto, es el principio regulador de nuestra conducta, pero esto en función de una regla que es la suya propia y que sobrepasa nuestros propios medios.

Es ella la que va a exigir que sean sobrepasados nuestros medios racionales de conducir nuestra vida.

Si Dios entonces nos toma en sus manos, mediante esas mociones que los teólogos llaman «operantes» para significar que hay entonces en nuestro acto más de lo que nosotros podemos poner en él, se pueden, en el plano psicológico, representar estos «instintos» del Espíritu Santo como una especie de «corazonadas» por las que nuestro amor sobrenatural va a modelar nuestra acción según esta medida totalmente divina que es la suya. El corazón tiene sus razones... la psicología normal de todo amor se hace aquí más que normal, en cierto modo necesaria.

No olvidemos, de todos modos, que, moción cooperante u operante, Dios no nos mueve vitalmente en el orden de la gracia, sino mediante este primer movimiento en nosotros que es el de la caridad. Al atribuir al Espíritu Santo estos «instintos» divinos a los cuales corresponden los dones, se los refiere a Aquel a quien se atribuye en nosotros el movimiento del amor. Toda la psicología de los dones del Espíritu Santo, tal como los han analizado sobre todo los grandes comentaristas de Santo Tomás, descubrirá esta intrusión, en cierto modo directa, de la caridad en nuestra vida. Los siete dones mismos aparecen entonces como los momentos en los que la psicología cristiana debe entregarse a la única solución posible para superar las antinomias y las vacilaciones: esta solución consiste en amar. Entonces toman ellos la forma de instintos, de espontaneidades de origen afectivo. Son, en nuestra psicología espiritual, como unas grandes «pasiones» que no tienen, como nuestras pasiones sensibles, que ser gobernadas por nosotros, sino que nos gobiernan: pues Dios mismo y su amor las suscitan: *Pati divina*.

8. Bienaventuranzas evangélicas y frutos del Espíritu Santo.

He aquí un último problema: esta sistematización teológica, cuya coherencia, sobre todo, nos hemos esforzado en hacer resaltar, ¿incluye verdaderamente todos los datos? Fe, esperanza y caridad encuentran en ella su lugar bajo el título de virtudes teologales. En torno a las cuatro virtudes cardinales, ejes naturales de la moralidad, vienen a ordenarse las buenas costumbres cristianas: la noción de hábito infuso nos ha permitido señalar la parte de Dios y, sobre todo, de su gracia en nosotros. De esta sobrenaturalidad nacen todas las virtudes infusas como una especie de organismo coherente que nos hace dóciles al movimiento de la gracia. Un análisis más profundo de esta *motio gratiae* permite todavía encontrar lugar para el número septenario tradicional de los dones del Espíritu Santo, hábitos distintos de las virtudes, que vienen a dar a nuestra vida cristiana la modelación que conviene al amor que debe inspirarla.

Pero, ¿dónde colocaremos esas grandes llamadas de Cristo que dan comienzo al sermón de la montaña: bienaventurados los pobres de espíritu..., bienaventurados los mansos..., bienaventurados los que lloran..., y el resto de las «bienaventuranzas»? ¿Y dónde colocar igualmente los «frutos» del Espíritu Santo mencionados por San Pablo? ¿No existen cimas más altas, que den a la vida virtuosa, a la vida espiritual, su cualidad propiamente cristiana? La proclamación de las bienaventuranzas, ¿no señala acaso lo que deben ser, en la conversión del corazón, las orientaciones dominantes de la vida cristiana, al mismo tiempo que sus grandes aspiraciones?

La tradición teológica que conducirá a la sistematización de Santo Tomás, no ha podido dejar de poner estas grandes actitudes del alma cristiana en relación con la vida virtuosa y el ejercicio de los dones:

Los teólogos y los Padres reunían las bienaventuranzas con los dones del Espíritu Santo y las virtudes. ¿Por qué? Sin duda porque consideraban en las bienaventuranzas menos la felicidad y recompensa que cada una de ellas expresa que la conducta, la manera de obrar a la cual se promete la recompensa... Pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, deseo ardiente de la justicia, he aquí otras tantas disposiciones del corazón recomendadas por el Señor como medios de obtener un lugar en su reino. Otras tantas virtudes, parecen decir los Padres, a las cuales Santo Tomás se refiere. Sin embargo, no virtudes cualesquiera, ordinarias, corregían algunos teólogos. La solemnidad, la insistencia de las exhortaciones de Jesús, la enumeración tan particular, tan inesperada que propone, el estrecho vínculo establecido entre estos estados de alma y la felicidad celestial, todo esto hace pensar que se trata de perfecciones superiores a las virtudes, superiores aun a los mismos dones del Espíritu Santo. Según esta opinión, de las virtudes a los dones, de los dones a las bienaventuranzas, habría una diferencia no de grado, sino de naturaleza, una progresión de menos perfecto a más perfecto ¹⁰.

10. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste*, en «Rev. des sc. phil. et théol.», 1928, pp. 203-204.

Pero en una teología en la que la noción del hábito ha servido para definir la virtud, las bienaventuranzas van a ser estudiadas formalmente en el plano de los *actos*. No como virtudes nuevas y de una cualidad superior, sino como las más perfectas actividades en las cuales se completa la vida virtuosa cuando los dones del Espíritu Santo le dan toda su medida. La idea aristotélica de la felicidad concebida como «la operación en que se termina la virtud perfecta» sirve de término medio para esta elaboración del teólogo. Estamos en el plano de los actos más elevados, es decir, de las finalidades que orientan el ejercicio mismo de las virtudes. Finalidad bienaventurada de la vida eterna, o término, pero que ya se inaugura y se hace sentir en la actitud espiritual que conduce a ella. Se distinguirá en la formulación de las bienaventuranzas un *praemium* y un *meritum*. Pero el *praemium*, la recompensa, no es solamente eterna. Esta aspiración de vida eterna que mueve, desde dentro, al alma cristiana transformada por la gracia, encuentra ya en cierto modo su recompensa y una especie de anticipación de esperanza en estos grandes actos meritorios que llevan con toda legitimidad el nombre de bienaventuranzas... Aquí queda trazado todo el plan de la perfección cristiana, al mismo tiempo que se señala la felicidad del cristiano.

En cuanto a los *frutos* del Espíritu Santo enumerados por San Pablo en la Epístola a los Gálatas (5, 22-23), un texto de San Ambrosio, citado por Santo Tomás, nos dice bien claro bajo qué aspecto nuestra teología debe darles cabida: «Las obras de las virtudes son llamadas frutos porque proporcionan a sus poseedores la refección de una santa y sincera delectación». Lo que aquí se evoca es el gusto de la vida según el espíritu por oposición a la miseria de las «obras de la carne».

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Hábitos y costumbres.

Tener presente la diferencia entre hábitos y costumbres. La costumbre es, en cierto modo, un pliegue *material* que hemos contraído; nos sirve como un utensilio largamente preparado, pero también nos condiciona: somos esclavos de los pliegues que hemos contraído. Por el contrario, el hábito es una cualidad *espiritual*; su característica es el que podemos servirnos de él cuando queremos (*quo quis utitur quando vult*).

Notar a este respecto la diferencia entre adiestramiento y educación. El adiestramiento puede comunicar costumbres; no produce nunca hábitos. La educación, por el contrario, tiene como finalidad dirigir, fortalecer y aportar los recursos necesarios para el crecimiento de los hábitos. Esto no quiere decir que la educación pueda siempre prescindir del aprendizaje, o los hábitos de las costumbres sanas, pero el aprendizaje permanece siempre al servicio de la educación. Teología de la educación. Señalar las cualidades de un verdadero educador. Papel de la disciplina, de las recompensas, de los castigos, de los reglamentos, de los golpes (cf. Prov 13, 24. etc.) y de todo aquello que es exterior en la educación. ¿Puede el hombre tener influencia sobre «el hábito» de otro, por ejemplo, de un niño? Maneras de llegar a la voluntad

de otro. Papel del amor en la educación. Papel del ejemplo. Límites de la educación: por parte del educador: ¿hasta dónde puede el hombre tener influencia?; por parte del educando: incluso la mejor educación recibida, ¿no ofrece ningún riesgo? ¿puede el hombre recuperar la buena educación que había recibido?

Las virtudes en teología.

Los principios y definiciones dados más arriba esclarecen en lo posible la verdad sobre nuestra *naturaleza* y sus *cualidades* activas. Precisamente en este sentido es teológica toda nuestra moral: supone un esfuerzo por ver, como Dios la ve, nuestra naturaleza, el fin para el cual ha sido creada, los principios de obrar que le han sido dados, y para tratar de deducir —siempre a la luz de la razón esclarecida por la fe— algunas reglas ciertas de acción. No reglas exteriores que no tendrían referencia alguna a la naturaleza, sino, por el contrario, reglas que sean como leyes de naturaleza (de esta naturaleza que Dios ha hecho y de la cual el hombre, amigo de Dios, tiene poco a poco conciencia), es decir, como leyes divinas. El primer principio de moral será, por tanto, éste: Dios es nuestro Padre: Él nos ha creado «a su imagen», y su imagen consiste en que nosotros somos esencialmente espíritus o inteligencias como Él.

Al ser espíritus, inteligencias, seres racionales, toda nuestra perfección ha de consistir en obrar «según la recta razón», a imitación de aquel que es la luz inaccesible y nos ha engendrado hijos de la luz. El principio de todos nuestros actos es la razón, participación en nosotros de la sabiduría eterna. La regla de todos nuestros actos es la razón, participación de la regla suprema del universo que es la ley eterna. Es bueno lo que está conforme con la recta razón (en lo cual el cristiano entiende: la razón esclarecida por la fe e impulsada por el movimiento de caridad que procede de la voluntad), y es malo lo que le es contrario. Esto en cuanto a los actos.

En cuanto a las virtudes, no tienen otra misión que aportar, siempre que esto es posible, el *bonum rationis*, el bien de la razón (o el *ordo rationis*, el orden de la razón). Este orden de la razón lo encontramos en primer lugar en la inteligencia práctica y directriz de aquello que se ha de hacer, y esto constituye la virtud de la prudencia que es centro de toda nuestra moral. Lo encontramos en los actos y en las operaciones exteriores, y entonces es obra de la virtud de la justicia; lo encontramos, finalmente, en las pasiones, bien sea que la virtud reprima todo movimiento que se opone a la razón —y entonces tenemos la templanza—, bien que la virtud conduzca hasta su fin el movimiento razonable que la pasión teme, y ésta es la virtud de la fortaleza. De este modo la prudencia es «racional por esencia», y las otras tres virtudes cardinales, «racionales por participación»: participación de la voluntad en el orden de la razón (virtud de la justicia), participación del concupiscible y del irascible en el orden de la razón (virtudes de la templanza y de la fortaleza). La dignidad de cada una de estas virtudes se mide naturalmente por los grados diversos de esta participación: a la cabeza va la prudencia, después la justicia, luego la fortaleza y a continuación la templanza. Hemos dicho ya, en efecto, que el irascible, puesto que supone un cierto «juicio», una apreciación de la «cogitativa», o razón particular, está más próximo a la razón que el concupiscible. Participa más de ella; la virtud que dispone en él el orden de la razón puede por tanto penetrarle más y es, por lo mismo, más noble.

«*Complejos de inferioridad*». Demostrar que todo «complejo» procede de una falta de regulación de la razón. Que toda mayoría, toda madurez, toda adolescencia consiste esencialmente en una emancipación y en una liberación de la razón frente a todo aquello que es instinto, represión, «super yo», tabú. La mayoría de edad de un hombre —por más que pueda ser adquirida en esta

vida, siempre es necesario conquistarla — coincide con la toma del poder sobre sí y la impregnación cada vez más grande de todas sus potencias por la razón (véanse los capítulos sobre el acto humano, las pasiones).

El hombre «racional» y el hombre moral. ¿Podría trazarse una caricatura del hombre moralmente bueno con esto que acabamos de decir con respecto al papel de la razón en el comportamiento moral? Señalar las deformaciones posibles de esta doctrina (estoicismo, «moralismo» enojoso e inhumano, etc.). Mostrar que la razón humana no es solamente facultad de cálculo y de organización y que también «según la razón» puede no prestársele confianza. Legitimidad, papel y lugar del *peligro* en la vida y en la moral humanas; del *abandono*; de la *confianza*; de la *fe*; de la *esperanza*. Lugar y papel de la razón en el *amor*. Función de la razón frente al *sentimiento*, la *intuición*, el *instinto* humano. Lugar y límites de lo *irracional* «en el orden de la razón».

Mostrar que la más bella caridad consiste en aplicar su voluntad (es decir, su amor) en obrar «según la razón». La razón, defensa de un amor que se desea espiritual.

Comparar la moral del bien, o de la razón, o de la virtud, con las morales del imperativo, o las morales del honor, de la grandeza de alma, etc.

Lo bello en moral. La belleza (del sentimiento, del pensamiento, del acto, del ademán), ¿puede ser regla en moral?

PRINCIPIOS Y DEFINICIONES

Entresacaremos aquí los principios y definiciones clásicas que regulan la argumentación del teólogo en este tratado.

Hábito y naturaleza.

La noción del hábito se esclarece si se la compara con la potencia, la operación, la disposición y la naturaleza. He aquí algunos principios simples:

La disposición es lo fácilmente movable (o cambiable); el hábito es aquello que lo es difícilmente.

Del hábito a la operación existe la misma relación que de la potencia al acto. El hábito hace al hombre capaz de obrar (pone al hombre en potencia de obrar), y de obrar fácilmente según su naturaleza.

El hábito está en el medio entre la pura potencia y el acto perfecto.

Virtud. Algunos adagios en torno a la noción de virtud:

El nombre de virtud designa una cierta perfección de la potencia.

La virtud se define por el punto último que puede alcanzar la potencia (si uno, por ejemplo, puede llevar cien kilos y no más, su «virtud» se mide en cien kilos). Por eso también la virtud de una cosa se define con relación al bien. (Dado que el mal importa cierto defecto, el grado *último* de una potencia es bueno.)

La virtud es el hábito que hace que se obre bien.

La virtud hace bueno a aquel que la posee y las obras que éste realiza.

Virtudes intelectuales, morales y teológicas.

Toda virtud propiamente dicha depende en cierta manera de la voluntad; esto no impide que pueda haber virtudes intelectuales que sean propiamente virtudes; tal es el caso de la *fe* (pues la voluntad tiene parte en ella: *nullus credit nisi volens*; la inteligencia no se adhiere a la Verdad sino bajo la moción del amor); es el caso de la prudencia, *recta ratio agibilium*, «recta razón en el obrar» (los principios de esta «razón» son los fines humanos a los cuales el hombre no puede adaptarse sino rectificando su voluntad: tal cual uno es, así le parece el fin).

Un hábito intelectual en el que no interviene la voluntad no es plenamente una virtud. No lo es más que en un sentido restringido, puesto que no perfecciona al hombre pura y simplemente, sino solamente la potencia en la cual reside. Sin embargo, nada impide que uno se sirva por caridad de estos hábitos. Los antiguos enumeraban tres «virtudes intelectuales»:

La ciencia, *recta ratio speculabilium*, «recta razón en materia de especulación».

El arte, *recta ratio factibilium*, «rectitud y habilidad de la razón en lo factible».

La prudencia, *recta ratio agibilium*, «rectitud de la razón en el obrar».

Únicamente la prudencia es verdadera virtud por la razón que ya hemos dicho. El sujeto de la prudencia es, en efecto, la razón, pero presupone, como principio indispensable, una voluntad rectificada.

La verdad del entendimiento especulativo (ciencia) se toma de la conformidad de la inteligencia con la realidad; la verdad del entendimiento práctico (arte y prudencia) se toma de la conformidad con la intención.

Ninguna virtud moral puede existir sin inteligencia ni prudencia.

La virtud moral perfecciona la parte afectiva del alma adaptándola al bien racional.

Omnis virtuosus delectatur in actu virtutis et tristatur in contrario:

Todo ser virtuoso se goza en el acto de la virtud y se entristece en su contrario. No hay virtud perfecta, ni virtud verdadera excepto cuando hace amables y deleitables los actos que realiza. Decir que se hace una cosa «por virtud», en el sentido de que se hace «por deber» y sin amarla, es decir precisamente que falta la virtud que es necesaria para hacerlo. Compárese nuevamente a este respecto la moral del bien con las morales del deber, o las del precepto. Se verá que la *continencia* no tiene derecho al título de verdadera virtud porque el continente es en cierto modo casto a pesar suyo; los actos de castidad no le son todavía amables y gozosos: la continencia no es más que una virtud a medias.

Distinción de las virtudes morales: aquello que forma el objeto de nuestros apetitos se constituye en diversas especies según la distinta manera de presentarse a la razón. (En efecto, nuestros apetitos no reciben el influjo de la razón todos de la misma manera, no llegando a ser nunca racionales más que por participación, y nunca por esencia.)

Las exigencias de la *justicia* son las de la realidad en sí misma; la virtud que residen en el irascible (fortaleza) o en el concupiscible (templanza) no es otra cosa que una cierta conformidad habitual de estas potencias a la razón: *nihil aliud quam quaedam habitualis conformitas istarum potentialium ad rationem*.

Per virtutes theologicas homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem:

Por las virtudes teologales el hombre se ordena a la bienaventuranza sobrenatural.

El objeto de las virtudes teologales es Dios mismo, en cuanto que excede el conocimiento de nuestra razón.

El «medio» de la virtud.

El bien de la virtud moral consiste en adaptar el acto a la medida de la razón. (Esta adaptación es el justo medio entre el defecto y el exceso.)

Corresponde a la prudencia señalar el medio: es ella la que regula y mide, no siendo otra cosa que la inteligencia (rectificada) de aquello que es preciso hacer. Las demás virtudes están medidas y reguladas por ella.

El medio de las virtudes morales está determinado por la virtud intelectual de la prudencia; la medida de las virtudes intelectuales, por el contrario, la determina la realidad misma. (Es verdad toda palabra, o todo conocimiento

que se conforma a lo que existe en la realidad.) La medida y regla de una virtud teológica es Dios mismo.

Conexión de las virtudes.

Prudentia sicut ex principiis procedit ex finibus agibilia ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales: Los principios de los que procede la prudencia son los fines del obrar humano y el hombre se ajusta a estos fines por las virtudes morales.

Todas las virtudes intelectuales dependen de la inteligencia de los principios, del mismo modo que la prudencia depende de las virtudes morales.

Los términos de las inclinaciones que engendran en el hombre las virtudes morales tienen razón de principios para la prudencia.

La rectitud de la prudencia exige que el hombre esté convenientemente dispuesto en orden al fin último y ordenado a él (lo cual se hace por la caridad), y esta ordenación significa más para la prudencia que una ordenación a otros fines (lo cual se hace por las virtudes morales).

Con la caridad son infundidas juntamente todas las virtudes morales. La virtud que se refiere al fin es principio y motor respecto de aquellas que se refieren a los medios o a las circunstancias.

Ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas: La conexión de las virtudes morales se realiza por la prudencia, y por la caridad si son infusas.

BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras generales y los diccionarios, pueden leerse en lo que se refiere a los hábitos y las virtudes:

Las introducciones y apéndices del P. TEÓFILO URDÁNOZ al *Tratado de los hábitos y virtudes* en la *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, edic. bilingüe de Edit. Católica, BAC, tomo v, Madrid 1954.

Para los hábitos en especial véanse:

Los comentarios al tratado de Santo Tomás en la *Suma Teológica*, de R. BERNARD, *La vertu*, tomo I, Col. «Somme théologique», publicada por las Ed. de la R. des J., París 1933, y de Fr. SATOLLI, *De habitibus*, *Doctrina sancti Thomae Aquinatis* in I-II, qq. 49-70, *Summae theologiae*, Roma, Prop. de la fe.

DOM PLÁCIDO DE ROTON, *Les habitudes*, Desclée de Br., París.

B. ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude*, Beauchesne, París 1920.

J. CHEVALIER, *L'habitude*. Ensayo de metafísica científica. Boivin, París 1926.

Por lo que se refiere a las virtudes:

J. M. PARENT, *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne*, en «Théologie», cuadernos 2-3, Ed. du Lévrier, Ottawa-Montreal 1944.

O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-âge*, en «Rev. des sc. phil. et théol.», XVIII, 1929, pp. 369-407.

Consignamos también aquí por su importancia el artículo *Vertu*, de A. MICHEL, aparecido en 1948 en el «Dict. de théol. cath.», 15 II, col. 2739-2799.

Respecto a los dones del Espíritu Santo:

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo y la Perfección Cristiana*.

Traducción, introducción y notas doctrinales del P. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., Cons. Sup. Invest. Cient., Madrid 1948.

RAÏSSA MARITAIN, *Les dons du Saint-Esprit*, Ed. du Cerf, Juvisy 1930.

J. de GUIBERT, S. I., *Études de théologie mystique*, Toulouse 1930.

A. GARDEIL, O. P., *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Ed. du Cerf, París 1934.

ANTONIO ROYO, O. P., *Teología de la perfección cristiana*. Edit. Católica, BAC, Madrid 1954 (páginas 122-172).

Capítulo V

EL PECADO

por V. VERGRIETE, O. P.

SUMARIO:	Págs.
I. INTRODUCCIÓN	214
1. La afirmación del pecado en la Biblia	214
2. La libertad humana, condición del pecado	215
II. NATURALEZA DEL PECADO	215
1. El pecado es un acto humano desordenado	215
2. El pecado es una ofensa hecha a Dios	217
III. DIVERSIDAD DE LOS PECADOS	218
1. Las distintas especies de pecados	218
2. El número de los pecados	219
IV. DESIGUAL GRAVEDAD DE LOS PECADOS	220
1. La gravedad de los pecados varía según sus objetos	221
2. La gravedad de los pecados varía según las circunstancias	221
3. La gravedad de los pecados varía según la voluntariedad que se pone en ellos	221
V. LA SEDE DEL PECADO	222
La voluntad	222
La inteligencia	222
La sensualidad	223
VI. CAUSAS DEL PECADO	223
1. Causas internas del pecado	223
La ignorancia	223
La pasión	224
La malicia	225
2. Causas externas del pecado	226
Dios no es causa del pecado	226
El demonio	226
El hombre	227
Pecados, causa de otros pecados	227
VII. DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL	227
1. La transmisión del pecado original es doctrina de fe	228
Génesis (2, 8 — 3, 24)	228
Otros textos del Antiguo Testamento	230
San Pablo	230
Los padres y doctores	231

Los concilios	232
2. Pérdida de la justicia original	232
3. Transmisión del pecado original	233
4. Naturaleza del pecado original en nosotros	235
VIII. LOS EFECTOS DEL PECADO	236
1. Corrupción de los bienes de la naturaleza	236
2. La mancha dejada por el pecado en el alma	237
3. La sujeción a la pena	238
El restablecimiento del orden	238
Eternidad del infierno	239
Pecado mortal y pecado venial	240
El pecado venial no puede coexistir con el pecado original ...	241
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	242
BIBLIOGRAFÍA.	245

I. INTRODUCCIÓN

1. La afirmación del pecado en la Biblia.

Todos los hombres conviene en reconocer que existe el mal en el mundo. Es ésta una verdad experimental. El sufrimiento, la injusticia, las múltiples formas de la miseria, la enfermedad y sobre todo la muerte, son las manifestaciones del mal que más inmediatamente caen bajo los sentidos. Pero no existe un solo hombre medianamente sincero que se detenga en esta sola consideración del mal que nos aflige. De este mal nosotros nos reconocemos más o menos responsables. El mal existe, además, en nuestro corazón. Al reconocerlo así nos elevamos a la concepción del verdadero mal, que es el *pecado*, y del cual los demás males que pesan sobre el mundo no son más que una consecuencia, sin que sea posible siempre a una inteligencia no informada por la verdad cristiana descubrir la relación de causa a efecto que une estas dos realidades.

El verdadero mal del mundo es el pecado, y todos los hombres son culpables. Si abrimos la Biblia, encontramos en ella a cada paso esta afirmación, acompañada de llamadas a la penitencia. Los pecados de la humanidad son constantemente recordados en los pasajes del Génesis y los libros históricos, en las advertencias y amenazas de los profetas, en los gemidos y plegarias del salmista, en las pesimistas consideraciones del *Eclesiastés* y de los sapienciales, hasta llegar a las terribles afirmaciones de San Pablo y San Juan: «Sabemos que el mundo entero está sumergido en el mal». La palabra del salmo 14 (Vg. 13) puede resumir el sentido de la Biblia:

Mira Yahvé desde lo alto de los cielos
a los hijos de los hombres...
Todos van descarriados, todos a una se han corrompido.
No hay quien haga el bien,
no hay uno solo.

La idea de culpabilidad es inseparable de la idea de libertad. Cuando el hombre tiene conciencia de su pecado, tiene conciencia

al mismo tiempo de que ha sido libre para no cometerlo. Es la libertad humana la que explica la posibilidad del pecado.

2. La libertad humana, condición del pecado.

Dios hizo al hombre desde el principio
y le dejó en manos de su albedrío.
Si tú quieres puedes guardar sus mandamientos,
y es de sabios hacer su voluntad.
Ante ti puso el fuego y el agua;
a lo que tú quieras tenderás la mano.
Ante el hombre están la vida y la muerte;
lo que cada uno quiere le será dado (Ecclí 15, 14-17).

El hombre es un ser libre. Es verdaderamente dueño de sus juicios y de sus actos. A él le corresponde decidir de su historia y de su destino. Admirable privilegio, condición de su comunicación con Dios, pero autonomía que constituye también su gran tentación, su posibilidad de decaer y de apartarse de su fin. Si el hombre se entrega en el sentido en que le lleva el impulso profundo de su naturaleza hecha para Dios, si acepta su condición de dependencia, si escucha la llamada de Dios y responde a ella con todo el fervor de su alma, entonces el hombre realizará en sí la imagen de Dios y participará de la felicidad de los hijos de Dios. Mas si el hombre hace mal uso de su libertad, no responde a su vocación, pretende bastarse a sí mismo y se abandona por los caminos de la desarmonía y de la «desemejanza», entonces se separa de Dios, se aparta de su fin y va por sí mismo a la condenación. Esta negativa trágica es el pecado. Así la Biblia representa constantemente a los pecadores como hombres que abandonan los caminos rectos para seguir senderos tenebrosos y torcidos, y que caen finalmente en sus propios lazos.

El pecado no tiene siempre la extensión metafísica de la rebelión de la criatura que dice no a su creador. Este grado de pura malicia no ha existido quizá más que en el ángel. Los caminos del hombre son sinuosos, frecuentemente oscuros. El hombre mismo llega a dudar a veces de su actitud íntima. Su actividad se fragmenta. La historia de una vida humana se compone de multitud de actos. Estos actos se inscriben, sin embargo, en la opción fundamental tomada en el corazón del hombre, en lo más íntimo de su alma espiritual, que le hace «digno de amor o de odio».

II. NATURALEZA DEL PECADO

1. El pecado es un acto humano desordenado.

Puede considerarse el pecado en su dimensión cósmica. Entonces adquiere una especie de personalidad, se convierte en un ser que desempeña un papel en el mundo. San Pablo lo considera de esta manera: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo...»

Así concebido, el pecado representa el conjunto de fuerzas malas que militan contra Dios y lanzan el desorden en el plan del Creador.

Sin embargo, vamos a abandonar el plano cósmico y descender al plano del hombre. Entre los dos campos que se reparten la escena del mundo, el del bien y el del mal, el hombre toma partido personalmente. Opta por uno o por otro. Colabora más o menos con uno o con otro. El pecado del hombre consiste en participar en el mal que existe en el mundo, consiste en ser cómplice del pecado del mundo. Por lo tanto, el pecado está también en el hombre. Es un acto humano, afirmación del ser libre que nosotros somos. El pecado forma parte de las realidades humanas; está, desgraciadamente, a nuestro alcance. Todo acto del hombre no tiene derecho, sin embargo, al título de acción humana. La acción humana requiere la libertad. No puede haber pecado sino allí donde intervienen la inteligencia y la voluntad. El loco privado de inteligencia no es responsable de sus actos; no comete pecados formales. El hombre violentado por la fuerza física de un agente exterior para cometer una acción a la cual no consiente, no es igualmente responsable de su acto. No existe pecado allí donde falta totalmente la voluntad. En sus documentos oficiales, la Iglesia, en numerosos lugares, ha afirmado el carácter voluntario del pecado¹. Con esto hacía explícita una doctrina de fe afirmada en la Escritura.

Por consiguiente, el pecado se encuentra entre los actos humanos. Así queda expresado el género de realidades al cual pertenece. Es necesario precisar más si se quiere saber en qué se distingue el pecado de los actos buenos, en qué se opone a ellos. No creamos que se distribuyen en dos grupos según una distinción arbitraria. Esta distinción se funda no en una arbitrariedad, sino en la naturaleza misma de las cosas. Es bueno el acto al cual no le falta nada; es malo, es pecado, el acto al cual le falta algo. Su malicia le viene de que se halla privado de la perfección requerida. Ahora bien, la perfección requerida por una acción humana es la de ser conforme a la regla de la razón que preside el desenvolvimiento y la expansión de este ser espiritual y racional que es el hombre. Éste debe obrar en el sentido de su naturaleza profunda, so pena de desvirtuarla. El orden pide que conduzca su vida en el sentido de su vocación de hombre y responda a los fines superiores que lo solicitan. A la razón corresponde medir el objeto, el fin y las circunstancias de la acción. Si estos elementos están conformes con la medida de la razón, la acción humana recibe de ahí su bondad moral. Si, por el contrario, no están conformes, la acción humana ya no es buena. No respeta ya su regla. Constituye un desorden. Existe un pecado. El pecado es, por tanto, una sinrazón. La Biblia lo llama locura, y presenta al pecador como un insensato.

Sin embargo, no todo es malo en el pecado. No se puede querer el mal en cuanto tal. El pecador busca un bien verdadero. Pero se encuentra con que este bien no conviene y es contrario a otro

1. Cf. Dz 410, 771, 1046, 1068, 1292.

bien más grande. Al dirigirse hacia un bien inferior, el pecador, por vía de consecuencia, se aparta del bien superior que sería racional buscar. «Pecar — escribe San Agustín — es pegarse a las realidades temporales y olvidar las realidades eternas»². «El pecado — dice también — no es un deseo dirigido hacia naturalezas malas, sino un renunciamiento a naturalezas mejores»³. «El pecado — como lo ha definido un autor moderno — es la desviación en provecho de un valor creado de la parte de nosotros mismos que no tiene otra misión que la de reconocer a Dios»⁴.

Ésta es la tragedia del pecado. El pecador no quiere el mal como tal, lo cual es imposible. La voluntad no se mueve sino hacia un bien. Pero al querer el bien que no conviene, el pecador comete el mal. Se aparta de la rectitud, desprecia su verdadero fin y se priva de la verdadera felicidad.

2. El pecado es una ofensa hecha a Dios.

El pecado no es sólo una derogación de la ley natural. Manteniéndonos solamente en este plano moral, no comprenderíamos toda la grandeza del pecado. El pecado ataca también a la ley de Dios. La ley de Dios implica la ley natural porque Dios es el creador de las naturalezas y Él es el que gobierna el universo. La ley natural la ha dictado Él mismo. Es un elemento del orden establecido por Dios. Cuando se falta a sí mismo, al deber, al prójimo, a la sociedad, en realidad se peca contra Dios. Esta dimensión religiosa del pecado es la que sobre todo ponen de relieve los libros de la Biblia, y es la principal, pues revela la monstruosidad del pecado, que es una ofensa hecha a Dios cuya ley se desprecia:

Porque hemos pecado contra Yahvé, nuestro Dios,
nosotros y nuestros padres (Jer 3, 25).
Contra ti solo, contra ti he pecado,
he hecho lo malo a tus ojos (Ps 51, 6).

La voluntad humana se opone a la voluntad de Dios. El pecado es una negación de sumisión, una injuria a la soberanía de Dios. Hay en todo pecado un algo satánico, una rebelión de la criatura que no quiere servir y pretende bastarse a sí misma:

Por sus muchos crímenes, recházalos,
ya que se revelan contra ti (Ps 5, 11).
Vuestras iniquidades cavaron un abismo
entre vosotros y vuestro Dios (Is 59, 2).

También la Biblia define al pecador como un hombre de violencia; y al pecado como una obra de violencia.

Esto no es todo. No solamente el pecado es un atentado a los derechos de Dios sobre nosotros, una infracción de la justicia, sino también un desprecio de su amor. La ley de Dios es una ley

2. *De lib. arb.*, I, 1, c. 11.

3. *De natura boni*, xxxiv.

4. *Jeunesse de l'Église*, n.º VI, p. 155.

de amor. Lo que Él quiere es nuestra amistad. Por el pecado nosotros no le quitamos ninguno de sus derechos sobre nosotros, sino que nos sustraemos totalmente a su amor. El pecado es una ingratitud, una infidelidad, una traición:

Yo he criado hijos y los he engrandecido,
y ellos se han revelado contra mí.
Conoce el buey a su dueño
y el asno el pesebre de su amo;
pero Israel no conoce nada (Is 1, 2-3).

Solo el cristianismo que tiene un sentido exacto de Dios y que sabe lo que la redención ha costado, puede tener un sentido exacto del pecado, un sentido de su dimensión religiosa sobrenatural; y entre los cristianos, únicamente los santos, que llaman a sus menores faltas crímenes monstruosos, han comprendido la profundidad insondable del pecado. Aquellos a quienes fué revelada en una intuición pasajera toda la malicia del pecado afirman que creían morir entonces.

Signo trágico de nuestra época es haber perdido el sentido del pecado. El sentido moral se encuentra en periodo de crisis y todos respiramos más o menos el aire del siglo. No solamente se ha embotado el sentido religioso del pecado considerado como ofensa hecha a Dios, sino que el sentido moral más elemental se ha perdido igualmente. La distinción entre el bien y el mal aparece como arbitraria. Se ha pasado «mas allá del bien y del mal», y el moralismo se ha convertido para algunos en regla legítima de conducta. El pecado ya no existe. Todo está permitido. Consecuencia inevitable de la pérdida de la fe en un Dios transcendente y del intento de deificación del hombre.

En cambio, es preciso reconocer que el sentimiento colectivo de la miseria humana parece haberse agudizado en nuestra época de una manera particular. Todo el movimiento de liberación obrera ha nacido de él. El sentimiento de horror ante los crímenes de la guerra que acabamos de vivir testifica que el sentido moral no se ha apagado del todo y que los acontecimientos pueden despertarlo. Quizás ante la miseria del mundo que nos agobia sentimos también que de esta miseria nosotros somos en parte los responsables, y que «nos encontramos en el campo de los asesinos». Tal vez una percepción más aguda del mal sufrido por el hombre nos ayude a buscar los orígenes morales de este mal. Reconocemos que el mal padecido, que es resultado del pecado, tiene una causa en nuestro propio corazón: el pecado.

III. DIVERSIDAD DE LOS PECADOS

1. Las distintas especies de pecados.

Todos los pecados son actos desordenados, pero llevan consigo una perturbación del orden en puntos diferentes. Se diversifican según los objetos distintos buscados por el pecador: robar no es

lo mismo que fornicar. Encontramos ya enumeradas en la Biblia todas las formas que puede revestir el mal cuando éste brota en el corazón del hombre:

la idolatría:

Este pueblo ha cometido un gran pecado.
Se ha fabricado un dios de oro (Ex 32, 32);

el orgullo:

¡Ay de los que son sabios a sus ojos,
y se tienen a sí mismos por prudentes! (Is 5, 21);

la vanidad:

Ya que tan orgullosas son las hijas de Sión,
que van con la cabeza erguida
y mirando con desvergüenza,
pisando como si bailaran,
y haciendo sonar las ajorcas de sus pies,
el Señor decalvará a las hijas de Sión
y Yahvé descubrirá sus vengüenzas (Is 3, 16-17);

la intemperancia:

¡Ay de los que son valientes para beber vino,
y fuertes para mezclar licores! (Is 5, 22);

la corrupción y la injusticia:

¡Ay de los que por cohecho dan por justo al impío,
y quitan al justo su justicia! (Is 5, 23);

la mentira y la hipocresía:

¡Ay de los que al mal llaman bien,
y al bien mal;
que de la luz hacen tinieblas
y de las tinieblas luz,
que lo dulce hacen amargo,
y lo amargo, dulce! (Is 5, 20).

Se podrían multiplicar los textos y enumerar otros pecados. Esta lista proporciona algunos ejemplos y no pretende ser exhaustiva.

2. El número de los pecados.

La Iglesia, en muchas ocasiones oficiales, en el Concilio de Trento, por ejemplo, prescribe la confesión de todos los pecados mortales. El profeta Ezequiel ya lo había dicho: «convertios de *todos* vuestros pecados» (Ez 18, 30). Por lo tanto, es necesario para el pecador declarar todos sus pecados graves, precisando su especie y su número, y el confesor, en ciertos casos, está obligado a preguntar para asegurar la integridad de la confesión.

Para ayudar a la distinción numérica de los pecados los teólogos proponen algunas reglas.

Los pecados específicamente distintos lo son también numéricamente, incluso en el caso de que se cometan en un mismo acto físico. Así aquel que roba un cáliz consagrado comete dos pecados, un pecado contra la justicia (robo), y otro pecado contra la religión (sacrilegio).

Si se trata de pecados de la misma especie, se dirá que hay tantos pecados como actos moralmente interrumpidos. La interrupción de un acto voluntario tiene lugar cuando éste se revoca expresamente, en virtud de un nuevo acto de la voluntad que se opone al anterior, o virtualmente, cuando circunstancias exteriores lo interrumpen, el sueño por ejemplo, o una ocupación algo prolongada. En este segundo caso, si es una acción exterior de la cual se tiene deseo la que se interrumpe, la realización de la acción después de haber sido interrumpida, no constituirá un nuevo pecado, pues se trata de un solo pecado; existe un lazo de unión entre el deseo y su satisfacción. Pero si se trata de un acto puramente interno, un pensamiento lúbrico por ejemplo, volver sobre él después de una interrupción notable constituye un nuevo pecado.

Refiriéndonos a los pecados de la misma especie, se puede encontrar otra fuente de multiplicación de pecados: existen muchos pecados, aun cuando no haya más que un acto físico, cuando muchos objetos de moralidad son alcanzados al mismo tiempo. Así matar a dos hombres de un solo tiro constituye dos homicidios.

Estas reglas dadas no bastarán siempre para discernir casos más delicados. Pero el buen sentido guiará siempre a la conciencia leal y recta.

IV. DESIGUAL GRAVEDAD DE LOS PECADOS

Ha de procurarse la educación del pueblo cristiano sobre este punto. Existe, en efecto, demasiada tendencia a no comparar los pecados sino bajo su aspecto venial o mortal, distinción que se funda, como veremos, en los efectos del pecado. Esto llevaría a pensar que en cada lado de esta línea de separación los pecados son iguales. O bien la equivocación está en el orden que se establece entre ellos: así, no es raro, por ejemplo, encontrar la opinión de que los pecados de la carne son, entre todos, los más graves.

El mal que afecta a los pecados les viene de su falta de conformidad con la razón. La gravedad de los pecados se tomará, por tanto, de la desviación más o menos grande que supongan del orden racional; del mismo modo que una enfermedad es más o menos grave según se aparte más o menos de la buena salud. Para medir esta desviación, es preciso considerar el objeto del pecado, las circunstancias y la voluntariedad que se pone en él.

1. La gravedad de los pecados varía según sus objetos.

Una enfermedad es tanto más grave cuanto en un punto más vital se rompe el equilibrio. Del mismo modo el pecado es tanto

más grave cuanto el desorden que lleva consigo recae sobre un principio más importante del orden racional. Entre los objetos de la acción humana es evidente que el más elevado, el que constituye el primer principio del orden racional, es Dios. Después viene el hombre, finalmente los bienes exteriores. El pecado que se hace directamente a Dios es más grave que aquel que se hace al hombre, y el pecado que ataca a la substancia del hombre — el homicidio, por ejemplo — es más grave que aquel que ataca un bien exterior — el robo, por ejemplo.

2. La gravedad de los pecados varía según las circunstancias.

Hay circunstancias que cambian la naturaleza del pecado. La fornicación consiste en cometer un pecado carnal con una mujer que no es la propia. Si se añade la circunstancia de que esta mujer es de otro, se comete, además, un pecado contra la justicia. Por eso el adulterio es más grave que la fornicación.

Existen también circunstancias que no cambian la naturaleza del pecado, pero que aumentan, sin embargo, la gravedad del mismo. Robar cien pesetas, por ejemplo, es más grave que robar diez pesetas. La condición de la persona ofendida es igualmente una *circunstancia que influye en la gravedad del pecado*: pegar al padre es más grave que pegar a un compañero. La dignidad personal del pecador repercute también en la gravedad del pecado: si se trata de pecados deliberados, una persona habitualmente virtuosa e instruida es más culpable, pues se encuentra mejor apercebida contra la tentación y su pecado significa mayor ingratitud, puesto que ha recibido más gracias. Si, por el contrario, se trata de pecados de sorpresa, es menos culpable, pues tales pecados, a los que no escapa la debilidad humana, proceden en ella más del temperamento natural que de negligencia voluntaria en la corrección de sus defectos.

3. La gravedad de los pecados varía según la voluntariedad que se pone en ellos.

Hasta el presente, el examen de las causas de la diversa gravedad del pecado ha recaído sobre elementos objetivos, más fácilmente analizables y valorables. Con el consentimiento interior entramos dentro de lo subjetivo. El secreto de la conciencia humana es conocido solamente por Dios, único que puede medir el grado de culpabilidad del pecador. Sin embargo, puede decirse que todo aquello que contribuye a debilitar la voluntariedad inclinando la voluntad fuera de su libre movimiento, la pasión, la violencia, el miedo, disminuye por regla general la culpabilidad del pecador. Finalmente, la ignorancia absoluta, la violencia física en la cual no se consiente, ciertas deficiencias patológicas, que suprimen totalmente la voluntariedad, anulan también el pecado.

V. LA SEDE DEL PECADO

Para los griegos el pecado era ignorancia o error, algo extraño, por lo tanto, a la intimidad del alma. En no pocas religiones demasiado formalistas, el pecado se confunde con la impureza ritual, o la torpeza, o el accidente que irrita al tabú. Por el contrario, la Biblia no considera el pecado como una simple transgresión exterior. Su concepción está muy lejos de ser tan material. El pecado tiene su origen en lo más íntimo del corazón humano. Es un mal espiritual, una mancha del alma. Para tener acceso al monte de Yahvé; dicho de otro modo, para tener trato con Dios, no basta tener las manos limpias, sino también el corazón puro (Ps 24, 4). La culpabilidad de un hombre no se mide por sus actos, sino por sus intenciones ocultas. Y sólo a Dios le es dado apreciarlo, a Dios que escudriña las entrañas y los corazones, que penetra el alma del justo hasta sus interioridades. La sede del pecado es el corazón y se puede pecar sin que nada aparezca al exterior. La apariencia es frecuentemente engañosa. «No me arrebatas juntamente con los malvados..., los que hablan de paz a su prójimo, mientras está su corazón lleno de maldad» (Ps 28, 3).

La voluntad.

La sede del pecado es, por tanto, el alma humana. Pero el alma no obra sino mediante sus facultades. ¿Cuáles son las facultades pecadoras? La voluntad, en primer lugar, que es por excelencia nuestra potencia de acción, y el origen de todas las vinculaciones de nuestra libertad. El hombre peca porque su voluntad es mala. Para que haya pecado es preciso siempre que haya una participación de la voluntad. El pecado puede permanecer en el interior de la voluntad (pecado de deseo). Pero puede también transmitirse fuera y manifestarse en acciones exteriores. Puesto que la voluntad es una facultad de imperio, mueve, en cierta medida, a las demás facultades y dirige también nuestras actividades exteriores. Se da el pecado cuando hay voluntariedad.

La inteligencia.

La función de la inteligencia es conocer. Puede ser sede de pecado en la medida en que la voluntad la mueve. La ignorancia o el error que tienen su sede en la inteligencia son culpables en la medida en que son voluntarios. Comete un pecado de ignorancia aquel que ignora lo que puede y debe saber, sea porque haya querido directamente ignorar lo que era preciso saber, sea que haya descuidado la adquisición del conocimiento necesario. De igual modo comete un pecado de error aquel que se equivoca por negligencia culpable.

La sensualidad.

La inteligencia y la voluntad pertenecen exclusivamente a la parte espiritual del alma. Pero existe también en el alma un conjunto

de facultades que están ligadas a la vida corporal. Ésta es el dominio de la sensibilidad. En cuanto este dominio está sometido a la voluntad, es evidente que puede ser también sede de pecado.

Pero existen movimientos desordenados de la sensibilidad (de la «sensualidad», como los llama en este caso Santo Tomás) que se producen por sorpresa antes de cualquier fiscalización de la voluntad. Todo hombre virtuoso conoce tales debilidades, un brusco movimiento de ira, un acceso de codicia. El justo peca siete veces al día, dice la Biblia. Estas debilidades parecen inevitables. En este caso, ¿se puede hablar todavía de pecado? Santo Tomás se inclina por la afirmación. Pues la razón debe someter a la sensibilidad. Y, por otra parte, su relación con las facultades más elevadas hace de ella una potencia moral capaz de pecado. Sin embargo, admitamos que estos pecados de sorpresa, que no atañen a la perfección del acto voluntario, no pueden ser sino veniales.

VI. CAUSAS DEL PECADO

1. Causas internas del pecado.

La voluntad es la causa inmediata y universal del pecado, Ya hemos dicho que no puede haber pecado sino allí donde se introduce un desorden de la voluntad. Pero, sin embargo, existen movimientos que preceden a este acto de voluntad y que conducen al pecador a consumir su pecado. ¿Qué sucede en la psicología de aquel que va a cometer un pecado? ¿Cuáles son los orígenes de este acto? Las fuentes internas del pecado pueden reducirse a tres: ignorancia, pasión y malicia.

La ignorancia.

Existe una ignorancia que causa el acto del pecado privando del conocimiento que hubiese impedido el acto. Esto se llama causar «per accidens».

Existe también una ignorancia que acompaña simplemente a la acción que se realiza. Se hubiera obrado de la misma manera si se hubiese sabido. Esta segunda ignorancia no nos interesa por el momento, puesto que no es, en modo alguno, causa del pecado cometido.

Hablemos de la ignorancia que es causa del pecado. Puede ser en sí misma un pecado, o no serlo. Ignorar aquello que no se puede saber (ignorancia invencible) o ignorar aquello que uno no está obligado a saber, no es pecado. Una ignorancia así no es culpable y excusa la falta de la cual es causa, puesto que la hace totalmente involuntaria.

Pero ignorar por negligencia o por mala voluntad lo que uno está obligado a saber es pecado. En este caso la ignorancia no excusa la falta de la cual es causa. Si esta ignorancia es querida directamente para pecar con más libertad, significa una gran voluntad de pecar

y no excusa de ningún modo los pecados de que ella es causa, sino todo lo contrario. Mas si la ignorancia no es querida sino indirecta y accidentalmente, como sucede a aquel que ignora por no haber querido trabajar durante sus estudios, o aquel que no sabe lo que hace por haber bebido demasiado vino, entonces esta ignorancia disminuye la voluntariedad del acto del cual ella es causa y excusa en parte el pecado cometido.

La pasión.

Un gran número de pecados tienen como origen la pasión. Se presenta un bien sensible, la pasión se inflama a su vista y arrastra a la voluntad en el desorden. El apasionado se da cuenta de que aquello que va a hacer es un pecado. En circunstancias normales no lo cometería, pues su voluntad no es mala. Pero su pasión lo empuja, y a pesar de un momento de lucha interior entre su voluntad deseosa de permanecer fiel a la ley moral que conoce y estima, y su pasión, acaba por sucumbir. Las razones de la pasión han sido más fuertes: ha presentado un bien sensible, concreto, a alcanzar inmediatamente, y el bien moral ha aparecido de pronto demasiado abstracto y demasiado lejano, pues la pasión tiene por efecto concentrar toda atención sobre su objeto y apartar la mirada de aquello que la contraría. Arrastrada por la pasión, la voluntad ha dado su consentimiento al pecado. Ha aceptado no considerar más las reivindicaciones de la moral y no ha querido tener en cuenta otra cosa que la satisfacción inmediata.

Esta lucha entre las sollicitaciones de la pasión y de la conciencia, es la lucha entre la carne y el espíritu tan frecuentemente descrita por San Pablo: «Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte» (Rom 7, 5). V por Santiago: «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias que le atraen y le seducen. Luego la concupiscencia, cuando ha concebido, pare el pecado, y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte» (Iac I, 14-15).

¿Cuál es la gravedad del pecado de pasión? Puede suceder que la pasión, por su violencia excepcional, produzca tal perturbación fisiológica que quede abolido totalmente el uso de la razón y suprimida la voluntariedad. En este caso extremo, no se es responsable del pecado cometido, a no ser que el momento de locura pasional tenga causas anteriormente responsables. Se puede, en efecto, haberlo buscado directamente, o, indirectamente, no haber hecho nada para evitar las ocasiones y el desenlace. Los casos extremos son raros, y no somos jueces de ellos. Sin embargo, puede decirse que, por regla general, si la pasión no suprime el pecado, atenúa al menos su gravedad en la medida en que disminuye su carácter voluntario. La pasión, en efecto, presiona sobre la voluntad y le quita en parte su espontaneidad. «Pecados de debilidad» se dice frecuentemente a propósito de los pecados de pasión, expresión que señala una cierta indulgencia. Lo cual no impide que los pecados de pasión

puedan ser pecados mortales. «Las pasiones obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte» (Rom 7, 5).

La malicia.

Aun sin relacionarse con la ignorancia o la pasión, la voluntad puede, por sí misma, tener la iniciativa del pecado. Tenemos entonces los pecados de malicia. El pecador los comete conscientemente y a sangre fría. Ya no es arrastrado por la pasión. Ahora el pecador conoce el mal y lo escoge. Sin duda, no quiere el mal por el mal, lo cual es imposible, pues la voluntad no puede nunca querer sino el bien, real o aparente. Pero no teme rechazar su bien profundo para escoger uno más inmediato y que sabe que está prohibido.

Esta categoría de pecadores comprende un gran número de casos distintos; existen, en primer lugar, algunos anormales que han heredado cierto número de tendencias perversas que les inclinan a disfrutar con el mal. Estamos en las fronteras de la patología.

Existen también individuos normales, pero que, por temperamento, tienen propensión a determinados pecados. La endocrinología ha descubierto hace algunos años la importancia de los condicionamientos corporales.

Existen, sobre todo, los consuetudinarios, aquellos que, por costumbre, caen en el mismo pecado. La costumbre es como una segunda naturaleza que crea nuevas necesidades. Aquellos que han contraído una costumbre viciosa vuelven a su pecado y lo cometen sin la turbación que acompaña a la pasión, por malicia. «Se van tras los malos deseos de su corazón» (Ier 3, 17).

Finalmente, prescindiendo de toda costumbre o disposición mala, existen aquellos que pecan por malicia porque no hay nada que les contenga en la pendiente del pecado, ni la esperanza de la vida eterna, ni el temor del castigo.

En la Edad Media, cuando los temperamentos eran, según parece, más vigorosos que hoy, y las pasiones más fuertes, se pecaba quizá más por pasión. En nuestra época de incredulidad en la que se esfuma peligrosamente la noción del bien y del mal y en la que no se tiene fe en los castigos del más allá, el pecado de malicia es quizá el que se comete con más frecuencia.

El pecado de malicia es más grave que el pecado de pasión, pues en aquél la voluntad no es impedida en modo alguno en su movimiento propio y se dirige por sí misma al mal.

Convendría abordar aquí la cuestión del pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mc 3, 20-30). Pero no todos están de acuerdo respecto a su naturaleza: cada teólogo, cada exégeta, expone su solución particular. Según la mayor parte de los padres, éste sería la blasfemia contra el Espíritu Santo o la Santísima Trinidad. Según San Agustín, sería la impenitencia final. Santo Tomás de Aquino se inclina a identificarlo con el simple pecado de malicia⁵. A lo

5. Sobre el sentido de los versículos evangélicos, cf. LAGRANGE, *Évangile de saint Matthieu*, Gabalda, París 1923, pp. 244-245.

largo de un artículo excelente, el P. Bouyer sugiere una interpretación del pecado irremisible contra el Espíritu Santo que nos parece la mejor⁶. Pecar contra el Espíritu Santo es rehusar reconocer, en las obras de Cristo realizadas entre nosotros, el triunfo del Espíritu divino sobre el espíritu malo. Es el desprecio voluntario de la Luz que viene a este mundo, una preferencia dada a las tinieblas, una ceguera culpable que rehusa aprovechar la ocasión que se presenta de escapar a la esclavitud de Satán.

2. Causas externas del pecado.

Dios no es causa del pecado.

El hombre puede ser causa del pecado, del suyo o del de los otros, de dos maneras: una directa, si inclina su voluntad o la de los demás a hacer el mal; otra indirecta, cuando, en ciertos casos, no detiene a los que caminan por la senda del pecado: «Si yo digo al malvado: ¡vas a morir!, y tú no le amonestares y le hablares para retraer al malvado de sus perversos caminos... yo te demandaré a ti su sangre» (Ez 3, 18). Pero Dios no puede ser causa del pecado ni para Él ni para nadie. Pues todo pecado consiste en un alejamiento del orden que tiene a Dios por fin. Y Dios, por el contrario, inclina y lleva todas las cosas a sí como último fin. Por consiguiente, Él no puede ser de ninguna manera causa del pecado. Esto sería totalmente contradictorio. Sería una injuria a la sabiduría y a la bondad de Dios creer que puede ser causa de derogación de un orden que Él mismo ha querido y que es expresión de su propia naturaleza.

El demonio.

El demonio es por excelencia el enemigo de Dios. Es el «adversario». Quiere sustraerle el mayor número posible de adoradores y despliega toda su astucia para inducir al pecado, que aparta de Dios. En otro tiempo, para los cristianos, el mal y el demonio eran una misma cosa, y el *libera nos a malo* se traducía: libranos del maligno. Nuestra época, en la que ha desaparecido la fe en un mundo sobrenatural, no cree ya en el demonio. Los cristianos mismos, acusando la influencia del siglo, dejan ver cierto escepticismo cuando se les habla de las obras del demonio. Sin embargo, conocen el texto de San Pedro que compone la breve lección de Completas: «Sed sobrios, vigila; vuestro adversario, el demonio, como un león rugiente, da vueltas alrededor de vosotros, buscando a quién devorar» (1 Petr 5, 8). La fe en la actividad maléfica del demonio fué muy viva en la Edad Media como lo testifica la imaginería de nuestras iglesias y nuestras catedrales.

El demonio no tiene poder directo sobre la voluntad del hombre, que sigue siendo el único verdadero autor de su pecado. Sin embargo, ejerce un poder de sugestión y de persuasión; tiene el arte de proponer una cosa como deseable. Busca también oscurecer la inte-

6. L. BOUYER, *Le problème du mal dans le Christianisme antique*, en «Dieu vivants», n.º 6, p. 36.

ligencia por el juego de la imaginación y la excitación del apetito sensible. Puede finalmente producir ciertos efectos materiales perceptibles a los sentidos. Son bien conocidas las cosas desagradables que el demonio hacía padecer al cura de Ars ⁷.

Lo que sí es cierto es que «Dios no permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas» (1 Cor 10, 13). El hombre permanece libre y responsable de su pecado, pero quizá le sea necesario luchar contra Satán en un combate espiritual «más sangriento que las batallas del hombre».

El hombre.

El hombre puede ser para otro hombre causa de pecado cuando le induce desde el exterior como lo hace el demonio. Existe, además, otra manera especial de llevar el pecado a los demás: transmitiéndolo originalmente. Aquí tiene lugar la cuestión del pecado original. Materia importante que nos ocupará cierto número de páginas.

Pecados, causa de otros pecados.

Los pecados actuales que comete el pecador pueden ser los inspiradores, las ocasiones de otros pecados. Así son causas a su manera. Entre ellos conviene señalar en primer lugar aquellos que la tradición cristiana llama «pecados capitales». Capitales no precisamente porque sean más graves. La gula o la ira, por ejemplo, no son de suyo pecados mortales. Capitales porque arrastran a otros pecados. Son como cabezas de fila. Capital viene de *caput*, que quiere decir: cabeza, principio.

No podemos detenernos a considerarlos todos. Cada uno de ellos merecería un estudio especial y se podría uno entregar a interesantes análisis psicológicos. Contentémonos con citarlos, según el orden tradicional, consagrado por la teología moral y el arte religioso. Se enumeran siete: la soberbia o vanagloria, la avaricia, la gula, la lujuria, la envidia, la ira y la pereza. Ya San Pablo había dicho que la «avaricia es la raíz de todos los vicios» (1 Tim 6, 10), y en el Eclesiástico leemos que «todo pecado tiene su origen en la soberbia» (Eccli 10, 15). Añadamos, a propósito de la pereza, inscrita en la enumeración moderna, que los antiguos autores la entendían pereza espiritual, acedia o cansancio de las cosas divinas.

VII. DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

La doctrina del pecado original y del estado de postración que resulta de él es una de las fuentes de la explicación cristiana del problema de la miseria humana. El pecado es un acontecimiento que ha cambiado la faz del mundo. No se puede hacer una historia ni siquiera una cosmología sin tenerlo presente. Sin recurrir a esta primera falta

7. Puede verse un análisis fino, en forma humorística, pero no exento de profundidad, de los procedimientos utilizados por el demonio, en C. S. LEWIS, *Tactique du diable*, Delachaux et Niestlé, 1945.

que ha lanzado por doquier el desorden, que señala la entrada del mal en el mundo, y que fué seguida de la proliferación de este mal, la existencia de nuestra condición miserable seguiría siendo un enigma que haría injuria a la bondad y a la justicia del Creador. «El Creador — afirma San Buenaventura — no ha podido poner al hombre en la condición lamentable en la que nace hoy; solamente pensarlo sería indicio de una gran impiedad»⁸. Si nuestra fe no nos enseñara la existencia de un pecado original y de sus consecuencias nefastas, la simple comprobación de nuestra miseria nos invitaría a emitir esta hipótesis. «Puesto que Dios es providente, recompensa el bien y castiga el mal — escribe Santo Tomás de Aquino —, a la vista de la pena nosotros mismos podemos descubrir la falta. Pues el género humano, en su conjunto, sufre muy diversas penas, corporales y espirituales. Miserias del cuerpo entre las cuales la principal es la muerte hacia la cual tienden y nos encaminan todas las demás: el hambre, la sed... Miserias del alma de las cuales la principal es la debilidad de la razón que se hace patente en la dificultad del hombre para llegar al conocimiento de la verdad, en su facilidad para caer en el error y dejarse dominar y bestializar en cierto modo por los apetitos inferiores»⁹.

Si no hubiera existido el pecado, nuestra condición sería incomprendible, el desorden del mundo no tendría una causa que proporcionara una explicación válida y la hiciese inteligible. Sería preciso dar la razón al pesimismo de numerosos filósofos existencialistas. Ésta no es la solución cristiana. Desde el libro del Génesis hasta nuestros días, pasando por San Pablo, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, el pecado aparece para todos los doctores y teólogos de la tradición católica y para la Iglesia en sus documentos oficiales, en una significativa continuidad doctrinal, como la causa universal de la miseria humana.

1. La transmisión del pecado original es doctrina de fe.

Génesis.

La doctrina que se refiere a la caída de la primera pareja humana aparece ya en el primero de los libros de la Biblia. El texto fundamental (Gen 2, 8 — 3, 24) tiene la intención manifiesta de explicar mediante el pasaje de la tentación y de la caída el origen de los males que padece el género humano, situado desde entonces en condiciones de inferioridad. A la descripción de la felicidad primitiva del hombre sigue el relato de la prueba presentada bajo la forma de un mandato que Dios hace al hombre. «Tú puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás». El demonio, apareciéndose bajo la forma de serpiente, es el artífice de la tentación

8. En *II Sent.*, dis. 30, a. 1. Citado por GAUDEL, art. *Péché originel*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 464.

9. CG IV, c. 52, citado por GAUDEL, art. cit., col. 473.

que él dirige al apetito de conocer del hombre. «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal». La mujer sucumbe y arrastra a Adán en su caída. Las consecuencias de este pecado se deducen inmediatamente: despertar de la concupiscencia: «Vieron que estaban desnudos»; castigo de los culpables: la mujer dará a luz con dolor, el hombre llevará en adelante una vida en la que el trabajo será penoso, en la que conocerá el sufrimiento y finalmente la muerte. La felicidad del Edén se perdió para el hombre definitivamente: Adán y Eva son expulsados de él y vivirán en lo sucesivo en una condición inferior que les hará echar de menos el antiguo estado de inocencia.

Ya ha pasado el tiempo en que los exégetas y los teólogos pretendían salvar el literalismo de todos los pormenores del relato del Génesis. Se ha llegado a conocer, con el estudio de la cuestión de las formas literarias, que se trataba de un relato popular y adornado. Conociendo mejor los modos de expresión de los antiguos orientales, hoy ya no se sigue pensando que Dios haya tomado realmente barro para formar el cuerpo del hombre, que la mujer haya salido de una costilla de Adán, que la tentación se haya presentado bajo la apariencia de un fruto que comer, que el tentador haya tomado efectivamente la forma de una serpiente. Pero no por ello este relato deja de significar una verdad histórica profunda que proporciona enseñanza religiosa auténtica y que se basa en los hechos. Esto no es una mitología. Tenemos la afirmación clara de un acontecimiento importante en la historia religiosa de la humanidad: la existencia de un primer pecado que ha puesto al hombre en situación de inferioridad respecto de su estado de inocencia y felicidad anteriores. No está menos claramente afirmada la naturaleza espiritual de este pecado: lo que el hombre buscaba era la semejanza con Dios. Por el contrario, lo que no aparece todavía con claridad es «la transmisión de la culpabilidad de Adán a todos sus descendientes. Esto no aparece como fuente de pecado, sino como fuente de un estado desgraciado, de una ruina a la cual arrastrará a toda su familia»¹⁰. Será preciso llegar a San Pablo para que nos sea revelada la solidaridad moral de todos los hombres en Adán, fuente de pecado para su raza.

Otros textos del Antiguo Testamento.

La idea de la caída original de Adán y de la transmisión de sus consecuencias a sus descendientes no aparece apenas en los demás libros de la Biblia. Pero la conciencia de la universalidad del pecado, de la maldad de los hombres y de la tendencia al mal se van afianzando sobre todo en los salmistas, los profetas y los sabios como Job. Los autores, por lo demás, no buscan explicación a esta corrupción universal. Comprueban un hecho, pero sin referirlo a una falta primitiva.

10. GAUDEL, art. cit., col. 286.

Algunas indicaciones interesantes aparecen nuevamente en los libros cuya redacción está próxima a la era cristiana: «Por la mujer tuvo principio el pecado, y por ella morimos todos», leemos en la Sabiduría de Sirac (Eccli 25, 33). Y en la Sabiduría de Salomón leemos: «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentar los que le pertenecen» (Sap 2, 23-24). Encontramos aquí una afirmación semejante a la del Génesis. Dios había creado al hombre en un estado de justicia y de felicidad, y el estado miserable en que el hombre se encuentra ahora es consecuencia de una falta de nuestros primeros padres. Sin embargo, la idea de una transmisión del pecado original no aparece todavía: «En el momento en que Jesucristo va a aparecer, el pensamiento judío no sabe todavía que, con la muerte y las penalidades del cuerpo, Adán nos ha transmitido el pecado»¹¹.

San Pablo.

El Evangelio guarda silencio respecto a la cuestión del pecado original. Jesús anuncia que no ha venido para salvar a los justos, sino a los pecadores (Mc 2, 17). Declara que su sangre va a ser derramada por muchos en remisión de los pecados (Mt 26, 28); que ha venido para destruir el imperio del demonio, pero en ningún lugar del Evangelio distingue entre pecado original y pecado actual.

San Pablo es el que ha elaborado de una manera más explícita la doctrina que se refiere al pecado original. Queriendo demostrar la universalidad de la redención hecha por Cristo, San Pablo toma ejemplo de la universalidad de las consecuencias de la caída de Adán. Establece un paralelismo entre las dos cabezas de la humanidad. «Así pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto que todos habían pecado...» Solamente queda expresado el primer miembro del paralelismo. La palabra pecado ha llevado a San Pablo a pasar a otra idea que, en su pensamiento, está siempre unida a él, la idea de muerte. Pero, algunas líneas más abajo, vuelve sobre lo mismo y completa su pensamiento: «Pues, como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos» (Rom 5, 12-21). «La idea de un pecado original común a Adán y a toda la humanidad está claramente contenida bajo la expresión: por cuanto todos habían pecado»¹². San Pablo afirma la universalidad de la culpabilidad humana. Por el pecado de Adán, no solamente todos los hombres han muerto, sino que todos han pecado. Todos han sido hechos pecadores. «La universalidad del pecado es total, puesto que nace de una condición inherente a nuestra existencia; el mismo hecho que nos constituye hombres e hijos de Adán nos constituye también pecadores»¹³.

11. *Ibid.*, col. 305.

12. *Ibid.*, col. 309.

13. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 261.

Los padres y doctores.

Si toda la tradición patristica afirma, siguiendo a San Pablo, la existencia del pecado original y la necesidad del bautismo para salvarse, es preciso reconocer que los padres griegos, preocupados por combatir la herejía dualista que afirmaba la existencia de dos principios como origen de las cosas, uno bueno y otro malo, y, por otra parte, poco inclinados a la introspección y, por tanto, a comprobar experimentalmente la miseria del hombre pecador, se muestran fácilmente optimistas en lo que respecta a la naturaleza humana y apenas han insistido en la transmisión del pecado de Adán.

San Agustín, después de San Pablo, ha sido el gran doctor de la doctrina del pecado original. El sentido sumamente agudo que tenía del pecado y de la miseria del hombre le llevó a afirmar enérgicamente nuestro estado de decadencia y a recurrir, para explicarlo, al desorden original. La riqueza de la experiencia agustiniana impone la doctrina del pecado original con la fuerza de un hecho irrecusable. Este pensamiento agustiniano ha atravesado los siglos y es el que aparece en Pascal cuando habla del misterio del pecado original: «El hombre es más inconcebible para sí mismo sin este misterio, que este misterio lo es para el hombre»¹⁴.

Pero existen todavía en San Agustín muchas imprecisiones en el plano de una sistematización teológica. ¿Acaso no confunde la esencia del pecado original con la concupiscencia? ¿Y no hace de la libido que acompaña a la unión carnal la causa de la transmisión del pecado original? En Santo Tomás de Aquino encontramos la doctrina esencialmente más equilibrada y el ensayo más luminoso para justificar esta doctrina y hacerla inteligible. Santo Tomás, por otra parte, modifica sensiblemente la concepción agustiniana de las pruebas experimentales del pecado original. Para Santo Tomás la miseria humana, la mortalidad del hombre, el sufrimiento, la lucha entre el cuerpo y el alma pueden explicarse en rigor porque el hombre es un ser complejo y, por su cuerpo, pertenece a la materia. Ahora bien, según los principios aristotélicos que Santo Tomás ha aceptado, la materia está sujeta a la desintegración. «Puede decirse que nuestras miserias, tanto corporales como espirituales, son fenómenos naturales que no tienen ningún carácter de pena»¹⁵. No se puede, por tanto, dar una demostración apodíctica del pecado original por la sola experiencia de la miseria del hombre, como pensaba San Agustín y después de él todos los agustinianos (Pedro Lombardo, San Buenaventura). «Sin embargo — añade Santo Tomás —, si nos situamos en el plano de la Providencia que da a cada ser las perfecciones que le convienen, podría pensarse con bastante probabilidad que Dios, al unir una naturaleza superior a otra naturaleza inferior (el alma al cuerpo), ha querido que el imperio de la primera sobre la segunda fuera perfecto, y ha debido quitar, por medio de un don especial y sobrenatural, los obstáculos que

14. *Pensamientos*, n.º 434 (Brunschvicg).

15. CG IV, c. 52.

los defectos de la naturaleza pudieran ofrecer a este imperio»¹⁶. «Al colocar Santo Tomás al mundo en el plano providencial de un Dios justo, sabio y bueno, se preocupa, por tanto, de la comprobación de las miserias del hombre; reconoce que estas miserias hacen presentir que son una pena, dejan adivinar una falta, hacen sospechar que Dios no ha creado el mundo en el estado en que se encuentra ahora; pero en los datos aportados por la enseñanza de la fe encuentra la verdadera prueba»¹⁷.

Los Concilios.

Después de los textos tan explícitos de San Pablo, la Iglesia numerosas veces, sobre todo en el concilio de Cartago de 418, en el concilio de Orange de 529, en el de Quierzy de 853, en el de Sens de 1140, en el de Trento en su quinta sesión de 1546, y más recientemente por la persona del papa Pío IX, en 1854, ha insistido sobre esta doctrina del pecado original, afirmando la necesidad de bautizar a los niños y que la expresión «para la remisión de los pecados» debía entenderse en su verdadero sentido¹⁸. No solamente la muerte del cuerpo, es decir, la pena del pecado, sino también la muerte del alma, el pecado mismo, ha pasado de un solo hombre a todo el género humano¹⁹. Pocas doctrinas de fe han recibido confirmaciones oficiales tan frecuentes.

2. Pérdida de la justicia original.

Esta doctrina de la transmisión de una falta hereditaria y de la culpabilidad de todos los hombres por el hecho de su descendencia de Adán no deja de contrariar nuestro sentido de autonomía individual. ¿Cómo justificar la inserción de una falta original en el seno de una naturaleza dotada de libertad? ¿Cómo puede el hombre nacer culpable antes ya de haber realizado su primer acto libre? Los teólogos han tratado de hacer esto inteligible. Santo Tomás de Aquino, como diremos después, ha dado sin duda la explicación más coherente y completa.

Para comprender la doctrina del pecado original es necesario referirla a la de la justicia original de la que el pecado de Adán nos ha privado. El mundo que salía de las manos divinas no podía ser sino bueno. El esplendor del universo en su origen aparece en el cap. 2 del Génesis. El elemento esencial de este orden, su clave, era la sumisión del hombre a Dios. El hombre vivía en una relación perfecta de sumisión a Dios, y de ahí se deducía el dominio del alma sobre el cuerpo. Este estado original es el que destruye el pecado de Adán. Este pecado era posible porque el hombre permanecía libre. Podía hacer mal uso de este privilegio reservado a los espíritus. La ocasión para ello fué un mandato que Dios le había dado.

16. Ibid.

17. GAUDEL, art. cit., col. 474.

18. Dz 102, 791.

19. Dz 175, 376, 789.

Al rehusar obedecer a su Creador el hombre pretendía bastarse a sí mismo. Buscaba con Dios una « semejanza de imitación ». « Vosotros seréis como dioses », había dicho el demonio. Lo que el hombre rehusa es su estado de dependencia, inherente a la condición de criatura.

El efecto fué inmediato. La unión del hombre con su Creador había sido rota. El orden del universo, alcanzado en su clave, se desploma. El hombre era privado de este estado de justicia original que lo ponía en relación con su fin y le aseguraba la bienaventuranza para el porvenir. Su condición humana había cambiado. Lo más trágico para él era que había podido romper el orden primitivo, pero no podía restaurarlo. El camino que había recorrido era irreversible. El hombre quedaba irremediamente privado de sus privilegios. Había caído en estado de postración respecto a su primer estado.

Esa rebelión contra Dios de aquello que en el hombre era espiritual, su alma, llevaba consigo, además, una perturbación en los otros elementos de su ser. Una vez que la falta de armonía y el desorden se introducen en un órgano esencial, se propagan al resto del organismo. El cuerpo ya no estaba bajo el imperio perfecto del alma. En adelante escaparía en gran parte a este dominio. Estaba destinado a la desintegración y a la muerte, según su condición natural. Ésta era la consecuencia del pecado. No quedaba ya al abrigo del ataque de los enemigos de su integridad y conocía el sufrimiento. Y, sobre todo, el cuerpo no era ya respecto del alma un instrumento fielmente sumiso. Oponía su pesantez y su opacidad materiales al ejercicio del pensamiento, y en el dominio del apetito oponía el desorden de sus instintos a un dominio espiritual en adelante imposible. Al estar el alma herida radicalmente en su relación con Dios, el cuerpo lo estaba también a su vez y se convertía para el alma en « un instrumento torcido, en una prueba, más que en una ayuda »²⁰.

3. Transmisión del pecado original.

Las consecuencias del pecado original no alcanzan solamente a su autor, sino a todos sus herederos. El hombre caído no podía transmitir a sus descendientes otra cosa que su estado de postración. La justicia original no era para Adán un don puramente personal, sino un patrimonio de la naturaleza humana. Adán debía transmitir este estado de justicia original a sus descendientes a la manera de las propiedades que se transmiten en la generación al mismo tiempo que la naturaleza. No podía ya, en adelante, transmitir otra cosa que la naturaleza tal como la había dejado con su pecado, es decir privada de la justicia original. No se puede dar lo que no se tiene. Los descendientes de Adán no están implicados en su acto personal que pertenece solamente a él, pero al nacer son colocados

20. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, p. 71.

en el estado de caída que deriva de él. Al recibir por la generación la naturaleza humana, los descendientes de Adán la reciben sellada con la mancha que éste ha dejado en ella.

Pero es preciso mostrar cómo, sin que los descendientes de Adán participen en su acto personal, el estado que sigue a este acto puede ser culpable en ellos. «He aquí el misterio profundo: El niño que nace es ya *culpable*, hijo de ira. Participa del primer pecado de la humanidad al mismo tiempo que participa de la naturaleza humana»²¹. La razón que da Santo Tomás de Aquino es que, por el hecho de la generación, se establece una comunidad física profunda en el seno de la humanidad. Todos los hombres nacidos de Adán forman en cierto modo un solo cuerpo con él, en razón de la naturaleza común que han recibido de él. El influjo generador les ha comunicado una misma vida, constituyéndolos como uno de tantos miembros de un solo e idéntico cuerpo. Existe una sola fuente de la vida, es el mismo movimiento el que se propaga y se transmite a los distintos miembros por la generación. Al permanecer bajo la dependencia vital del que es su cabeza, los hombres comulgan también con su culpabilidad. Lo hará comprender el ejemplo de un cuerpo individual: «Si en el cuerpo, el acto de un miembro, pongamos por ejemplo la mano, es voluntario, no lo es por la voluntad de la mano misma, sino por la del alma, que es la primera en dar al miembro el movimiento. Por eso el homicidio que comete una mano no le sería imputado como pecado, si no se considerara otra cosa que la mano, y si se la tuviera por separada del cuerpo; pero se le imputa en cuanto es una parte del hombre y recibe el movimiento de aquello que es en el hombre el primer principio motor. Así también el desorden que se encuentra en este individuo engendrado por Adán no es voluntario con su voluntad, sino con la voluntad del primer padre, el cual imprime el movimiento en el orden de la generación a todos aquellos que nacen de él, del mismo modo que la voluntad mueve a todos los miembros del cuerpo en el orden de la acción. Por esta razón se llama original este pecado que pasa del primer padre a su posteridad, como se llama actual el pecado que pasa del alma a los miembros del cuerpo... El pecado original no es pecado de tal persona en particular, sino porque ella recibe su naturaleza del primer padre. De donde es llamado también "pecado de naturaleza", en el sentido en que el apóstol dice que nosotros éramos por naturaleza hijos de la ira»²².

Por tanto, debemos elevarnos a una concepción sumamente realista de la *solidaridad humana* si queremos obtener cierta luz sobre la posibilidad de un reflejo de la responsabilidad del cabeza de la humanidad sobre todos sus descendientes. En la experiencia de nuestra vida cotidiana, encontramos otras manifestaciones de esta gran ley de la solidaridad humana. «El hombre no ha sido hecho para vivir solo, y cualquiera que sea la fuerza de su personalidad, su

21. NICOLAS, *Le mal qui est en nous*, en V. S. 1 oct. 1941, pág. 297.

22. ST I-II, q. 81, art. 1.

destino individual está comprometido en un gran destino colectivo de cuya dependencia no puede jamás sustraerse completamente»²³. La doctrina del pecado original hiere, sin duda, una concepción estrecha de la responsabilidad humana. Pero puede preguntarse si nuestro tiempo, todavía sumamente impregnado de individualismo, herencia de muchos siglos, no ha perdido el sentido de algunas realidades colectivas que los hebreos comprendían tan bien. Creían firmemente que Yahvé castigaba a los hijos por los crímenes de sus padres: «Porque yo soy Yahvé, tu Dios, un dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian» (Ex 20, 5). Nosotros no vamos tan lejos, y consideramos el caso de Adán como un caso único. Sin embargo, los hebreos nos recuerdan realidades perdidas. Reconozcamos, por otra parte, que estamos quizás en vías de volver a encontrarlas. Puesta hoy la atención en los valores comunitarios, nos dispone a comprender mejor que, en el dominio del pecado como en otros dominios, la ley de la solidaridad puede entrar en juego, sin que se comprometa por ello la autonomía del individuo.

La analogía del cuerpo humano explotada por los teólogos no pretende arrancar toda sombra al misterio de la transmisión del pecado original. Pero al evocar los lazos misteriosos que unen los diferentes elementos de un organismo hace este misterio más aceptable a nuestra razón.

4. Naturaleza del pecado original en nosotros.

La fe enseña con toda firmeza la transmisión del pecado original, pero no afirma nada sobre la naturaleza de este pecado. Aquí la palabra la tienen los teólogos.

El pecado original fué un pecado actual en Adán que lo cometió. Pero los descendientes de Adán lo reciben con la naturaleza. Lo heredan de él al nacer, antes de todo acto positivo por su parte. En ellos, el pecado original no es un acto, sino un estado culpable en el cual se encuentran situados por el hecho de descender de Adán. El pecado original es el estado en que el pecado de Adán ha puesto a la naturaleza humana. Es una situación de postración porque esta naturaleza humana estaba primitivamente coronada por la gracia y totalmente orientada hacia Dios. Ésta era entonces su vocación, su estado de salud. Después del pecado de Adán la naturaleza queda privada de la justicia original, «abandonada a sí misma», en un estado de languidez y de enfermedad. Este estado desgraciado se define por oposición al estado armonioso en que se encontraba al principio. Como consecuencia de esta privación, la naturaleza, al no tener ya «el gran lazo espiritual que la contenía maravillosamente»²⁴, se convierte en un foco de desorden. La criatura espiritual, al no estar en un estado de sumisión a Dios, nace en la indepen-

23. NICOLAS, art. cit., en V. S., p. 298.

24. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 4, a. 2.

dencia, en la rebelión. Las potencias de la naturaleza quedan abandonadas a sí mismas «y nosotros somos expuestos a todo, como un vino generoso que se derrama en todos los sentidos o como una fogosa cabalgadura sin gobierno»²⁵. La ignorancia de la inteligencia, herida del espíritu; la tendencia de la voluntad al mal, herida de malicia; la falta de fuerza para vencer los obstáculos, herida de debilidad, y el apetito desordenado de los placeres, herido de concupiscencia, son las consecuencias de esta «debilidad de naturaleza», las manifestaciones del *fomes peccati* que anida desde este momento en el seno de la naturaleza herida. El pecado original se define, por tanto, formalmente, como la privación de la justicia original; materialmente, como la concupiscencia. Por el pecado original tenemos en nosotros, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, una raíz de todos los pecados. Ningún teólogo mejor que San Agustín ha descrito la miseria de nuestra condición de postración, consiguiendo al pecado original.

VIII. LOS EFECTOS DEL PECADO

¿Cuáles son las miserias que el pecado lleva consigo? El pecado, que es una acción humana, pasa, pero deja huellas que permanecen. Se las puede agrupar en tres categorías: el pecado tiene como efecto una disminución general de los bienes de la naturaleza, una mancha que oscurece el alma, un cierto número de penas o castigos que han de padecerse en este mundo o en el otro.

1. Corrupción de los bienes de la naturaleza.

Entre los bienes de la naturaleza pueden colocarse los principios constitutivos de la naturaleza del hombre y las propiedades que de ellos se derivan, la inclinación natural a la virtud y el don de la justicia original que había sido concedido al primer hombre y que debía, mediante él, transmitirse a la humanidad entera.

Este tercer bien, la justicia original, se ha perdido totalmente por el pecado de Adán, para él y para sus descendientes.

Por el contrario, el primer bien, que se refiere a la constitución esencial a la naturaleza, no ha sido quitado ni disminuido por el pecado. La doctrina católica no ha variado sobre este punto y nunca ha compartido el pesimismo de los protestantes y de los jansenistas que afirman que la bondad de la naturaleza ha sido alcanzada en su raíz por el pecado original y que los principios esenciales de la naturaleza han sido cambiados. A pesar de los daños causados por el pecado original y los pecados actuales que le han seguido, es preciso conservar un cierto optimismo y afirmar que el fondo de la naturaleza no ha sido cambiado. El hombre sigue siendo hombre, dotado de inteligencia y de voluntad libre, hecho para el bien.

²⁵. Ibid.

El segundo de los bienes citados es la inclinación a la virtud, que, entre los bienes de la naturaleza, se halla disminuida por el pecado. Las acciones humanas engendran tendencias que se inscriben en el ser y lo llevan a obrar después de la misma manera. El proverbio recoge una verdad de experiencia: el que ha bebido beberá. El hombre que peca se encuentra inclinado a pecar de nuevo. Un pecado que se repite engendra un vicio que llega a ser como una segunda naturaleza. Sin embargo, puesto que la raíz no ha sido alcanzada, siempre es posible un enderezamiento.

De estas heridas causadas por el pecado se habla sobre todo a propósito del pecado original. Al privar a la naturaleza de su armoniosa orientación hacia Dios, el pecado original ha introducido el desorden en las potencias del hombre. El hombre está herido en su inteligencia, ya no se orienta tan fácilmente hacia la verdad, su razón está como embrutecida, embotada, especialmente en su función práctica. Es lo que constituye la herida de la ignorancia. La voluntad también está herida. Endurecida respecto del bien, demuestra una cierta propensión hacia el mal. «Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal» (Gen 6, 5). Es la herida de la malicia. Nuestro vigor para superar los obstáculos ha sido igualmente disminuido. Un cansancio extremado se apodera a veces de nosotros ante las dificultades de la vida y del bien que hemos de cumplir. Es la herida de la debilidad. Finalmente nuestros deseos van con frecuencia con una impetuosidad desordenada hacia los bienes sensibles. Es la herida de la concupiscencia. Estas heridas que son, en primer lugar, las consecuencias del pecado original, se acentúan todavía más con nuestros pecados personales.

Existen otras miserias que son también consecuencias del pecado, especialmente el sufrimiento y la muerte. Es artículo de fe que la muerte es consecuencia del pecado original. El Antiguo Testamento lo afirma en todos los tonos y San Pablo ha dicho con toda claridad que «por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom 5, 12). Sin embargo, siguiendo a Santo Tomás, señalemos que el sufrimiento y la muerte son efectos accidentales del pecado, en el sentido de que el pecado no es su causa directa, sino indirecta. Al hacer desaparecer la justicia original, el pecado deja el cuerpo del hombre en su naturaleza material y lo abandona a las fuerzas de desintegración de la materia.

2. La mancha dejada por el pecado en el alma.

Además de una disminución del bien natural, el pecado deja en la parte más espiritual del alma una mancha que la aleja de Dios. Es difícil definir la naturaleza de esta mancha, sin recurrir a una imagen. Una mancha, una sombra, se oponen al brillo de una cosa. Al aficionarse de una manera desordenada a los bienes inferiores, el alma se mancha con este contacto y pierde el brillo que tenía cuando permanecía unida a Dios. En adelante hay una sombra

oscura entre ella y el sol divino, una mancha que dura todo el tiempo que el alma permanece en estado de pecado. Una distancia que el alma ha puesto por su pecado entre la luz y ella, y que le priva de su brillo espiritual, un obstáculo que hace sombra al interponerse entre el alma y la luz, tales son las imágenes que permiten comprender de algún modo este efecto espiritual que deja en ella el pecado. La Escritura habla frecuentemente de este efecto desastroso del pecado que pone una «mácula a la gloria del hombre» (Eccli 47, 22).

3. La sujeción a la pena.

El restablecimiento del orden.

El pecado es un desorden que provoca necesariamente la reacción del orden quebrantado. Esta ley de desquite tiene un carácter universal y se verifica ya en el orden natural. Todo organismo reacciona vitalmente en el punto mismo en que es herido y trata de restablecer el equilibrio roto. Podrían encontrarse numerosas ilustraciones a esta ley, por ejemplo: el fenómeno de la cicatrización de las heridas que manifiesta una actividad de reparación y una proliferación celular en el punto mismo en que el tejido ha sufrido un daño. El pecado no escapa a esta ley general. También sufre una represión por parte del orden contra el cual se ha levantado. Y esta represión es la pena:

¡Ay del impío!, porque habrá mal,
recibirá el pago de las obras de sus manos (Is 3, 11).

El castigo será el salario de las obras malas:

Trátalos conforme a sus obras,
conforme a la malicia de sus acciones;
retribúyeles conforme a la obra de sus manos,
dales su merecido, (Ps 28, 4).

Los hombres, al estar sometidos a tres órdenes, el orden de la razón, el orden de la sociedad humana y el orden del gobierno divino, sufren, cuando pecan, una represión de estos tres órdenes. El remordimiento de la conciencia es el desquite del orden de la razón; un castigo temporal, el de la sociedad cuando ésta ha sido alcanzada por el pecado; una pena temporal o eterna, el del orden divino.

Distingamos bien la idea de pena y la de reparación. La reparación nace de la penitencia y de la satisfacción. El pecador repara al entrar por los caminos del arrepentimiento y al volver a Dios por la penitencia libremente aceptada. La reparación conduce a una liquidación del pecado. La idea de pena, por el contrario, sugiere la imagen de dos contrarios que se equilibran. La pena se opone esencialmente a la voluntad del pecador. Le es un obstáculo y restablece el orden del mundo. La pena puede tener otro efecto medicinal o satisfactorio, pero éstos son ya consecuencias posteriores que no definen la pena en su esencia. Del mismo modo no es muy exacto decir que los justos padecen las penas debidas a los pecados de los otros. «Más que llamarlas “penas”, llámese “medicinas” a estas

tribulaciones de los justos, pues las medicinas son una molestia para los que las toman en orden a darles el bien supremo de la salud»²⁸. No son verdaderas penas, pues no responden a ninguna falta personal.

Eternidad del infierno.

La pena infligida al pecador por el orden divino puede ser temporal o eterna; temporal si el pecado no es más que venial, eterna si el pecado es mortal y el pecador muere sin arrepentirse.

La existencia del infierno es una doctrina de fe²⁹. El infierno es la pena eterna en que incurre aquel que peca contra el orden de la caridad y rompe todos sus lazos con Dios.

¿No existe acaso desproporción entre el pecado mortal, acción pasajera y limitada, y el infierno, que es un castigo eterno? Es necesario, si se quiere comprender que esta desproporción es sólo aparente, ver con claridad que la sentencia de condenación no viene sino a sancionar una situación en la cual el pecador se ha colocado voluntariamente y en la cual ha permanecido por su obstinación. Por el pecado mortal, el pecador se ha apartado de Dios, ha renunciado a la amistad divina. Ha cometido un acto que, por su importancia, excede la medida del tiempo. Es preciso considerar este acto, no en su contenido material, sino en su significación espiritual. El pecado mortal es una ruptura total con Dios. La pena de daño, por la cual el pecador es privado eternamente de la visión de Dios, no es, por tanto, el fruto de una sentencia arbitraria por parte del supremo juez, sino la conclusión inevitable de una situación en la cual el pecador se ha colocado a sí mismo. Es el pecador el que se condena a sí mismo. Al pecar mortalmente compromete libremente su eternidad. Escoge permanecer separado de Dios. El infierno es la conciencia intolerable del cielo perdido. El infierno no viene, por tanto, de Dios, sino de un obstáculo puesto a Dios por parte del pecador. Como dice la Biblia, el pecador cava su propio hoyo, la fosa en que él mismo cae:

Recaerá sobre su cabeza su maldad,
y su crimen sobre su misma frente (Ps 7, 17)

El infierno es eterno y no puede ser de otro modo, ya que sería para Dios faltar a la justicia el hecho de que acogiera algún día al pecador que se obstinó en rehusar su amistad. Dios es el que tiene la última palabra. El pecado es una frustración de la voluntad de Dios. En el pecado, el pecador sale con la suya, ya que su voluntad contrarresta la de Dios. Aquí abajo el pecador tiene la victoria. Pero esta victoria no puede ser sino provisional y debe tener por resultado una derrota definitiva. La justicia así lo pide. Si el pecador pudiera dar por descontado alcanzar algún día la beatitud aún per-

²⁸. DEMAN, art. *Péché*, en DTC, col. 224.

²⁹. Texto del Evangelio: «Aparaos de mí, malditos, al fuego eterno». (Mt 25, 41). Profesión de fe en Miguel Paleólogo en el II concilio de Lyon, en 1274; cf. Dz 464. Decreto para los griegos en el concilio de Florencia, 1438-1445; cf. Dz 693.

maneciendo en su pecado, tendría razón contra Dios. La Biblia describe la arrogancia del pecador impune:

¿Por qué el malvado desprecia a Dios?

¿Por qué dice en su corazón: «Tú no castigas»? (Ps 11, 7).

Esta situación no puede durar. El hombre no puede indefinidamente burlarse de Dios. El sentido de la justicia exige que no triunfe el hombre:

Alzate, ¡oh Yahvé!, no prevalezca el hombre,

sean juzgados ante ti todos los pueblos,

... sepan las gentes que son hombres (Ps 9, 20 y 21).

La pena de daño, que corresponde al alejamiento de Dios en el pecado, es infinita, como este alejamiento mismo es el desprecio de un bien infinito. No admite más o menos. La ruptura es total.

En cambio, la pena de sentido, que es la segunda pena que sufrirán los condenados, corresponde al afecto desordenado que han tenido por los bienes percederos, afecto limitado y susceptible de más o menos. Esta pena, desquite del orden quebrantado que pide compensación, será limitada y desigual como lo ha sido el afecto culpable que trata de equilibrar.

Pecado mortal y pecado venial.

Queda por precisar, para terminar, la distinción clásica entre el pecado mortal y el pecado venial, distinción que se toma de la duración de la pena. El pecado mortal, como su nombre indica, lleva consigo la muerte del alma y sólo es compensado con una pena eterna; el pecado venial se compensa con una pena temporal. Por lo tanto, al tratar de las penas conviene estudiar estas dos especies de pecado. Evidentemente, si estos pecados llevan consigo esta diferencia de pena, es porque anteriormente su gravedad ha sido diferente. El pecado mortal ataca el principio mismo de la vida sobrenatural, que es la unión con Dios por la caridad. «Como el pecado — escribe Santo Tomás de Aquino³⁰ — es a modo de enfermedad del alma, lo llamamos mortal por semejanza con la enfermedad mortal del cuerpo, que es irreparable por haber destruido algún principio vital. Pues bien, principio de la vida espiritual, cuando se desenvuelve conforme a la virtud, es la dirección del último fin». Por el pecado mortal, la voluntad renuncia a Dios y pone su fin último en la criatura. Algunos pecados mortales lo son en razón misma de su objeto. Existen objetos de pecado que son de suyo incompatibles con una orientación última hacia Dios, que se oponen al amor de Dios. «Cuando la voluntad se dirige a un objeto que de suyo repugna a la caridad, que nos orienta al fin último, el pecado es mortal. Y lo es, tanto si se opone al amor de Dios — la blasfemia, el perjurio y otros semejantes — como si se opone al amor del prójimo: homicidio, adulterio y otros parecidos»³¹.

30. ST I-II, q. 88, art. 1.

31. ST I-II, q. 88, art. 2.

Pero puede suceder también que se peque mortalmente, aun cuando el objeto de pecado no tenga de suyo por qué apartarnos de Dios, si se le considera como un objeto que excluye la caridad y se le busca como último fin.

Por el contrario, un objeto que, por razón de su materia, supone de suyo un pecado mortal, puede no ser más que pecado venial, cuando falta el conocimiento de la gravedad de la materia o cuando el consentimiento es defectuoso.

El pecado venial no tiene la trascendencia del pecado mortal. No significa un apartamiento del último fin. No se cumple en él, por esta razón, plenamente, la definición de pecado, que implica una oposición a la ley divina. El pecado venial no aparta de Dios. Constituye, sin duda, un desorden, ya que se ama a la criatura fuera del orden divino, pero no tiene la consistencia suficiente para determinar una ruptura. Es, en cierto modo, un absurdo por parte del pecador, que permanece fundamentalmente unido a Dios, y que, sin embargo, actualmente comete una acción que no está ordenada a Él.

El ángel es demasiado inteligente para no buscar su fin último en todos sus actos. Pero el hombre, la última de las inteligencias, no sigue siempre su opción fundamental en todo lo que hace. Puede desviarse hacia medios que no caen bajo el orden del fin al cual permanece unido.

Que no sólo existen pecados mortales, sino también pecados veniales es doctrina de fe³². Pio V condenó esta proposición de Bayo: «Ningún pecado es, por su naturaleza, venial; sino que todo pecado merece una pena eterna»³³.

Sin embargo, no pensemos que los pecados veniales no tienen una influencia perniciosa, sobre todo aquellos que suelen llamarse deliberados, porque son plenamente voluntarios, por oposición a los pecados de sorpresa, que suponen una voluntariedad disminuida. Pues los pecados veniales impiden el crecimiento de la caridad y disponen para el pecado mortal. Fomentan la tibieza y privan al alma de su fuerza para el momento en que se presente una tentación más fuerte. Un alma recta tratará de eliminar de su vida hasta el menor de los pecados veniales deliberados que la obstaculizan en su ascensión hacia Dios. El pecado venial deliberado es el más grande obstáculo para el progreso de la vida espiritual.

El pecado venial no puede coexistir con el pecado original.

Esta tesis, que ha sido defendida siempre por Santo Tomás, es interesante puesto que está unida a su doctrina sobre el comienzo de la vida moral en el hombre. Llega un momento en la historia de cada individuo en que se hace necesaria por primera vez una elección moral consciente. Esto sucede en la edad que comúnmente se llama la edad del uso de razón o de la discreción. El niño que no ha alcanzado todavía esta edad de la discreción no es capaz de

32. Cf. concilio de Trento, sesión VI, c. 11 y cán. 23, 25, 27. Dz 804, 833, 835, 837.

33. Dz 1020.

discernir que existe una regla de moralidad que le obliga en conciencia. Se encuentra en un estado premoral. Sus facultades de inteligencia y de juicio no están todavía lo suficientemente desarrolladas para permitirle un verdadero acto libre. Cuando alcanza la edad de la discreción — cuya fecha sería inútil querer precisar, por ser tan variable según los individuos —, el mundo moral se abre para él. Al tener de pronto conciencia de la responsabilidad de sus actos, se ve impulsado por la necesidad de una elección, de la cual es dueño. Es él quien debe optar por el bien, o contra el bien. Momento capital del que depende en gran parte toda la orientación de la vida, ya que en este instante en que se produce el advenimiento personal a la vida moral, está en juego, en efecto, la totalidad de una actitud. El fin último del hombre aparece de pronto en una intuición dramática. Y aunque la naturaleza de este fin último no es percibida sino confusamente, la gravedad de la elección no permite dudar de que se encuentre implícitamente presente. Por eso Santo Tomás afirma que la decisión tomada en este momento es tan grave que da lugar, bien a la justificación de aquel que, no estando bautizado, escoge el camino del bien, o bien a un pecado mortal para aquel que se aparta de él. No puede haber medio. Tomar una posición con respecto al último fin excede el dominio del simple pecado venial. Así, antes de la edad de la discreción, en el no bautizado existe el pecado original, pero no hay pecado actual mortal y con mucha mayor razón tampoco venial, puesto que el individuo no es capaz de un acto libre. Y cuando comienza la vida moral, la elección inicial es tal que lleva consigo una entrada en la vida de la gracia y, por tanto, la remisión del pecado original, o bien un pecado mortal de omisión respecto del fin último propuesto y rechazado.

De aquí se infiere cuán necesaria es la primera educación, puesto que es la que prepara las condiciones concretas en que se ha de encontrar el niño cuando le sea pedida la primera elección libre que orientará toda su vida.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Hemos obedecido, a lo largo de este estudio sobre el pecado, a una intención didáctica. Por esta razón era preciso tratar de ser completos y clásicos. Mas nuestro deseo de ser completos nos obligaba, por otra parte, a ser breves y a no dar a las partes más importancia que la exigida por el equilibrio del conjunto. Por otra parte, al querer exponer la doctrina clásica, hemos descuidado la parte de las investigaciones. Estas reflexiones finales quisieran remediar en parte estas lagunas, indicando al menos, en el orden doctrinal y en el pastoral, algunos puntos sobre los cuales puede ejercitarse todavía la reflexión de los estudiosos. En el orden doctrinal, la cuestión del pecado original es ciertamente la que requiere más atención, y exige un estudio más delicado. Los descubrimientos de la paleontología han planteado la cuestión del poligenismo. Hipótesis atrevida para los sabios, es también demasiado peligrosa para los teólogos. La encíclica *Humani Generis* (1950) ha señalado recientemente

las directrices doctrinales de la Iglesia sobre este delicado asunto 34. Puede consultarse igualmente a este propósito el primer capítulo de la obra del padre A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*. Sería aquí de gran provecho un estudio de la tradición griega y especialmente de San Ireneo, aun para enriquecer y matizar nuestra concepción del estado de justicia primitiva.

En el orden pastoral, no podemos ignorar totalmente los trabajos de la psicología contemporánea, especialmente de la caracterología y del psicoanálisis. Frecuentemente nos prestarán una preciosa ayuda si queremos comprender un poco menos abstractamente la psicología del pecador, el momento de la edad crítica en que se efectúa la primera elección libre y todas las circunstancias que rodean al pecado. La psicopatología nos enseñará que existe un número quizá bastante considerable de hombres que no llegan jamás al uso de la razón, y que entre aquellos que llegan a él, los momentos de lucidez y de verdadera autonomía no son tan frecuentes. Esto nos moverá, aparte de las razones sobrenaturales que ya conocemos, a mostrarnos más misericordiosos, y a no multiplicar inconsideradamente el número de pecados mortales que se cometen en el mundo.

Finalmente tengamos presente que no se adquiere un verdadero conocimiento del pecado sino a la luz de la voluntad redentora de Dios. Comprenderemos mejor toda la amplitud trágica del pecado cuando veamos ofendidas la infinita bondad de Dios y las realizaciones asombrosas a que le ha conducido su voluntad de salvar al hombre pecador: la encarnación de su Hijo muy amado, su pasión y muerte en la cruz. Ante la cruz del Salvador, adquiriremos el horror que el pecado debe inspirar a todo cristiano que vive de la fe y ama a su Dios. Nos llenaremos de confusión a la vista de nuestras propias faltas, comprenderemos la necesidad de la penitencia para nuestras vidas, y el beneficio del sacramento en el que la sangre de Cristo nos lava de nuestras manchas.

V. VERGRIETE, O. P.

Orientaciones de trabajo.

Al definirse el pecado como *aversio a Deo, conversio ad bonum commutabile* (apartamiento de Dios, conversión al bien percedero), mostrar cómo procede psicológicamente este doble movimiento en el corazón del pecador. ¿Puede hablarse de un primero y un segundo movimientos? ¿Pueden existir por separado? ¿Podría darse adhesión a un bien percedero, sin apartamiento ninguno respecto de Dios y, por consiguiente, sin pecado, siendo «la aversión» lo que constituye formalmente el pecado? ¿Puede juzgarse la gravedad de la rebelión contra Dios por la simple consideración del afecto del pecador a los bienes percederos? Grados y causas de la responsabilidad del pecador en su apego a los bienes percederos. ¿Existen «conversiones al bien percedero» tales que la aversión respecto de Dios sea absoluta y el pecado necesariamente mortal?

Pecado original y «uso de razón» del no bautizado. Si es imposible que el pecado original coincida con un simple pecado venial en el alma, si es, por tanto, necesario que el primer «acto humano» del hombre sea un acto bueno (fruto de la gracia) o un pecado mortal, tratar de analizar teológica y psicológicamente este primer acto humano del no bautizado. Lugar de la fe, del bautismo, de la Iglesia, en una tal economía de la gracia: teología de la «salvación de los infieles». Psicología de la «edad de la discreción». Pecados e imperfecciones. ¿Puede hablarse de simples «imperfecciones» que no sean pecados? ¿No es acaso un modo de hablar sin sentido?

34. Puede verse también «El origen filogenésico del hombre», en ALBERT HARTMANN, *Sujeción y libertad del pensamiento católico*, Herder, Barcelona 1955. Nota del traductor.

Pecado original y paraíso terrestre. Analizar teológicamente el primer pecado del hombre (lo que él fué, sus causas, su fin). Y psicológicamente. Analizar la tentación. La idea científica de una «evolución» que no dejase lugar alguno a un paraíso terrestre en la historia, ¿es compatible con la doctrina del pecado original? ¿Puede admitirse que la creación material estaba ya «sometida a la vanidad» antes del pecado del hombre, a causa del pecado del ángel y de la existencia de los demonios? ¿Y que el hombre entra en un mundo ya mal condicionado?

Pecado y concupiscencia de la carne. ¿La concupiscencia de la carne es fruto del pecado? Mostrar lo que es propio de la naturaleza (y que hubiera existido en el paraíso) y lo que puede ser propio del pecado en el instinto sexual, la concupiscencia carnal, la «voluntad de la carne». ¿Puede afirmarse que hubiera existido el matrimonio, el acto carnal, la procreación, en el estado de justicia original? Trátase de mostrar cómo habrían debido organizarse armoniosamente, en «justicia», la concupiscencia de la carne con un gobierno de razón indefectible. Error de toda doctrina que trata de hacer depender la diferencia de los sexos y su mutua atracción del pecado original.

Pecado e ignorancia. Mostrar cómo la ignorancia de Dios (¿cuál?) es un pecado. Coméntese Rom 1, 20-21. Explíquense Os 6, 6 y los numerosos textos del Antiguo Testamento relativos a este «conocimiento de Dios» que Dios desea ante todo. Muéstrese, en esta misma línea, cómo la vida eterna es un conocimiento. Dialéctica del «conocimiento», por una parte; de la ignorancia y de las tinieblas, por otra, en el Antiguo Testamento. Dialéctica de la luz y de las tinieblas, de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas en San Juan. La ignorancia en todo pecado: muéstrese cómo el pecado, cualquiera que sea, lleva consigo una parte de ignorancia. Causas y responsabilidad de esta ignorancia. Ignorancia vencible e invencible. Grados de culpabilidad. La ignorancia, causa de nuevos pecados. El teólogo, por el hecho de no ignorar nada, ¿se halla defendido contra el pecado, e inversamente, el hombre sencillo, por el hecho de ignorar «la teología moral», está expuesto a pecar más frecuentemente y gravemente? Necesidad y límites del conocimiento en la educación moral.

Las penas del pecado. El infierno. Revelación y teología del infierno. ¿Qué hay que creer sobre el infierno? Explíquese teológicamente la eternidad de la pena. Falsas representaciones del infierno (cf. a este respecto *L'enfer*, Ed. de la Revue des J., 1950, especialmente el capítulo de M. CARROUGES). ¿Cómo el amor y la misericordia de Dios pueden aparecer en la doctrina del infierno? ¿Cómo la misericordia supera a la justicia? *El purgatorio.* Revelación, teología, historia de la doctrina. Las afirmaciones de la fe. La ayuda a las almas del purgatorio; fundamento de esta doctrina; significación teológica. *Las indulgencias:* orígenes, teología, historia. *Los limbos.* ¿Pueden ser considerados como una «pena»? Origen, historia de esta doctrina. Lo que es de fe. *Las penas en esta vida.* ¿Puede llevar consigo el pecado una pena temporal aquí abajo? Peligro de esta doctrina. El Libro de Job. El pecado, o, al menos, *la causa (o una causa) de un pecado presente*, ¿puede ser pena por un pecado pasado? ¿Cómo ha de entenderse que la enfermedad, el sufrimiento, las espinas y dificultades y la repugnancia de la naturaleza al trabajo son penas del pecado?

BIBLIOGRAFÍA

Para el que quiera hacer un estudio profundo del pecado le recomendamos los artículos del R. P. DEMAN, O. P. y de Aug. GAUDEL en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo XII. El artículo *Péché*, columnas 140-275, del R. P. DEMAN, artículo muy concienzudo y completo, es, sin embargo, difícil y un poco abstracto. El excelente artículo *Péché originel*, columnas 275-606, de Aug. GAUDEL, que lleva consigo un buen estudio histórico de la cuestión, es más asequible, pero más largo y no trata más que del pecado original.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, edic. bilingüe de la Edit. Católica, BAC, Madrid 1954, t. v. Tratado de los Vicios y los Pecados, con introducciones y notas de los PP. Fr. Cándido Anizo y Fr. Pedro Lumbreras, O. P.

Podrá utilizarse también la obra del R. P. H. D. NOBLE, *La vie pécheresse*, Lethielleux 1937, que da un conjunto claro y ordenado de la doctrina tomista sobre el pecado.

Señalemos también:

J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Les Sources, La doctrine. «Bibl. thom.», Le Saulchoir 1922. (Este libro no puede utilizarse sin precaución, ya que presenta una exégesis de Santo Tomás frecuentemente discutible.)

PAUL CLAUDEL, *Positions et propositions*, vol. II. (Algunas páginas sobre el pecado original y la eternidad de las penas del infierno.)

Fr. MAURIAC, R. P. DUCATTILLON, R. P. MAYDIEU, etc., *L'homme et le péché*. Colección «Présences», Plon, 1938.

J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, 1945.

Capítulo VI
LAS LEYES
 por V. GRÉGOIRE, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN	248
I. LA LEY EN LA ESCRITURA	248
1. Antiguo Testamento	249
La ley mosaica. La ley de la alianza	249
Otras leyes	251
2. Nuevo Testamento	252
El Evangelio	252
Los Hechos de los Apóstoles	255
San Pablo	256
II. LA APORTACIÓN DEL PENSAMIENTO ANTIGUO	259
Los filósofos	259
Los juristas	261
III. NOCIÓN GENERAL DE LEY	262
1. La ley es una ordenación de la razón	262
2. En orden al bien común	266
3. Establecida por aquel que tiene a su cargo la comunidad	269
4. Y promulgada	271
Medios de acción de la ley	273
IV. LA LEY ETERNA	274
V. LA LEY NATURAL	278
1. Definición de la ley natural	278
2. Contenido de la ley natural	280
3. Alcance de la ley natural	282
VI. LAS LEYES HUMANAS	284
1. Necesidad y fundamento de las leyes humanas	284
2. Cualidades necesarias y límites de la ley humana	286
3. La evolución legislativa	290
4. Ley civil y ley eclesiástica	292
5. Insuficiencia de las leyes natural y humanas	292
VII. LA LEY DIVINA POSITIVA	293
1. La ley antigua	294
2. La ley nueva	295
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	298
BIBLIOGRAFÍA.	300

INTRODUCCIÓN

Por ser criaturas de Dios, nuestro fin último es Dios mismo. Estamos destinados a la bienaventuranza del reino de Dios, que consistirá en la posesión de nuestro Dios en la visión y en el amor. Esta bienaventuranza se alcanza mediante los actos meritorios que deben formar la trama de nuestra vida, y sabemos que no se realizan estos actos fácilmente, espontáneamente, alegremente, sin disposiciones virtuosas profundas a las cuales contrarían los vicios que inclinan al pecado. Estas virtudes, que nos califican íntimamente, son, por tanto, los resortes interiores personales de la acción que conduce a la bienaventuranza.

Pero el estudio del acto humano y del pecado, corroborando la experiencia cotidiana, nos hace adquirir conciencia de nuestra debilidad, pues comprendemos la necesidad que tenemos de una ayuda superior. Las virtudes mismas, que cultivamos en nosotros, ¿qué serían y que aportarían para la bienaventuranza, si no se nos ilustrara sobre la dirección que ha de llevar nuestro esfuerzo, sobre el objeto, por tanto, de la bienaventuranza y el camino que a ella conduce, y si, por otra parte, no recibiéramos fuerzas superiores para alcanzarlo, puesto que Dios está infinitamente por encima de toda criatura?

Es lo que la Iglesia nos hace repetir con tanta frecuencia, principalmente en un gran número de oraciones del misal: «... que con tu ayuda cumplamos cuanto de tu enseñanza hemos aprendido que debemos hacer»¹, «... que los remedios de la eterna salvación, que por tu inspiración pedimos, nos sean otorgados por tu largueza»².

Por tanto, éste es el momento de estudiar esas grandes luces, que en definitiva nos vienen todas de Dios y que se llaman *leyes*, antes de estudiar esta fuerza sobrenatural que nos permite realizar lo que las leyes nos mandan y se llama *gracia*.

I. LA LEY EN LA ESCRITURA

En la Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento) la ley es designada por diversos términos que implican matices de sentido bastante apreciables. Sin embargo, con mayor frecuencia, la ley es una enseñanza divina revelada a los hombres, que tiene como intermediarios los jefes espirituales del pueblo de Dios. Pero, expresadas o no por los términos que designan la ley, entendida en el primer sentido, aparecen también en la Escritura otras especies de leyes que se refieren a la vida moral.

1. Oración del martes de la segunda semana de Cuaresma.

2. Tercera oración del sábado de las temporadas de septiembre.

1. Antiguo Testamento.

La ley mosaica. La ley de la alianza.

En el Antiguo Testamento, la ley puede definirse como la carta de la alianza establecida entre Dios y su pueblo, o también como el conjunto de cláusulas del testamento del que Dios ha hecho beneficiario a su pueblo. Terminada ya con Abraham y renovada con los patriarcas sus descendientes, Isaac y Jacob, la alianza es sellada definitivamente después de la revelación del nombre propio de Dios: Yahvé, a lo largo de las teofanías del Sinaí, durante la gran purificación de los cuarenta años en el desierto, en que el pueblo de Israel, el pueblo de Yahvé, se constituye bajo la dirección de Moisés. Moisés es el mediador inspirado de la alianza, pero él no sube al Sinaí para discutir las cláusulas con Yahvé en nombre del pueblo, sino para recibirlas, para oírse las dictar, pues la alianza no es propiamente un contrato: Dios la propone sin duda a aquellos de quienes quiere hacer su pueblo, pero rehusarla o discutirla sería para él la falta mayor, pues la alianza es, por parte de Yahvé, un don misericordioso y no un «negocio». Por esto la carta de esta alianza no es un tratado, sino una ley para el pueblo que, como tal, debe recibirla con docilidad, respeto, sumisión y, al mismo tiempo, con agradecimiento.

Su contenido.

Esta ley, a la cual se llamará corrientemente ley mosaica, pero que es también la ley por excelencia, comprende esencialmente: 1.º preceptos morales, condensados en los mandamientos del Decálogo (Ex 20, 1-17); a éstos hace alusión Yahvé cuando dice a Moisés: «Esta ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti... La tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla» (Dt 30, 11 y 14); 2.º preceptos rituales, detallados en lo que el autor llama «el libro de la alianza» (Ex 20, 22; 23, 19; cf. 24, 7) y completados y aclarados a lo largo del resto del libro del Éxodo y de los libros del Levítico y del Deuteronomio; 3.º por último, estrechamente unidos a los preceptos rituales, preceptos de derecho civil y penal al mismo tiempo que de derecho público; pues el pueblo de Dios está organizado en teocracia, la más rigurosa que jamás haya existido, y toda la vida privada y pública está directamente inspirada por el cuidado de observar la ley de Dios y de celebrar su culto.

La ley en la historia del pueblo de Yahvé.

La historia del pueblo de Yahvé después de su instalación en la tierra de Canaán podría resumirse por la historia de sus infidelidades a la ley, después de sus vueltas a la observancia de sus preceptos, morales o culturales principalmente. La prosperidad de Israel, don de Yahvé, va unida siempre a su fidelidad al monoteísmo, a su celo en la celebración del culto, centro de la vida nacional. La ley es el alma del pueblo, pues es la carta de la alianza y la alianza con

Yahvé es la única razón de ser y la única garantía de existencia para esta pequeña nación en medio de los enemigos, tribus nómadas o grandes imperios que la rodean y amenazan. Jueces, reyes y profetas no son suscitados por Yahvé para reemplazar la ley, sino, al contrario, para hacerla revivir en toda su autoridad, según una inteligencia renovada y más intensa de sus preceptos.

La ley y el judaísmo.

Esta unión a la ley divina será más intensa que nunca el día en que durante el exilio y después de él la autonomía política haya desaparecido. Más que nunca, la ley es entonces el único lazo de la unidad nacional; la estricta observancia de sus preceptos y sus ritos es la gran actividad común. El judaísmo propiamente dicho se constituye a partir de la nueva promulgación de la ley, hecha por Esdras (Neh 8, 9), con la grave amenaza del legalismo: hacia él se tenderá siempre que los doctores de la ley adquieran preponderancia sobre el sacerdocio, y siempre que las rúbricas del culto parezcan más importantes que los preceptos del Decálogo, es decir que el espíritu o el corazón con que se realice el culto.

Las grandezas de la ley.

Pero a pesar de todas las deformaciones de la práctica, la ley sigue siendo una enseñanza de verdad, una fuente de elevada luz moral. Según las diversas perspectivas, se impone a la voluntad o la solicita con dulzura; y es, en todo caso, beneficiosa y vivificante, pues es santa y nadie puede cansarse de cantar sus alabanzas (Ps 119). El Ungido del Señor, el Siervo de Yahvé cumplirá una misión que Isaías describe en términos que evocan la alianza y la ley (Is 42, 3-4, 6).

Las perspectivas de renovación.

Si la ley es inalterable, si jamás Israel debe serle infiel, los profetas hicieron presentir a aquellos que los escucharon que la alianza no ha revelado todavía todo su contenido, que la ley no se ha cumplido todavía según todas sus virtualidades; y si el legalismo hace progresos después de la vuelta del destierro, existen también las llamadas de un Isaías o un Jeremías a una fidelidad más interior que será característica de los tiempos nuevos y de una alianza eterna: «Ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel... Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ier 31, 33; cf. 11, 4-5; 50, 5 ss).

Hacia el universalismo.

A esta interiorización de la ley, corresponde también un universalismo afirmado claramente después del destierro. Ya Miqueas había entreabierto tal perspectiva (4, 1-3) y el Deutero-Isaías la proclama con toda la claridad deseable: el reino de Dios se extenderá sobre todos los hombres porque el Siervo de Yahvé habrá recibido una misión de salvación universal (Is 42, 6) y todas las naciones

se pondrán en marcha hacia la nueva Jerusalén (Is 60, 1-15; 68, 18-19, etc.); se trata de una conversión general y, por consiguiente, de un triunfo nuevo de la ley inmutable, por transfigurada que esté en este orden de cosas.

Con la esperanza de un más alto cumplimiento de la ley mosaica, en la renovación de la alianza, se cierra el Antiguo Testamento.

Otras leyes. La ley eterna.

Dios ha dado su ley únicamente al pueblo de Israel; únicamente, por tanto, este pueblo tiene derecho a llamarse el pueblo de Dios. Pero Dios no limita su acción soberana a los beneficiarios de su ley. Nada de cuanto existe escapa a su poder: y nada, por consiguiente, escapa a la legislación de su sabiduría. Esta sabiduría legisladora de Dios resplandece ya en la armonía que reina en la creación: porque todo es bueno, muy bueno, en el universo que sale de las manos de Dios: cada criatura y todas juntas son buenas, no solamente en sí mismas, sino también en su desarrollo, en su crecimiento, en su vida (cf. Gen 1). Del mismo modo el poder de Dios y, por tanto, su actividad de legislador intervienen en el gobierno de todos los pueblos de la tierra. Es Yahvé quien los juzga, es Él quien los pone en movimiento, quien levanta sus pasiones guerreras para hacerlos los ejecutores de sus designios, y quien, en su sabiduría, regula sus ímpetus y señala límites a su obra destructora (Is 47, 6; Jer 4, 6; 5, 10). Así, sin ser expresamente designada, aparece otra ley en los grandes profetas, más universal que la ley mosaica y que por otra parte la incluye, sin duda a título de privilegio. Esto se destacará todavía más claramente en la idea posterior al exilio de la sabiduría de Dios tal como se describe en los Libros Sapienciales (Prov 8; Job 39; Sap 7-8, 1; Eccli 24), poéticamente personificada, como por un presentimiento de la revelación del Verbo; esta sabiduría de Dios gobierna el universo desde toda la eternidad: «Estaba yo con Él como arquitecto...» (Prov 8, 30), cuando creó todas las cosas. Su imperio se extiende de un extremo al otro de la tierra y lo gobierna todo con suavidad (Sap 8, 1). Ella, legisladora o ley soberana, se manifestó especialmente a Israel en el don de la ley, del libro de la alianza (Eccli 24, 7-22), pero, evidentemente, no se limitó a él. Es la que comunica su inteligencia a todo lo que conserva sobre la tierra algún vestigio de ella (Sap 7, 23, 27); por tanto, sobre las leyes de esta sabiduría divina deberá apoyarse también toda legislación humana, so pena de quedar sin fundamento válido: «Por mí reinan los reyes y los jueces administran justicia. Por mí mandan los príncipes, gobiernan los soberanos de la tierra» (Prov 8, 15-16).

Las leyes humanas.

Y, al mismo tiempo, al lado de la ley mosaica y de la ley eterna de la sabiduría divina, se admite, fundada también en Dios, la obra de los legisladores humanos; porque si los jefes de Israel no habían dudado en dictar leyes, éstas, por la constitución teocrática del

pueblo de Dios, participan siempre un poco del carácter sagrado de la ley, mientras que aquí la legislación de todas las autoridades terrenas, de los príncipes paganos mismos, es, no solamente sancionada por Dios, sino hasta referida a su ley eterna.

2. Nuevo Testamento.

Con la revelación cristiana comienza un régimen nuevo; según la expresión de San Pablo, la vetustez, la «vejez» es rechazada; una nueva vida brota en el corazón de todos aquellos que han oído y recibido el mensaje de Cristo Jesús, que lo han recibido y sido hechos por ello hijos de Dios. Pero, ¿qué se ha de entender por el «hombre viejo» del que el cristiano se ha despojado para revestirse de Cristo? ¿La ley de la alianza formaba parte de él? ¿El cristiano está, por tanto, dispensado de someterse a ella? Y si esto es así, ¿no habrá ley que le guíe en su nueva vida, que regule sus actos y le proponga el fin que ha de alcanzar?

El Evangelio. La ley es superada.

«La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios y todos se esfuerzan por entrar en él.» (Lc 16, 16). He aquí un texto evangélico que parece incluir claramente la ley, y aun el mensaje de los profetas en servicio de la ley, entre los elementos que han perecido de la religión judía: un orden antiguo ha sido abolido, una predicación nueva, la del reino, a la vez escatológica y presente, debe inspirar la vida del discípulo de Jesús. Escribas y fariseos son los más rigurosamente fieles a la observancia integral de la ley, entre todos los judíos, pero Cristo opone categóricamente su justicia a la que Él quiere para los suyos (Mt 5, 20); desarrollando a continuación esta oposición (Mt 5, 21-48), a las palabras mismas de la ley, Él opone sus preceptos nuevos: «Habéis oído que se dijo... Pero yo os digo...»

La ley no pasará.

Pero podría entenderse esto como un rechazo puro y simple de la ley, si todo este pasaje no estuviese presidido por una afirmación tan solemne de la permanencia de la ley y de los profetas: «No penséis que he venido a abrogar la ley y los profetas... Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5, 17, 18), y la expresión es todavía más enérgica en San Lucas (16, 17): «Más fácil es que pasen el cielo y la tierra, que no que falte un sólo ápice de la ley», pareciendo referir la ley a una voluntad más alta de Dios que todo el resto de la creación, a la inmutabilidad misma de la esencia divina. Y conforme a esta fidelidad integral a la ley se medirá la situación de cada uno en el reino de los cielos (Mt 5, 19), y por consiguiente también, la justicia que abre el acceso a él no puede ser opuesta a la de la ley, si bien lo es a la de los escribas y fariseos.

La ley debe ser perfecta.

La clave de esta dificultad aparente nos la da esta afirmación clara de Nuestro Señor: «no he venido a abrogarla, sino a consumarla...» (Mt 5, 17) y el motivo, por Él señalado, de su condenación de los escribas y fariseos: «Vosotros pretendéis pasar por justos ante los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es para los hombres estimable, es abominable ante Dios» (Lc 16, 15). La justicia de la ley no es mala; es únicamente insuficiente, pero la ley está abierta a este complemento que Cristo aporta y que corresponde a su llamada secreta, a esta llamada que los profetas habían predicado cada vez con más claridad a medida que se desarrollaba la economía antigua; y en el día de la transfiguración, en efecto, la ley está allí en la persona de Moisés, que, con los profetas personificados por Elías, rinde homenaje a Cristo (Lc 24, 44-47).

La interiorización de las exigencias de la Ley.

Se trata, por tanto, de perfeccionar la ley misma, superándola ciertamente, pero en su propia línea, por una interiorización de sus exigencias hasta el corazón del hombre («Dios conoce vuestros corazones...»), alcanzando las intenciones mismas, y dándole al mismo tiempo un vigor y un esplendor tal que su ideal último es la imitación de la perfección misma del Padre que está en los cielos (Mt 5, 48) y que su mandamiento fundamental, del que todos los demás no serán sino aplicaciones particulares, es el doble y único mandamiento del amor, amor de Dios y del prójimo: «De estos dos preceptos dependen toda la ley y los profetas» (Mt 22, 40).

Amor eficaz y de una extensión ilimitada: «...cuanto quisierais que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos, porque ésta es la ley y los profetas» (Mt 7, 12); amor que vale más que los holocaustos y los sacrificios, prescritos, no obstante, por la ley, y esta jerarquía, sabiamente reconocida por el escriba, le merece poder oír de sí mismo, como si ella definiese la justicia misma del reino: «Tú no estás lejos del reino de Dios» (Mc 12, 33-34). Esto mismo lo expresa la actitud de Jesús ante el problema del ayuno o del sábado (Lc 5, 33 — 6, 10; Mc 2, 18 — 3, 5; Mt 9, 14-17; 12, 1-12): «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado...» (Mc 2, 27), lo cual no es condenar el sábado, sino subordinar la observancia exterior al espíritu que la inspira; el pecado de los fariseos consistía precisamente en conformarse con la actitud exterior y cerrarse, por tanto, a toda superación de su justicia; por eso su justicia es condenada, y no la de la ley, aunque ellas coincidan materialmente: la primera debe ser superada, la segunda perfeccionada.

De este modo la ley subsiste y se cumple, pero este cumplimiento mismo la transforma de tal modo que Cristo puede decir: «Un precepto nuevo os doy...» (Ioh 13, 34), y San Juan puede comparar la obra de Cristo a la de Moisés en términos que parecen oponerlas. «Porque la ley fué dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por

Jesucristo» (Ioh 1, 17); pero la ley nueva no abroga ni sustituye la antigua, del mismo modo que la nueva alianza (Mt 26, 28; Mc 14 24) no suprime, propiamente hablando, la antigua, de la que es, por el contrario, la renovación definitiva.

La ley nueva es a la vez ligera y exigente. Los consejos.

Finalmente esta ley nueva, ley renovada y promulgada especialmente en el sermón de la montaña (Mt 5, 1-7 y 27; Lc 6, 20-49), al ser ley de amor, es para el discípulo de Cristo un yugo suave y una carga ligera (Mt 11, 30), en comparación con la carga excesiva y pesada de la antigua observancia material.

Sin embargo, en el interior mismo de la ley de Cristo, podemos, guiados por sus mismas palabras, distinguir como dos planos, el de la obligación común que se expresa en mandamientos que se dirigen a todos aquellos que le escuchan, y el de las llamadas más especiales que hace personalmente a algunos, concretamente a aquellos que constituyen su círculo inmediato, el pequeño grupo de los discípulos (Ioh 1, 43; Mc 1, 17-20; Mt 4, 19-22), al cual le ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios (Lc 8, 10), el joven rico a quien Jesús ama (Mc 10, 17-21): invitación a dejarlo todo para seguirle, lo cual constituye ciertamente una vocación o un llamamiento especial — Pedro es bien consciente de ello (Mt 19, 27) —, pero siempre en orden al único reino de los cielos, cuya conquista parece tan difícil para aquel que, habiendo sido llamado, no haya respondido a la invitación personal de Cristo (Mc 10, 22-23).

La ley eterna.

Lo mismo que el Antiguo Testamento, el Evangelio — al lado de la ley por excelencia que Cristo renueva y perfecciona —, conoce también, aunque no aparece un término propio para designarla, una ley eterna y universal según la cual Dios regula soberanamente el orden viviente de toda la creación: ningún pájaro cae del cielo sin el consentimiento de Dios y todos los cabellos de nuestras cabezas están contados (Mt 10, 29-31; Lc 12, 6-7); y en conformidad con el plan divino son vestidos los lirios del campo y alimentados los pájaros del cielo (Mt 6, 26-30; Lc 12, 24-28).

Las leyes humanas.

De igual modo son también conocidas las leyes humanas: la legislación fiscal del emperador merece ser respetada; es preciso pagar el tributo, aunque César sea un pagano: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25). Y si Jesús paga por condescendencia, esta condescendencia muestra suficientemente que el común de los humanos debe cumplir este deber (Mt 17, 24-27). Por lo demás, la acusación, hecha a este propósito por los judíos ante Pilatos, causará gran escándalo (Lc 23, 2), y Jesús afirma su reino en términos que no disminuyen en nada el valor de los reinos terrenos (Ioh 18, 33-38).

La ley de la Iglesia.

En cuanto a la autoridad legislativa que Cristo mismo confirió a sus discípulos, a los apóstoles y a sus sucesores, está claramente expresada, al mismo tiempo que el poder de orden, tanto respecto de San Pedro, después de la famosa «confesión» de éste (Mt 16, 18-19), o después de la resurrección: «apacienta mis ovejas» (Ioh 21, 15-17), como respecto de los doce (Mt 18, 18; cf. 10, 40; 28, 20). De una manera más general, la justicia de Cristo cuyo mandamiento nuevo perfecciona la ley antigua y que es gracia y verdad, justicia totalmente interior, por consiguiente, se vive, sin embargo, en la comunidad de los discípulos, reino o viña. Ella es, por tanto, el objeto de una alianza a la vez personal y colectiva, supone, en consecuencia, los órganos necesarios para toda vida social, comenzando por un poder legislativo.

Los Hechos de los Apóstoles.

La enseñanza del Evangelio sobre la ley y las leyes recogida por los discípulos y plenamente comprendida con la luz de Pentecostés, inspiró inmediatamente los actos de la primera comunidad cristiana. Antes de recoger su eco en las epístolas de San Pablo, conviene verlo puesto en práctica en Jerusalén.

El primer mártir del Evangelio, el diácono Esteban, es perseguido y condenado precisamente por haber «proferido palabras contra el lugar santo y la ley», porque había enseñado, se decía, que Jesús cambiaría las instituciones dadas por Moisés (Act 6, 13-14). Él mismo termina su discurso ante el sanedrín con el patético reproche dirigido a sus acusadores de no haber guardado la ley recibida por ministerio de ángeles y con la afirmación de que el Altísimo no está limitado a los muros del templo hechos por mano de hombre (Act 7, 49-53).

Dos o tres años más tarde, se inicia una etapa decisiva por la conversión del centurión Cornelio, a cuya casa descendió Pedro y en la cual comió, aunque era un gentil; una señal del cielo reveló al jefe de los apóstoles que las observancias materiales de la ley habían terminado, ahora que ha venido el Espíritu (Act 10-11, 1-18). Algunos años después, el concilio apostólico de Jerusalén zanjó definitivamente las controversias nacidas en torno al problema de la circuncisión de los gentiles y de la observancia de la ley de Moisés, y es San Pedro mismo el que da la decisión: el Espíritu Santo ha purificado por la fe tanto el corazón de los gentiles como el de los judíos; que no se trate pues en adelante de imponer a los discípulos «yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar» (Act 15).

Por lo tanto, la letra de la ley ha prescrito, pero la obediencia espiritual a los mandamientos de Dios es más necesaria que nunca; ningún mandato humano prevalece contra esta exigencia primera: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5, 29).

San Pablo.

San Pablo había sido fariseo, educado en el estudio de la ley, celoso de su observancia integral. Más que ningún otro apóstol, debía conocer en sí mismo el drama de la oposición entre la ley antigua y el mensaje de Cristo; sus epístolas, en efecto, tratan de ello con frecuencia, especialmente las dirigidas a los romanos y a los gálatas, con ocasión de las graves dificultades originadas en las comunidades por las actitudes opuestas de los cristianos procedentes del judaísmo y de los que se habían convertido de la gentilidad.

La maldición de la ley.

La ley no justifica: tal es la afirmación esencial y categórica que San Pablo no cesa de repetir (Rom 2, 16; 3, 5; 3, 20; 4, 16; Gal 2, 21; 3, 11, etc.); la justificación es única obra de la gracia y la fe. Así, aparentemente, la ley parece causa del desorden interior y del pecado: «La fuerza del pecado es la ley» (I Cor 15, 56), y hasta se puede hablar de «la maldición de la ley» (Gal 3, 13), «acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria y que Cristo ha suprimido clavándola en la cruz» (Col 2, 14). La ley es el régimen antiguo de la letra, opuesto al régimen nuevo del espíritu (Rom 7, 6).

La ley es santa.

La ley es buena y San Pablo así lo proclama: no es pecado (Rom 7, 7), es santa, justa, buena (7, 12), espiritual (7, 14), es de Dios (7, 22). Es una enseñanza muy elevada para aquel que la recibe, y si los judíos se han gloriado de ella en vano, esto no quita nada a los elogios que San Pablo hace de la luz que expande sobre aquellos que la conocen (Rom 2, 17-20). Así la expresión «aquellos que están bajo la ley» es laudatoria, al menos por oposición a las «gentes sin ley» (I Cor 9, 20-21).

En efecto la ley justificaría, así lo parece, al que la observara íntegramente, y no al que se contenta con haberla recibido (Rom 2, 13), y San Pablo cita Lev 18, 5: «Aquel que cumpliera la justicia de la ley vivirá en ella» (Rom 10, 5; Gal 3, 12), esta «justicia mía, la de la ley» (Phil 3, 9), justicia de las obras, que, además, es vana... porque es imposible.

Es imposible cumplir la ley.

En esto consiste precisamente el drama de la ley: es imposible su cumplimiento. Porque si es cierto que existe en el hombre la «ley de inteligencia», no es ésta la que triunfa en él, sino otra ley que le ata a la ley del pecado que está en sus miembros (Rom 7, 23), deseo desordenado que asegura el reino del pecado y hace que se cometa, aun cuando se quisiera obedecer a la ley: «El querer el bien está en mí, pero el hacerlo no» (Rom 7, 18).

La misión providencia de la ley.

Fracaso inevitable de la ley; y, sin embargo, este fracaso entra dentro de los planes de Dios, el legislador, y pertenece, por tanto, paradójicamente, al fin mismo de la ley. Porque la ley es una obligación nueva impuesta al hombre sin el auxilio especial que sería necesario para que pudiera observarla, va a ponerle de manifiesto su debilidad de pecador; y, finalmente, el hombre, habiendo tenido ocasión para pecar conscientemente, tomará también de ello ocasión para dirigirse a aquel que solo puede justificar al pecador: «Se introdujo la ley para que abundase el pecado» (Rom 5, 20; cf. 7, 7-11); y es ella la que finalmente conduce a Cristo, en la fe con la que todo hombre, judío o gentil, encuentra la justicia de Dios (es decir conferida por Dios) (Rom 10, 3), para la cual la ley habrá preparado a la humanidad, «... de suerte que la ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe» (Gal 3, 24).

Hemos sido librados de la ley.

Así, aunque la ley sea buena en sí misma, nosotros somos despojados simultáneamente del pecado y de la ley por Cristo, muertos al pecado y muertos a la ley por el cuerpo de Cristo crucificado (Rom 7, 4-6), hechos efectivamente mayores de edad y constituidos herederos en Cristo que nos ha conferido la adopción y librado, por consiguiente, de la autoridad de los tutores y curadores, de la servidumbre bajo los elementos del mundo, es decir, de la ley (Gal 4, 1-5); y puesto que esta adopción es el envío a nuestros corazones del Espíritu del Hijo, San Pablo añade: «Si os guiáis por el Espíritu no estáis bajo la ley... Contra éstos (los frutos del Espíritu), no hay ley» (Gal 5, 18 y 23).

La verdadera oposición entre la ley y el régimen de Cristo.

Por lo tanto, existe claramente una oposición entre la ley antigua y el régimen de Cristo, pero una oposición que puede definirse como la de lo imperfecto y lo perfecto, y que se resuelve en el desarrollo que el régimen de la fe aporta al régimen de la ley, en conformidad con los requerimientos secretos de ésta, aunque sea en contradicción con su letra, que ha sido definitivamente superada. «El fin de la ley es Cristo, para la justificación de todo el que cree» (Rom 10, 4); al conducir a Cristo, la ley prepara su propia desaparición, que es su superación: «Yo por la misma ley he muerto a la ley» (Gal 2, 19). La Epístola a los Hebreos subraya esta preparación de Cristo, sentando el principio de que todo en la antigua ley era figurativo de Cristo que había de venir: la ley era la sombra de los bienes futuros (Hebr 10, 1).

El amor, espíritu de la ley.

También San Pablo está sólo en aparente contradicción consigo mismo cuando afirma que, por medio de la fe, no destruimos la ley, sino que la consolidamos (Rom 3, 31), o también que la justicia

de la ley se cumple en nosotros los que no andamos según la carne, sino según el espíritu (Rom 8, 4). Porque el espíritu de la ley es el amor; y como tal, subsiste totalmente y San Pablo la recuerda a sus destinatarios. «Servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la ley se resume en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5, 13-14), ley de amor, secretamente contenida en la letra antigua y revelada por Cristo, de tal manera que también puede ser llamada «ley de Cristo» (Gal 6, 2).

Del mismo modo que Nuestro Señor en el Evangelio, San Pablo en su enseñanza no ignora que, al lado de la ley de Dios, bajo su forma antigua y después bajo su forma espiritual, existen otras leyes, otros mandatos que se dirigen a los hombres, a los mismos discípulos de Cristo, a los discípulos de la ley de amor, y se imponen a su conciencia.

La ley de la Iglesia.

Al lado de la ley eterna de Dios, o más exactamente, bajo esta ley, los hombres mismos participan del poder legislativo. Y dentro de la Iglesia de Cristo, San Pablo señala la existencia, entre los diferentes carismas por él enumerados, del carisma de gobernar (1 Cor 12, 18) o del don de presidir (Rom 12, 8), gracia especial que viene de Cristo, pues es Él quien ha hecho los pastores y los doctores (Eph 4, 11). Mas los carismas son dones extraordinarios que no podrían bastar para fundar una jerarquía regularmente organizada: pero ésta existe también, frecuentemente animada por los carismas y superior a ellos, puesto que fiscaliza su origen y su ejercicio (1 Cor 12, 14). Las epístolas llamadas pastorales están enteramente dedicadas a definir los derechos, pero también los deberes de estos pastores que tienen que legislar para el bien espiritual de aquellos que les son confiados: «Esto has de predicar y enseñar...» (1 Tim 4, 11). San Pablo mismo da ejemplo: legisla con autoridad, no solamente por el llamamiento de los mandatos de Cristo Jesús, sino determinando lo que en adelante será la actitud de la Iglesia a la cual se dirige, en tal o cual dominio en el que el Señor no había prescrito nada (cf. p. e. 2 Tim 5, 2-16: la legislación concerniente a las viudas), y habla de las «instrucciones que yo os he dado» (1 Cor 11, 2). Estas instrucciones, las apoya frecuentemente en la costumbre general de las iglesias, que tiene valor de regla santa: «Si, a pesar de esto, alguno gusta de disputar, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios» (1 Cor 11, 16; cf. 14, 33); pero, en definitiva, el poder legislativo se apoya en una misión recibida de Cristo: los mandatos del apóstol son, por tanto, mandatos del Señor (1 Cor 14, 37); tiene de ello una alta conciencia y no dudará en sancionar rigurosamente su incumplimiento (1 Cor 4, 21; 2 Cor 10, 5-11).

Las leyes civiles.

En la ciudad misma existe un poder legislativo auténtico: auténtico porque viene también de Dios: «No hay autoridad que no venga

de Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas» (Rom 13, 1), para ser ministros de Dios en beneficio de los demás, que deben, por tanto, por su propio bien y por obediencia al mismo Dios, obedecer a los magistrados, no solamente por razón de la espada que pueden blandir como ministros de Dios, sino «por motivo de conciencia» (v 5); la ley fiscal misma merece este respeto, aquellos que la ejecutan son «ministros de Dios» (v 6-7). El cristiano, buen ciudadano, debe, pues, obedecer a las autoridades (Tit 3, 1) y rogar por ellas, «por los emperadores y por todos los constituidos en dignidad» (1 Tim 2, 2), es decir, prácticamente por el emperador Nerón que desencadenaba entonces la persecución en la que San Pablo había de encontrar el martirio. Y San Pedro se hace eco de esta enseñanza, reconociendo también el origen divino de todo poder: «Estad sujetos a toda autoridad humana por amor del Señor, ya al emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos...» (1 Petr 2, 13-14).

II. LA APORTACIÓN DEL PENSAMIENTO ANTIGUO

El cristiano de los primeros siglos, nutrido en la Escritura, veía ante todo en la «ley» la obra de Moisés, el don de Dios a su pueblo, transfigurada por el mensaje espiritual del Mesías y resumida en el mandamiento fundamental del amor. Pero, por la Escritura misma, no ignoraba otras aplicaciones de la palabra «ley» que la revelación ponía en relación más o menos directa y más o menos definida con la ley de Dios.

Mas la vida cristiana se desarrolla en un medio histórico, el Imperio romano pagano, que tenía ya una tradición doctrinal larga y variada en esta materia. Se ignoraba sin duda incluso la existencia de la ley mosaica y se concedía poco crédito a la idea de una ley prácticamente utilizable dada por un dios propiamente dicho a la humanidad o a un grupo particular de hombres. Pero existían leyes, se había meditado larga y profundamente sobre la idea de la ley, y, al menos en principio, las leyes eran tenidas en gran respeto. Muy pronto los pensadores cristianos, frecuentemente formados en el medio pagano, fueron arrastrados por el deseo de probar el valor de la filosofía de las leyes que había elaborado el pensamiento grecorromano y a asimilar espontáneamente lo mejor, a introducir la mayor parte en su propia síntesis, a reserva de modificar las perspectivas y aun a veces el espíritu de la obra de sus predecesores.

Dos categorías de pensadores se habían planteado el problema de las leyes: los filósofos, griegos principalmente, y después los juristas, todos ellos romanos.

Los filósofos. Heráclito.

Entre los filósofos podría evocarse al viejo Heráclito que enseñaba la existencia de una razón inmanente al mundo especie de ley

que lo gobierna, Logos-dios, armonía secreta resultante de la oposición de los contrarios, fundamento sobre el cual debían apoyarse todas las leyes humanas; pero este pensamiento organizador, que impregna el universo, no tiene conciencia de su propia inteligencia...

Los estoicos.

Los estoicos son los que más explotaron estas ideas y las difundieron en el mundo en que la revelación iba a ser anunciada. De Zenón a Marco Aurelio, pasando por Epicteto y Cicerón, con no pocas variantes, la escuela estoica admitió que el mundo está penetrado de una razón impersonal, ley común de la naturaleza común, frecuentemente llamada Logos, que no es la causa eficiente o el modelo exterior de este mundo, sino su regla interior, asegurando a todo lo que existe, y principalmente al universo tomado en su conjunto, su carácter de ser altamente racional. Por lo tanto, la moral consiste para el hombre, que es libre por su razón autónoma, en conformarse, en su comportamiento, a las exigencias racionales de la naturaleza: seguir la naturaleza, ésta es la última palabra de la sabiduría, y sería una locura seguir una línea de conducta marcada por cualquier dios exterior al universo y al hombre, ya que esto correspondería a lo sobrenatural y sólo cuenta la naturaleza, única dotada de razón.

Los estoicos estaban, pues, muy lejos del pensamiento cristiano, pero éste, poderosamente asimilador, por ser profundamente vital, supo, sin embargo, sacar provecho: conserva la subordinación necesaria de las leyes humanas y de la conciencia individual a una regla superior, de naturaleza racional, que extiende sus rayos sobre todos los seres del universo y sobre el universo entero: porque le parece reconocer en el Logos de los estoicos una piedra de toque, un presentimiento de la revelación de la sabiduría divina, del Verbo (Logos), al cual se atribuye la ley dictada por Dios al universo que Él ha creado. Y, por otra parte, entre esta ley eterna de Dios y las libres determinaciones de la conciencia humana, ¿no existe, en el fondo de esta conciencia una inspiración misteriosa, expresión en nosotros de la ley de Dios, esa ley de aquellos que no la tienen, a la cual alude San Pablo a propósito de los paganos (Rom 2, 14)? Por consiguiente, los estoicos tenían razón para hablar de una razón interior al mundo; su error ampliamente corregido por el pensamiento cristiano, estaba únicamente en contentarse con eso y en omitir su relación con la ley divina superior.

Al finalizar esta vinculación, el pensamiento cristiano, impregnado totalmente de la fe que ama a Dios creador y a su Hijo hecho hombre por nosotros, pudo, sin abandonar nada de las riquezas auténticas descubiertas por los estoicos, hacer de la virtud, no una sumisión resignada a un orden natural ciego aunque racional, sino una ardiente conformidad con el pensamiento personal del Dios de amor, y de la ley natural no solamente el eco en nosotros del orden del mundo, sino una impresión íntima de la providencia bienhechora del Padre. Al mismo tiempo, el don sobrenatural hecho al pueblo elegido, después al universo en Cristo, de la ley de Dios,

ley mosaica y ley evangélica, es perfectamente posible, si a Dios le place hacerlo, y se armoniza con su ley eterna y la ley natural que ha puesto en nosotros.

Los juristas.

Con matices a veces importantes, los juristas romanos, influidos profundamente por las doctrinas estoicas, habían admitido más allá del derecho «civil» (aquel que establecen libremente sus legisladores para cada pueblo), la existencia de una zona de derecho más estable, más necesario, común a todos los pueblos de la tierra, que no es ya el derecho de tal o cual ciudad, sino el derecho humano común, que ellos llaman *ius gentium*, «derecho de gentes», es decir, de todos los hombres sea cual fuere la nación a que pertenezcan, derecho el más natural, el más puramente racional (ya que la razón es común a todos los hombres y a ellos sólo); finalmente gran número de estos juristas admitían también una zona más amplia todavía de derecho, el *ius naturale*, que uno de los más célebres, Ulpiano, definía «aquel que la naturaleza enseña a todos los animales», derecho totalmente inmutable, universal, exigencia la más profunda en todo ser animado.

En estas distinciones los pensadores cristianos pudieron encontrar elementos para una organización jerárquica de las diferentes clases de leyes; tal sucedió con San Isidoro de Sevilla (hacia 560-636), que transmite a los doctores de la Edad Media los materiales elaborados por los juristas romanos, después de haber introducido algunas modificaciones, abandonando claramente la concepción de un derecho común a los hombres y a los animales.

Elaboración del tratado de las leyes.

El pensamiento cristiano, alimentado principalmente en la Escritura, no olvida nunca que la ley es para los hombres principalmente el Decálogo y el gran mandamiento del amor. Y, porque posee la verdad suprema, no teme nunca recibir todo aquello que la razón humana ha podido descubrir de verdadero, sin perjuicio de purificar y completar estas conquistas parciales del mundo pagano. En materia de leyes, someterse a la luz con que la ley revelada ilumina nuestra conciencia cristiana, no es en modo alguno sustraerse a las reglas de acción que nos dictan la razón natural o las autoridades sociales, sino comprometerse a subordinar éstas a aquéllas, lo cual supone el hallazgo y la realización de la armoniosa jerarquía de las diversas clases de leyes.

A esta tarea se entregaron los grandes maestros de la escolástica medieval. Existen pocos tratados en los cuales hayan hecho ellos un esfuerzo semejante de síntesis, reuniendo resueltamente los materiales más diversos suministrados por los juristas y políticos romanos, los filósofos griegos, los depositarios de la revelación judeo-cristiana, y llegando a una grandiosa construcción en la que cada una de las categorías de leyes queda situada en su verdadero lugar, en sus justas relaciones con las demás, según su naturaleza propia

y sus exigencias más o menos imperiosas respecto de la conciencia humana.

En semejante tratado de las leyes no se trata, por otro lado, de dar una documentación completa sobre el contenido mismo de las leyes: este trabajo debe hacerse a propósito de cada uno de los dominios particulares de la actividad del hombre. Trátase, en el fondo, de manifestar a la conciencia moral, deseosa de obrar bien, es decir de tender a la verdadera bienaventuranza de los hijos de Dios, cuáles son las fuentes de luz a las que debe pedir que iluminen sus pasos, que informen sus decisiones para que sean justas y merecedoras de esta bienaventuranza. Y como estas fuentes son diversas — la Escritura misma da testimonio de ello —, una de las más urgentes cuestiones a las que estos grandes tratados han de responder es la del modo más o menos directo según el cual cada uno se alimenta de la luz suprema que se llama la ley eterna.

III. NOCIÓN GENERAL DE LEY

Multiplicidad de leyes se imponen a nuestra atención, muy diferentes unas de otras, y, sin embargo, designadas todas por el mismo término «ley». El lenguaje nos indica ya que existe entre ellas una afinidad suficiente para que pueda darse una definición general de «la ley», valedera proporcionalmente para cada especie.

Adoptaremos la definición clásica siguiente, que explicaremos y justificaremos punto por punto: «la ley es una ordenación de la razón dirigida al bien común, establecida y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad».

1. La ley es una ordenación de la razón.

Podría parecer a primera vista que la ley nace más bien de la voluntad que de la razón: hacer leyes, ¿no es acaso mandar, no es hacer un acto de voluntad y someter la voluntad de los demás? No se trata de negar el aspecto voluntario de toda ley; pero no es la voluntad la primera característica del hombre como ser moral en medio de las demás criaturas; es la razón la que nos permite, creados como somos a imagen de Dios, salir, en cierto modo, de nosotros mismos, juzgar nuestra acción a la luz de los grandes principios, negarnos o entregarnos a las llamadas que se nos ofrecen, construir nuestra vida, conforme o no con la llamada a la bienaventuranza; en una palabra, ser libres y responsables de nosotros mismos.

La ley es precisamente un dictado de la razón, capaz de orientar nuestros actos, de regularlos y medirlos para que sean merecedores de bienaventuranza. Se trata, en efecto, de proporcionar las acciones a un resultado que se ha de alcanzar, de realizar una discriminación entre los diferentes medios que pretenden llevar a este término. Existe aquí un trabajo de comparación, de ajuste y ordenación,

que solamente la razón puede realizar ; porque sólo ella puede abarcar simultáneamente muchos objetos, extraer lo que tienen de común y descubrir sus relaciones.

Insuficiencia de la voluntad.

La voluntad, que es como el peso de la razón, es una inclinación en nosotros que se dirige de un solo impulso al bien conocido por la razón ; pero, por sí sola, no sería más que una potencia ciega y, por tanto, inerte, susceptible de ponerse al servicio de todos los fines, buenos y malos. Atribuirle la obra legisladora es erigir el capricho en principio... lo mismo se trate de una «voluntad general», como *a fortiori* si se trata de la fantasía del jefe... Y el instinto, por sí solo, no tiene valor, pues se dirige a tal bien sensible, particular, sin ser capaz de dominarse y de juzgarlo. Por lo demás, ¿qué podría la voluntad sola de un legislador, suponiendo que pudiera ejercerse independientemente de su razón? La voluntad del sujeto, como toda voluntad humana, no puede ser movida directamente por nadie, sino por Dios, su autor. El hombre es libre ; puede ser violentado en su cuerpo, totalmente perturbado en su sensibilidad por el sufrimiento o simplemente por el miedo ; tales medios de violencia pueden paralizar en él más o menos las facultades espirituales, pero jamás se puede, contra su voluntad, obtener desde el exterior su consentimiento que sólo a él pertenece : esto sería contradictorio en sus términos. Solamente por el camino de la razón puede determinarse su adhesión deliberada y libre.

Por lo tanto, de la razón que la concibe, la ley recibe su valor de guía de la acción humana ; y cuando se dice que es un orden (de la razón), conviene entender por ello que es una ordenación racional, creadora de armonía y justeza en la acción para la que la buena voluntad no podría bastar si no existe primeramente un juicio recto y, por tanto, una luz más alta. Esto es lo que había de verdadero en la moral intelectualista de Sócrates y de Platón, o en la exaltación estoica de la razón universal.

Papel de la voluntad en la razón práctica.

No se quiere decir con esto que la voluntad no tenga nada que ver con la formación y la aplicación de la ley. La ley no es una proposición «desinteresada» de una inteligencia que se contentase con tener razón ; no es la obra de una inteligencia especulativa, sino de la «razón práctica». El legislador no enuncia lo que es, sino lo que debe ser ; tiene por objeto la verdad — por eso es obra de la razón —, pero la verdad de la acción, y por esto queda comprometida su voluntad, del mismo modo que la voluntad del sujeto al cual se ordena ; no se trata de pensamiento puro, sino de pensamiento realizador, eficaz. Y, por consiguiente, es necesario que en toda su actuación la razón del legislador esté inspirada, dominada por el cuidado del bien hacia el cual debe eficazmente orientar a los sujetos de la ley, es decir que no será verdadera ni justa, sino a condición de estar en cierto modo íntimamente penetrada.

guiada por el amor de este bien; dicho de otro modo: por la virtud moral de la que este bien es el objeto: es preciso ser justo uno mismo, *amar la justicia*, para *juzar* bien y *ordenar* en materia de justicia.

Presente en el origen de la ley, la voluntad lo está también en su término, es decir en su aplicación. Porque la ley no es solamente una proposición que se hace al sujeto, no es un consejo que se le da o un ruego que se le hace y mucho menos todavía el enunciado de una verdad especulativa que se le presenta; es una *orden*, en el sentido imperativo de la palabra, que se le impone. Es para él una *obligación*.

Obligación y coacción.

¿Qué quiere decir esto? Conviene distinguir cuidadosamente la *obligación* de la coacción. La coacción es una presión de orden físico que se ejerce sin tener en cuenta la libertad del sujeto y bajo la cual éste se comporta pasivamente; el sujeto la padece y, por consiguiente, aun cuando esta coacción origine en él algún movimiento, será más exacto decir que él es movido y no que se mueve. Por el contrario, la obligación es lo propio de los seres racionales cuya voluntad no puede ser forzada desde el exterior, pero pueden ser puestos por su superior en la situación de reconocer, puesto que son inteligentes, que les es necesario, para realizar el bien para el cual han sido hechos, obrar de la manera que, en su ley, su superior ha determinado e indicado.

Obligación y libertad.

Se da por supuesto que el sujeto de la ley tiene amor al bien del mismo modo que el legislador; pero, por esta razón, será obligado — y no coaccionado — por el ejercicio de su voluntad y de su razón práctica, prolongando, en cierto modo, la voluntad y la razón práctica de su superior y, por consiguiente, aun siendo obligado, permanecerá fundamentalmente libre, autónomo, ya que la intimación del superior no habrá hecho otra cosa que ayudar a explicitarse y determinarse al deseo profundo del bien y la inteligencia que de él tiene.

Sólo existe ley para el ser racional.

Es decir que, hablando con propiedad, no existen leyes para los animales que no conocen y no quieren su bien sino con un conocimiento y un amor sensible, incapaces de ser impresionados íntimamente por la relación que existe entre los medios y el fin, incapaces, por tanto, de ser obligados. Del mismo modo no se dan leyes para los idiotas, los locos y todos aquellos que parecen haber perdido la luz de la razón práctica; y asimismo escapa también al dominio de la ley, como obra de la razón, en la medida en que, por la ceguera voluntaria en la que el pecado ha sumergido a su autor, aquel que se pone al nivel de las bestias y de los dementes; pero éste no se sustrae entonces a la obligación de las leyes, sino para caer bajo la violencia.

En cambio, aquel que ama el bien y hace pleno y recto uso de su razón merece el beneficio de la ley: beneficio, puesto que la ley viene a enriquecer su razón práctica al servicio del bien que ama y que quiere realizar, ya que ella viene a ayudarle a cumplirla instruyéndole en su deber, es decir, en sus más profundas y personales exigencias, que por sí solo no podría él explicitar plenamente. Recibir leyes y sentirse obligado a ellas es signo de nobleza, puesto que se necesita para ello inteligencia y amor del bien, y es garantía de plenitud humana y de felicidad, ya que es enriquecerse con las riquezas de la inteligencia mejor formada del jefe y disponerse mejor para la felicidad que el jefe y el sujeto tienen en perspectiva.

Naturalmente, éste es un ideal que, por desgracia, no toda ley alcanza, pero esto es por defecto del legislador o del sujeto, y lo que sí queda en pie es que la ley es de suyo esa gran luz de la vida moral, esa alta dirección indispensable para la realización del acto bueno.

Generalidad de la ley; su acción unificadora.

Señalemos finalmente que la ley es *general*; si no, se hablaría de preceptos³ o de orden particular. Cuando se legisla, se hace para todo un conjunto de casos análogos y no para una acción determinada que no habrá de producirse más que una vez. Así parece que la majestad de la ley y el respeto que se le tiene dependen de esta condición y que se obedece más gustosamente a una regla de extensión considerable que a una orden que sólo vale para algunos casos aislados. Nosotros tenemos, más o menos explícito, pero siempre real, el deseo de no obrar sino por los más altos motivos y dando la mayor unidad posible a toda nuestra vida, puesto que somos seres espirituales. Pero nos vemos forzados, por otra parte, a particularizar cada una de nuestras acciones según la multitud de circunstancias concretas que las determinan y que no son nunca totalmente las mismas; por esto estaríamos en cierto modo dispersos, diseminados en nuestros actos, si no tuviéramos precisamente estas directrices tan generales como son las leyes, valederas para todos los casos que, sin ser absolutamente idénticos, tienen entre sí una semejanza suficiente; de este modo el hombre que se somete a las leyes puede, refiriéndolos a ellas, dar a sus actos más particulares una amplitud de la que carecían por sí mismos; así puede, gradualmente, dar al desenvolvimiento de su vida la unidad que finalmente se consuma en la convergencia de todos sus pasos hacia su soberano bien, bajo la luz de la más alta ley, la ley de amor instituida por el mismo Jesucristo.

3. En el lenguaje corriente, se entenderán también frecuentemente por «preceptos», no las órdenes particulares, sino los diferentes artículos en los que se organiza una verdadera ley. Por esto aquí no tendremos escrúpulo en hablar, por ejemplo, de los «preceptos» diversos de la ley natural.

2. En orden al bien común.

La ley se define como la regla racional de los actos humanos. Y puesto que la actividad propiamente humana, es decir, racional, tiende siempre hacia un resultado conocido y querido, hacia un fin, es preciso decir de qué fin se trata para saber exactamente lo que es la ley. Naturalmente, cada ley particular tiene su fin particular también, según el dominio especial de la actividad humana que ha de ordenar: pero incluso en un estudio general de la ley ha lugar sin duda para importantes precisiones sobre el fin de toda ley

Ley y bienaventuranza.

Ahora bien, la actividad de los hombres no se explica en definitiva sino por la búsqueda de un bien supremo, fin último que satisface todas las necesidades del hombre en conformidad con su naturaleza espiritual; y mientras el hombre no ha alcanzado este fin, permanece sin reposo y su inquietud lo lleva hacia nuevos bienes; no encuentra la paz y la felicidad sino en el acto supremo que lo pondrá en posesión del soberano bien.

Si tal es el fin que suscita directa o indirectamente toda la actividad humana, es preciso también que toda ley tienda directa o indirectamente hacia él, so pena de cumplir mal su papel de regla, de *desordenar* la actividad que, por el contrario, debe *ordenar* al verdadero fin. De este modo la bienaventuranza es el fin de toda ley auténtica.

Bienaventuranza y jerarquía de las leyes.

Por consiguiente, sin desprestigiar la legitimidad de las leyes que no pretenden conducir hacia la bienaventuranza sino de una manera indirecta — como sucede, por ejemplo, con las leyes civiles —, es preciso confesar que merece sobre todo el nombre de ley, realizando más perfectamente su definición, aquella que tiene directamente como fin esta conquista suprema del bien divino; *la ley por excelencia* es, evidentemente, la ley de Cristo; y esta ley es también la que posee mayor valor imperativo, la que engendra una obligación más estricta, una obligación propiamente absoluta, puesto que ordena directamente hacia lo que es el fin puro y simple de nuestra actividad, correspondiendo a aquello que hay en nosotros de más profundo, de más divino en la imagen de Dios que somos nosotros.

Bajo esta ley se ordenan todas las demás, se jerarquizan según regulen de una manera más o menos directa la actividad con respecto a la bienaventuranza que se ha de alcanzar; diferentes especies de leyes no están, por tanto, yuxtapuestas ni son totalmente independientes, sino que se hallan organizadas en un sistema; y este sistema comprende, sin duda, grados muy diversos (¿qué relación hay, aparentemente, por ejemplo, entre nuestras leyes civiles y la ley del Sinaí?), pero una misma intención realiza esa unidad profunda y explica las relaciones que existen necesariamente entre ellas.

Ley y bien común.

Pero este bien, que la ley tiene como fin y que es, en definitiva, el bien de la bienaventuranza perfecta, es un *bien común*. Ya el lenguaje nos lo indica, pues no se dice que se hace una *ley* cuando se da una orden a un particular, aun cuando esta orden deba regular una gran parte de su actividad y posea, por tanto, el carácter de generalidad que es indispensable a la ley, pero no basta para definirla; la ley del Sinaí no fué dada a Moisés para él solo, sino para el pueblo de Israel; la ley de Cristo fué confiada a los apóstoles, pero para ser dada a la Iglesia universal, cuerpo de Cristo compuesto de innumerables miembros, y es claro que no se habla con todo el rigor de la palabra cuando se dice: «yo me impongo una ley de...»

El hombre aislado es cosa antinatural y, a decir verdad, no existe en parte alguna; porque la naturaleza humana es una naturaleza social. Esto quiere decir que cada hombre puede ser considerado como miembro de un cuerpo en el cual encuentra las condiciones para su desarrollo, fuera del cual se encuentra como mutilado en las exigencias más naturales de su ser. Poco importa, por el momento, la determinación exacta de esta sociedad o sociedades requeridas para que cada hombre individual encuentre su plenitud; es un hecho general que el individuo asocial queda necesariamente por debajo de las condiciones propiamente humanas, y, por tanto, el bien del hombre es necesariamente un *bien común*, y las ordenaciones de la razón que regulan su actividad, es decir las leyes, tienen necesariamente por fin este bien común.

Ley y sociedad.

De este modo la ley es la medida de la integración de los individuos en la sociedad, de las partes en el todo, en el que estas partes, por otro lado, encuentran su perfeccionamiento personal, *su* bien mejor. El bien común, en efecto, si no puede existir, por definición, más que en la sociedad y como bien de la sociedad, no es, sin embargo, exterior a las personas que la componen, pues ella no existe fuera de esas personas, que, siendo seres espirituales, capaces de asimilarse el bien común en lo que tiene de mejor en sí mismo, son los verdaderos beneficiarios de la vida social a la cual se han entregado.

Por lo tanto, en la naturaleza social del hombre existe una exigencia de superación de sí mismo para encontrarse finalmente acrecentado por la participación en la vida común; y por esto las reglas de acción humana no son órdenes particulares, sino leyes. Lo que a primera vista se descubre en ellas es el sacrificio de su aislamiento que exigen a cada uno, pero es preciso ver en ellas también, más profundamente, para los que se conforman a ellas, la garantía del pleno desarrollo humano del que el individuo aislado es radicalmente incapaz. No puede ser de otro modo, a menos que la ley no tienda a un falso bien común, o al bien privado del jefe,

que entonces se convierte en tirano, o de un grupo de aprovechados, en detrimento del verdadero bien del cuerpo social y de sus miembros; pero esta ley no sería ya ley, pues habría perdido su razón de ser: la tendencia al bien común.

Ley y reglas de acción subordinadas.

Descartando este caso extremo, puesto que es la ley la que establece en la vida moral el orden fundamental al bien común, y, por lo tanto, la rectitud esencial, toda otra regla posible deberá referirse a la ley, inspirarse en ella, conformarse con ella, a fin de estar de acuerdo con las exigencias del mejor bien humano: tal será el caso, por ejemplo, de los reglamentos adoptados por el patrono en su empresa, de los estatutos acordados en una asociación de beneficencia, de las órdenes dadas por un padre a sus hijos, de las decisiones que el individuo tome respecto de sí mismo.

Ley y sociedad «perfecta».

Estos ejemplos indican, por otra parte, que no todo bien común obliga a calificar de «ley» la regla racional que ordena hacia él. No se habla habitualmente de ley, sino a propósito de aquellas sociedades en las que el bien común responde a las exigencias profundas de la naturaleza humana y que pueden ser consideradas por esta razón como totalmente completas y perfectas. Sólo de una manera impropia se habla de leyes internas de una familia o de un taller o también de una comunidad, aunque la costumbre, reglamento o decreto de que se trata deba regular por largo tiempo las actividades diversas de un número considerable de personas. Para encontrar bien común «perfecto», sociedad «perfecta», y, por lo tanto, ley propiamente dicha, es preciso remontarse hasta esa institución política que es hoy el estado y quizá mañana la humanidad, o hasta esa otra sociedad más perfecta que es la Iglesia.

Habíamos admitido que toda la vida moral está regulada por leyes; ahora ya sabemos lo que esto quiere decir: toda la vida moral es, en cierto modo, *social*; no que no exista una moral individual y, a su lado, una moral propiamente social. Pero todos los actos humanos, aun los más privados, son actos de personas que, por naturaleza, son miembros de sociedades y que, de otro modo, no pueden alcanzar su último fin; aun las actividades más personales no serán, por tanto, absolutamente correctas si no son medidas, al menos indirectamente, por el bien común, y por esto las reglas de esas mismas actividades son las leyes. Y por esto también, cualquiera que sea la virtud particular interesada directamente en un acto determinado, fortaleza, humildad, templanza, etc., siempre habrá otra virtud por medio, precisamente la que tiene por objeto el bien común, la justicia llamada general o social, y que se llama también justicia *legal*, ya que inclinar la voluntad del justo a servir al bien común o inclinarla a conformarse a la ley, son la misma cosa.

3. Establecida por aquel que tiene a su cargo la comunidad.

Sabemos ya lo que es la ley: medida racional de nuestra vida moral en orden a nuestro bien mejor que es el bien común. Queda por saber quién está calificado para hacer leyes, para dar con autoridad orientaciones a nuestra conciencia con vistas a la bienaventuranza. Tal es el problema candente de la autoridad, de su fundamento y de sus límites. No se trata aquí de resolver todas las cuestiones planteadas por la autoridad política, sino de definir toda autoridad legislativa, de una manera tan general como lo hemos hecho al tratar de la ley y del bien común.

Definición de la autoridad.

No todo hombre puede por sí mismo establecer leyes, esto es evidente; el cuidado del bien del prójimo o del bien común puede mover a cada uno de nosotros a dar buenos consejos, e incluso estímulos muy provechosos, pero en ello no hay nada que obligue al interesado, individuo o comunidad.

Puesto que se da obligación en conciencia desde el momento y en la medida exacta en que existe un lazo necesario entre los actos prescritos y el bien común —lazo que está definido por la ley— y puesto que de las exigencias del bien común nace la obligación, también del bien común nace la autoridad; aquel o aquellos que están calificados para definir el bien común, para señalar sus condiciones, para medir sus exigencias, son también los calificados para hacer leyes. Podría definirse la autoridad legislativa —y al mismo tiempo la autoridad en general— de este modo: «la competencia respecto del bien común».

¿Puede determinarse sin más quién ha de ser el poseedor de esta autoridad? Ningún particular como tal, sobre todo en oposición con el conjunto de la comunidad que se considera, pero, dada la gran diversidad de categorías de leyes, toda precisión ulterior no hará otra cosa que descubrir una gran diversidad entre los tipos de autoridades legislativas.

La autoridad legislativa de Dios.

El primero que tiene competencia para ordenarnos sabiamente a nuestro bien común y, por lo tanto, para darnos leyes, es Dios. En efecto, Dios es nuestro autor, como lo es de todo lo que existe fuera de Él, es el autor especialmente de nuestra alma espiritual que creó a su imagen y semejanza, haciendo de nosotros personas en medio de un universo de criaturas materiales. Estas criaturas y nosotros mismos no somos, después de la creación, abandonados por Dios, ya que, al depender totalmente de Él, dejaríamos de existir si no fuésemos en todo momento llevados por Él. Y no podríamos obrar si Él no nos diera sin cesar nuestra misma acción y, en consecuencia, también las reglas de esta acción, es decir, las leyes según las cuales somos gobernados por Él, pero también dejados

a nuestro gobierno autónomo de criaturas racionales y libres. Dios es nuestro primer legislador, pues por ser creador es el que no solamente conoce, sino que determina nuestro bien común o, mejor, nuestra participación en el bien común del universo, que no es otro que Él mismo.

Estas leyes divinas que nos ordenan con soberana competencia a nuestro bien, a nuestra bienaventuranza, se llaman «ley eterna», «ley natural», «leyes positivas divinas»: distinciones que la Sagrada Escritura nos ha dado ya a conocer, aunque haya sido bajo nombres distintos, y que no son sino las expresiones graduadas de un mismo plan divino progresivamente revelado.

Las autoridades legislativas secundarias.

Esta autoridad legislativa de Dios sobre nosotros es absoluta porque Él es nuestro autor. Aunque absoluta, esta autoridad no es exclusiva, pues si bien Dios no es ajeno a nada de lo que es y se mueve hacia una más grande perfección, ha querido, no obstante, asociarse colaboradores que trabajen, bajo su moción y su dirección, en la obra de su propio perfeccionamiento y el del mundo entero. Esto, que es verdad, en cierto modo, con respecto a toda criatura, ya que toda criatura tiene su acción propia, lo es muy especialmente con referencia a la criatura racional: a ella corresponde, por tanto, ordenarse a sí misma, bajo la luz de las leyes divinas, para su propio bien, y ordenarse socialmente, puesto que su naturaleza es social y su bien es un *bien común*; a la sociedad humana corresponde darse leyes, tener sobre sí misma autoridad legislativa medida por la legislación divina. He aquí el fundamento sólido de la autoridad: ésta se impone en conciencia en las órdenes que da, porque son ordenaciones con respecto al bien común, porque legisla para el bien común y en esta exacta medida porque la autoridad social de la comunidad sobre nosotros es una exigencia íntima, personal, de la naturaleza humana social en cada uno de nosotros.

Y lo que confiere en definitiva su valor obligatorio a esta autoridad, lo que da a sus leyes un carácter casi sagrado, cuando tienden efectivamente al bien común, es que forman parte del plan de Dios, del orden pensado, querido y realizado en las criaturas por Dios, única autoridad soberana. La autoridad legislativa humana es, por consiguiente, de derecho divino, puesto que Dios mismo ha confiado a los hombres en sociedad la colaboración a la realización de su plan. San Pablo nos lo advierte: «todo poder viene de Dios».

Ejercicio de la autoridad legislativa.

La cuestión se plantea en seguida: ¿quién en la comunidad ejercerá esta autoridad, quién dictará la ley? Esto depende, en primer lugar, de la sociedad humana de que se trate; hay algunas en las que la competencia respecto del bien común y, por consiguiente, la autoridad legislativa pertenecen a algunas personas en virtud de una designación que no depende de la voluntad humana, o, a lo sumo, deben ser atribuidas según ciertas reglas que escapan

a esta libertad y no le dejan otra cosa que la elección del o de los titulares: en la Iglesia de Cristo, el Papado es de institución divina, el Sacro Colegio elige al Papa; en la familia, el poder paternal (que, por lo demás, no es propiamente legislativo) corresponde a una exigencia de la naturaleza; la esposa escoge a quien ha de ejercerlo, pero a los hijos se les impone; inversamente, la Escritura nos refiere como los israelitas optaron por el régimen monárquico, pero pidieron a Dios que les diese su beneficiario (1 Reg 8, 9 y 15-17; 16, 1 y 12-13).

...en la ciudad.

En la sociedad política, salvo el caso de Saúl y de David, la indeterminación es mucho mayor: ningún hombre tiene por sí mismo una superioridad que le permita dictar la conducta a su prójimo obligándolo en conciencia o fijar con autoridad lo que es el bien común, ya que el bien común, por definición, no es el bien de ningún individuo como tal, sino el de todos los individuos en cuanto asociados unos a otros. Por lo tanto, la comunidad es la más naturalmente, la única naturalmente depositaria de la autoridad sobre sí misma, del poder de darse leyes en la línea de las leyes divinas, de dictar a sus miembros reglas comunes de conducta en orden al bien común y, en definitiva también, aunque indirectamente, en orden a la bienaventuranza.

Pero esto no nos permite concluir sin más que el régimen democrático sea de derecho natural. Pues no queda resuelta con eso la cuestión de saber cómo la comunidad ha de ejercer esta autoridad legislativa; puede hacerlo por sí misma, y puede confiar este cometido a representantes a los cuales puede confiarse totalmente o puede, por el contrario, limitarles más o menos su competencia. Todo esto es del libre dominio de las oportunidades políticas; lo que permanece siempre inviolable, es el principio superior de que solamente está calificado para dar leyes aquel que tiene el cuidado del bien común y, por lo tanto, del mejor bien de cada uno de aquellos a los que él impone estas leyes con autoridad. Cualquier otro legislador no será nunca otra cosa que un tirano.

4. Y promulgada.

Cuando el legislador, sea el que fuere, ha medido las exigencias del bien común y determinado la conducta que la comunidad deberá observar para alcanzarlo en conformidad con su naturaleza y sus posibilidades, cuando ha enunciado la orden racional que constituye la ley, ésta es ya perfecta, queda constituida en regla, pero no realiza todavía su papel hasta que ha sido comunicada a los miembros de la comunidad (Iglesia, nación, etc). Del mismo modo, el plan que el artesano elabora para organizar su trabajo es ya perfecto como plan desde el momento en que es concebido en la inteligencia de su autor, pero no tiene eficacia hasta que éste lo aplica a sus

instrumentos, a su materia prima, etc., por los movimientos que él le imprime, por las transformaciones que le hace sufrir.

Pero existe, no obstante, una diferencia considerable: el legislador no se dirige a una materia inerte, sino a seres vivos y racionales; así no se hablará propiamente de *moción*, sino de *promulgación*⁴; promulgar una ley es hacerla llegar al conocimiento de aquellos que han de observarla, los cuales no serán movidos por ella sino después de haberla recibido en su propia inteligencia, de haber, en cierto modo, dado vida en su espíritu a la deliberación, al juicio, a la decisión de su jefe en la medida de lo posible; en una palabra, de haberse asimilado la ley y haberla hecho suya obligatoriamente, pero en seres racionales, para observarla finalmente en actos que, no por estar impregnados totalmente de docilidad, serán por eso menos personales. De este modo comprobamos una vez más que la ley es, de suyo, una educadora hecha para elevar al nivel de razón esclarecida y voluntad recta, al nivel de moralidad del legislador, a aquellos que la reciben.

*

Con esto hemos ya examinado la definición propuesta: «La ley es una ordenación de la razón dirigida al bien común, establecida y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad»; sin olvidar nunca que, para ser plenamente exacta en el plano en que nos encontramos de la moral cristiana, es decir, de la única moral completa, esta definición debe ser tomada en su acepción más amplia para cada uno de sus términos.

La ley, promotora de virtud.

La ley es, pues — así es como se nos ha presentado desde el principio —, la regla de los actos que, de cerca o de lejos, nos conducen a la bienaventuranza, la regla de la vida finalmente beatificante, es decir, de la verdadera vida cristiana. Ahora bien, sabido es que una vida tal supone que se posea, en el plano de las disposiciones profundas en nosotros, todo el cortejo de las bellas y sólidas virtudes adquiridas e infusas: sólo con esta condición la vida moral es segura, espontánea y gozosa. Y, por consiguiente, los actos que la ley tiene por función medir no son solamente actos buenos en sí mismos, sino también, normalmente, actos que emanan de un fondo de virtud semejante, actos virtuosos, lo que equivale a decir que la ley está hecha para conducir a la virtud, por extraño que esto pueda parecer si se piensa sólo en las leyes humanas, olvidando que el bien común político que ellas sirven es un bien humano finalmente ordenado a la bienaventuranza eterna de los ciudadanos.

¿Cómo la ley puede alcanzar semejante resultado?

4. El término *promulgación*, en el sentido en que lo empleamos aquí, es decir, en el sentido de los moralistas, corresponde a lo que en derecho constitucional se llama *publicación* de las leyes y no lo que allí se llama *promulgación* (por el jefe del Estado) que termina de constituir la ley al darle su carácter ejecutorio, pero no la hace todavía aplicable.

Medios de acción de la ley.

Leyes afirmativas y leyes negativas.

Puede decirse que la ley obra, aunque en sí misma sea únicamente una fórmula racional, pues es una fórmula de acción, un mandato, un mandato de hacer los actos buenos o de abstenerse de los actos malos que señala: prescripción y prohibición que son, en el fondo, de la misma naturaleza, que corresponden a una misma intención, pues toda evolución moral se desarrolla entre estos dos términos: el mal y el bien; ir al bien es apartarse del mal; descuidar el bien, es desviarse hacia el mal, y la prohibición podría también considerarse como una prescripción en forma negativa.

Leyes permisivas.

Sucede también que la ley permite simplemente hacer esto o no hacer aquello; pero no nos engañemos: estas leyes, llamadas «permisivas», no son de un tipo esencialmente diferente de las anteriores, pues si permitir no implica ninguna obligación para los beneficiarios de la permisión, no sucede lo mismo con los terceros, que son los verdaderos obligados por la ley, obligados a no encontrar malo que se haga uso de la permisión, ni con los jueces y agentes del poder que están obligados a no turbar y a proteger el ejercicio de la libertad concedida.

Pero, prescribiendo y prohibiendo, ¿alcanza la ley ese resultado *virtuoso* que debería ser su resultado normal? Si, sin duda, pero de manera diferente para las diversas categorías de leyes:

Leyes interiores y leyes exteriores.

Existen leyes para las cuales la rectitud virtuosa de los actos que regulan es directamente posible, ya que estas leyes obran desde el interior mismo y están, por definición, en correspondencia con un movimiento del corazón, con una inclinación efectiva de su sujeto en el sentido que prescriben, hacia el bien que mandan cumplir. Éste es el caso normal de la ley natural que no manda sino actos a los cuales la misma naturaleza inclina, y el de la ley evangélica que prescribe aquello mismo que la gracia interior, nueva naturaleza, hace cumplir; aunque, parcialmente para la primera y totalmente para la segunda, se puede, más o menos de una manera culpable, paralizar, desviar o destruir estas inclinaciones y reducir, por lo tanto, la ley natural y la ley de amor a la condición menos perfecta de las demás leyes.

Aquellas leyes que, como las humanas o de tipo humano (leyes divinas de la antigua alianza), no obran sino desde el exterior, no pueden prescribir directamente sino actitudes exteriores, mandan realizar actos buenos y prohíben los actos malos, sin poder tener la pretensión de regular inmediatamente las disposiciones interiores, el desarrollo de las virtudes. Sin embargo, aun en este último dominio, no son totalmente ineficaces, pues los actos repetidos terminan por

engendrar las virtudes correspondientes, pero entonces no se trata más que de una acción indirecta de la ley y que, por definición, no puede nunca terminar en otra cosa que en las virtudes adquiridas, y de ningún modo en estas virtudes infusas, fuentes únicas de los actos meritorios de la bienaventuranza eterna y dones de Dios que pone la ley interiormente en los corazones.

Pero, ¿cómo leyes tan imperfectas pueden llegar a obtener de sujetos que no son todavía virtuosos, ni inclinados al bien, el cumplimiento de los actos buenos que prescriben? Esto sería imposible, y habría que recurrir a la violencia física, si el legislador no tuviera el derecho de apoyarse en el mínimo de razón recta que subsiste siempre en todo hombre, por poco sano de espíritu que sea, y que le deja siempre una disposición, por débil que sea, para recibir, como ser racional, las luces imperativas, pero racionales, de la ley.

Sanciones de la ley.

Por otra parte, siempre puede ser aplicado un último medio de acción de la ley y lo es, en efecto, ampliamente por las leyes humanas o de tipo humano: la amenaza del castigo. Sin duda, castigar no constituye un acto esencial de la ley, pero, al servicio de una prescripción o de una prohibición, puede ser un instrumento eficaz como lazo totalmente exterior que el legislador establece, sin que la naturaleza de las cosas lo exija, entre el acto malo que prohíbe o la omisión del acto bueno que prescribe; de una parte, y, de otra, un mal físico (en sentido amplio) cuyo temor superará el atractivo del acto malo o la repugnancia de realizar el acto bueno. La ley puede, por lo demás, servir de un medio de acción igualmente indirecto, pero inverso: la recompensa. Pero ésta no está reservada al legislador, ya que un particular puede libremente ofrecer una parte de su bien a otro particular, mientras que sólo el que ejerce la autoridad está calificado para privar al culpable, sin injusticia, de alguno de sus derechos.

De todos modos, la sanción de la ley (castigo o recompensa) no es más que un elemento complementario y accidental, que no añade nada a su substancia. Por consiguiente, una ley sin sanción prevista, ley «puramente moral», dicen los canonistas, «imperfecta», como la llaman los civilistas, es ya una ley completa: merece ser escuchada, respetada y observada, puesto que es ya una regulación calificada de los actos del sujeto para la vida virtuosa con respecto al bien común, que es su verdadero bien personal y, finalmente, su bienaventuranza o una condición de su bienaventuranza.

IV. LA LEY ETERNA

La primera de todas las leyes es evidentemente aquella que cantan los Sapienciales a propósito de la sabiduría eterna asociada a Dios en la obra de creación y de gobierno del universo. Por ella ha de empezarse el estudio particular de cada una de las especies

de leyes, si se quiere tener de ellas un conocimiento conforme a su naturaleza propia y a su función.

Dios crea...

Dios es el creador del universo, y, aunque éste empezó a existir en el tiempo, desde toda la eternidad Dios lo había concebido; Él ha llevado en sí mismo, en su inteligencia que no está sometida a las leyes del devenir, el modelo del que nosotros hablamos, forzados por la comodidad del pensamiento y del lenguaje, como si fuera realmente distinto de Dios y de su sabiduría; pero sabemos que todas estas distinciones, impuestas a la debilidad de nuestra inteligencia, no comprometen de ningún modo la simplicidad divina, sino que más bien expresan su riqueza.

...y gobierna...

Pero Dios no es solamente el creador del ser de las cosas y de los seres, es Él también el que les da su orden al fin, su movimiento, su vida. Así, del mismo modo que debemos hablar de los modelos o ideas de las criaturas en la inteligencia de Dios, tenemos la seguridad de que existen en Él un mundo de pensamientos y de reglas que definen imperativamente el desenvolvimiento de cada una de sus criaturas, su orientación, es decir, su fin, y las etapas que habrá de superar para alcanzarlo: otros tantos planes parciales, si se quiere, que presiden el gobierno divino de los seres cuyo destino sabemos que no es indiferente en ninguno de ellos a la providencia del Padre.

...el universo...

Mas el mundo que Dios ha creado no es un inmenso montón fortuito de criaturas: es un universo, es decir un todo organizado que lleva el sello de su autor y especialmente de la unidad del creador; unidad absolutamente simple en Dios, que se refleja en el orden que reina entre las criaturas múltiples. Y éste es, en primer lugar, el orden estático que resulta de la jerarquía de las criaturas dispuestas en serie que nuestra inteligencia no ha terminado de descubrir, pero que lo poco que ha alcanzado le impone la convicción de un plan admirablemente ordenado. Y después está todavía el orden dinámico que reina en el universo, orden nacido de las relaciones activas múltiples que se establecen entre las criaturas y de la convergencia de todos sus esfuerzos hacia un mismo fin transcendente, un bien común, por lo tanto, que Dios les ha fijado y que no puede ser otro que Él mismo, principio y fin de todo lo que existe.

...según un plan...

Este orden dinámico único para todo el universo tiene, lo mismo que el orden de cada vida creada, su ejemplar en Dios; y puesto que este plan es la norma de actividad de la más grande comunidad que existe, en orden al bien más ampliamente común, ningún otro nombre puede serle más apropiado que el de *ley*: ley suprema

— *summa ratio*, diría San Agustín, siguiendo a Cicerón —, en la que el plan particular de cada criatura no es más que un detalle, que no tiene todo su sentido sino reintegrado en el conjunto, como la fórmula que expresa la actividad de un engranaje no se comprende bien sino en función del trabajo que la máquina entera realiza.

...apropiado al Verbo.

Los padres de la Iglesia han aplicado gustosamente esta ley a la persona del Verbo — bien que ella sea patrimonio común de las tres — porque el Verbo procede del Padre a la manera que todo aquello que es ideado, y, por lo tanto, la ley también procede de la inteligencia. Han visto también su figura en ese libro de vida de que habla la Escritura (Ps 40, 8; 139, 16; Dan 10, 21; Hebr 10, 7...), en el que Dios inscribe a todo aquel que conduce a la vida, es decir, a la bienaventuranza, y que queda todavía por realizar, y por otro lado este libro de Vida es ordinariamente apropiado al Verbo.

Ley eterna y promulgación.

La ley divina que regula el gobierno divino del universo es eterna, pues Dios es eterno en todo lo que Él es; pero su promulgación no lo es evidentemente, puesto que promulgar es aplicar la ley a las criaturas racionales. Por lo tanto, solamente dentro del tiempo creado Dios realiza esa promulgación; promulgación impropriamente dicha, pero, no obstante, aplicación auténtica de la ley eterna a las criaturas materiales por la impresión en ellas de esta actividad ordenada que el legislador ha pensado eternamente, y verdadera promulgación a las criaturas racionales por el don progresivo de la ley natural y de las leyes reveladas.

Ley eterna y amor.

Puesto que todo lo que distinguimos es realmente uno en la simplicidad eminente del ser de Dios, el legislador de la ley eterna es a la vez el bien común al cual ella ordena el universo y esta ley misma; de este modo Dios mismo es la norma de vida de sus criaturas y su modelo trascendente, del mismo modo que es su creador y su fin. Y como Dios es amor, según el testimonio de San Juan (1 Ioh 4, 8 y 16), y está inspirado en todas sus obras en el amor eterno de sí mismo, la ley que da a sus criaturas es un fruto y una prenda de su amor a sí mismo y a nosotros; y a este amor somos asociados nosotros por la ley eterna, puesto que Él se constituye en ella nuestro bien común, el objeto de nuestro amor. Obra del amor divino, amor gratuito, amor universal y totalmente personal, la ley eterna puede ser referida al Espíritu de amor al mismo tiempo que a la sabiduría del Verbo.

Ley eterna y razón estoica.

A pesar de las semejanzas verbales, nos encontramos aquí muy lejos de las ideas estoicas panteístas; no se trata de una ley inma-

nente al universo, impersonal y fría, que somete todas las cosas a un fatalismo ciego en un desarrollo inexorablemente necesario, y, por lo demás, altamente racional; ya que Dios no es el alma inconsciente del mundo, sino, en su infinita sabiduría, su creador y legislador trascendente, regla luminosa inaccesible a toda inteligencia creada, pero que se comunica misericordiosamente, por las leyes que de ella derivan, en luces a nuestro alcance.

Toda otra ley está subordinada a la ley eterna.

Summa ratio, suprema ordenación de la razón, lo cual quiere decir a la vez que la ley eterna no está subordinada a ninguna otra y que todas las demás, cada una en su orden, deben medirse por ella, so pena de no ser válidas, puesto que todo lo que existe depende de Dios; y sus impotencias mismas manifiestan también su esencial subordinación.

Todo está sometido a la ley eterna.

Todo está, pues, sometido en el universo creado a la regulación de la ley eterna, puesto que nada escapa a la disposición de Dios; las defecciones, que sobrevienen muy frecuentemente en el orden de las criaturas a sus fines, nacen de ellas mismas; consideradas aisladamente, constituyen sin duda un fracaso en la orientación inscrita de la naturaleza de su ser, pero es preciso elevarse más alto, hasta el universo del que cada criatura no es más que una parte; entonces los conflictos aparentes se armonizan en el orden de conjunto del que la ley eterna es la regla. Los seres libres, cuya libertad podría a primera vista parecer contraria a la autoridad universal de la ley eterna, le están igualmente sometidos, pues Dios no es un legislador que regule las voliciones libres mediante una decisión exterior, fuente de violencia, sino que es, en lo más íntimo de sus criaturas racionales, el autor mismo del modo libre de sus actos. Y, en la bienaventuranza misma, la ley eterna seguirá siendo la regla de nuestra vida de visión y de amor, la medida de nuestra adhesión al bien divino poseído, como lo es actualmente de nuestra persecución de este bien esperado.

Ley eterna y libertad.

Puesto que Dios regula desde el interior el movimiento y la vida de sus criaturas, lo hace sin violentarlas, con esa suavidad de que habla el Libro de la Sabiduría, por una moción interior mediante la cual el hombre, libre, es invitado a hacerse auténticamente colaborador, recibiendo como una luz bienhechora lo que Dios le revela de la ley eterna. Si él la rehusa, no escapará por esto a la ley, cuya luz no rechazará sino para padecer su violencia; de donde podemos inferir una vez más que la sumisión a la ley de Dios es la condición de la libertad.

Conocimiento de la ley eterna.

La ley eterna, pensamiento soberano de Dios sobre el orden del universo a su fin, no puede ser conocida directamente en sí misma por ninguna inteligencia creada; no puede, por tanto, ser directamente nuestra regla de vida. Sin embargo, lo es en el conocimiento indirecto y parcial que nosotros podemos adquirir de ella, en la medida en que ella se ha cumplido ya, si sabemos descubrir el orden universal del mundo que Dios nos ha confiado para que nosotros encontremos en él algo de los pensamientos de su creador; lo es sobre todo en dos grados, en este reflejo que Dios ha hecho de ella, en nosotros mismos, en el fondo de nuestra conciencia, bajo la forma del dictado interior de la ley natural, después, superando la ley natural, en los mandamientos revelados de la antigua y de la nueva ley. Pero todo esto que Dios nos ha dejado conocer así de su ley eterna concierne únicamente a nuestra salvación, la de los cristianos, a la conquista de nuestra bienaventuranza: los pensamientos de Dios superan totalmente esto que Él nos comunica. Solamente frente a Él en el cielo conoceremos como nosotros mismos somos conocidos, pero sin agotar jamás el misterio de Dios, las maravillas de su ley.

V. LA LEY NATURAL

1. Definición de la ley natural.

Como el nombre mismo indica, se entiende por *ley natural* esa ley, verdadera ley, dictado de la razón práctica, que no es el resultado de una libre elaboración hecha por un legislador humano, sino que se impone a los hombres al mismo tiempo que su naturaleza.

Ley natural y ley eterna.

Como ya sabemos, la ley natural no es otra cosa que la ley eterna impresa en nuestra inteligencia, el rayo que se ha desprendido de ella para venir a iluminar nuestra alma y el reflejo en nosotros de la luz de Dios, como dice San Agustín, o también, según la expresión común de los escolásticos, la chispa inicial que ha de encender el fuego luminoso en nuestra alma. Promulgación o participación en nosotros de la ley eterna en la medida de lo que nosotros debemos conocer de ella para ordenarnos a nuestro fin — al menos en el orden de la naturaleza —; la ley natural no es, por tanto, verdaderamente, una ley *distinta*; sin embargo, aunque no añade a la ley eterna más de lo que la creación añade al creador, tiene exactamente tanta realidad distinta como la criatura con respecto al Creador, mientras que para los estoicos panteístas, al no distinguirse Dios realmente de la naturaleza, las leyes eterna y natural se confundían igualmente. Estando en nosotros sin ser nuestra, no teniendo otro autor que Dios, la ley natural puede ser llamada, mejor que toda ley humana, de derecho divino.

La ley natural, expresión de la naturaleza.

La ley natural es, por consiguiente, una ordenación de la razón, que emana de la naturaleza. En efecto, nuestra razón humana, por ser autónoma, no es menos la razón de una naturaleza determinada, lo cual es para nosotros un dato que no podemos cambiar. Dios, en cierto modo, nos ha abandonado a nosotros mismos, según la expresión del Eclesiástico: «Él dejó al hombre en manos de su albedrío» (Ecclí 15, 14), al crearnos racionales y libres, dueños de nuestras determinaciones y reguladores de nuestra actividad; pero esta libertad es la de una criatura que, como todo ser, tiene ya algunas inclinaciones fundamentales, una cierta estructura que corresponde, por así decirlo, a una trama original sobre la cual la libertad puede trabajar, pero que es para ella un soporte indispensable. Por consiguiente, la razón (en su doble función: especulativa y práctica) comienza primeramente por traducir las exigencias de la estructura primera del hombre; en un primer conocimiento práctico — para mantenernos dentro del dominio moral — expresa el orden a su fin de la naturaleza y los medios principales para alcanzarlo, revela imperativamente las exigencias prácticas del fondo del ser y traza las grandes líneas de lo que debe ser la acción libre para ser conforme a esta naturaleza y, por tanto, para ser buena y beatificante. La ley natural es la naturaleza en su dinamismo, expresándose racionalmente; es, pues, el punto de confluencia de los dos órdenes físico (o natural) y moral, como es también, desde otro punto de vista, el punto de confluencia del orden divino y del orden humano.

La ley natural es innata, al menos en su principio.

No es el término laborioso de un razonamiento, como lo es cualquier otro conocimiento humano; es una proposición que se presenta a nuestro espíritu y se le impone con una evidencia más o menos grande según sus diferentes artículos, pero siempre directa, mientras que la certeza de una conclusión se deduce de sus premisas. Es el objeto de una simple mirada del espíritu en la cual la razón humana participa, en cierto modo, de la intuición angélica; desde luego, no es conocida y no se presenta a la razón práctica sino con ocasión de alguna experiencia sensible, ya que ésta es la condición de toda actividad intelectual humana, pero esto no es precisamente más que una condición, pues un dictado semejante sobrepasa totalmente el mundo de lo sensible; es verdaderamente una luz de lo alto. No puede, por tanto, ser adquirida: es un don hecho a la naturaleza racional por el autor de esta naturaleza, un don innato, si no bajo su forma conscientemente expresada, al menos como disposición natural en la razón misma del hombre; es lo que los escolásticos llaman el hábito innato de la *sindéresis*. Viene después el despertar de la razón, en una edad variable según las personas, «la edad de la discreción», en la que la razón práctica, naturalmente capacitada por la *sindéresis*, se formula como obligatorio el principio moral

que ha de dominar toda la vida: la ley eterna se ha reflejado en un espíritu humano, allí está ya promulgada y, por tanto, en condiciones de aplicarse, aun cuando este espíritu no sepa realizar la unión entre estas dos luces que no son más que una sola.

Ley natural y libertad.

La razón, instruida de este modo sobre su deber natural, puede, no obstante, recusarlo, no escuchar el dictado de la ley natural, no conformar a ella la actividad que rige; pero esto es recusar su naturaleza, es recusarse a sí misma en lo que ella tiene de más profundo, de más divino, es recusar a su creador y el amor que le inspira en su obra, sin suprimir por ello esta naturaleza y esta ley, ni escapar al poder del legislador.

Universalidad de la ley natural.

Fórmula imperativa de las exigencias de la naturaleza en nosotros, la ley natural se expresa en términos universales y no exclusivamente personales; cada uno escucha su dictado como valedero no solamente para él mismo, sino también para todos aquellos que participan de su misma naturaleza. Será, por lo tanto, la regla de su actividad, pero también la regla en que él deberá inspirarse para los demás y tendrá que aplicarles primero, en la medida en que sea llamado a dirigirlos.

2. Contenido de la ley natural.

¿Puede precisarse el contenido de la ley natural? Si debe ser nuestra primera regla de vida, si tiene un valor universal y es aplicable en las relaciones sociales, es preciso que este contenido no sea puramente objetivo, sino que se pueda mostrar.

«Ha de hacerse el bien».

La ley natural expresa lo que hay de más fundamental en el hombre, las exigencias esenciales de su naturaleza que constituyen los principios de toda su actividad racional. Por lo tanto, es necesario que su primer precepto se refiera al bien de la naturaleza, de la naturaleza racional, al bien en general, tal como lo define la razón y lo desea en nosotros el apetito espiritual, y no a tal bien sensible particular que no correspondería más que a las exigencias de naturalezas puramente sensibles, como pueden serlo la de los animales. «Ha de hacerse el bien», he aquí lo que dicta en primer lugar en nosotros la ley interior de nuestra naturaleza, ya que al bien en toda su extensión, sin precisión restrictiva, un ser racional está originariamente proporcionado, y se le debe añadir inmediatamente: «Ha de evitarse el mal», lo cual no es otra cosa que la expresión negativa del mismo primer precepto, puesto que, como ya sabemos, prescribir y prohibir no difieren en el fondo, sino en la forma. Tal es el precepto que la razón práctica se formula desde su primer despertar, más o menos confusa-

mente, sin duda, pero con la imperiosa certeza que ha de irradiar sobre toda la vida moral.

En efecto, todo otro artículo de la ley natural no es sino una determinación de esto con respecto a las grandes direcciones naturales de la actividad humana. Por lo tanto, el corazón de la vida racional es el inspirador de todas las exigencias ulteriores.

Los demás artículos de la ley natural.

¿Puede irse más allá en el análisis de la ley natural? Sí, sobre todo si se tiene en cuenta el medio de investigación que nos proporciona el conocimiento de nuestras inclinaciones naturales; pues, paralelamente a los dictados naturales de la razón práctica, existen también en nuestros apetitos (voluntad y apetitos sensibles) ciertas tendencias absolutamente naturales que basta observar para reconocer en ellas los requerimientos esenciales de la naturaleza y para servirse de ellas, por consiguiente, para discernir el contenido de la ley natural.

La ley de la conservación.

Parece que entonces pueden distinguirse en nosotros como tres zonas. La primera corresponde a aquello que nos es común con todas las criaturas, cualquiera que sea el reino al que pertenezcan; por esta razón, como cualquier otro ser, cada uno de nosotros tiene una inclinación de naturaleza a la conservación de lo que él es; está, pues, sometido a la ley — natural —, en la medida en que esto depende de él, de conservarse, es decir, de hacer todo lo que es razonable para conseguirlo. La prohibición del suicidio, de la mutilación, de los peligros de la salud no razonables, el derecho de legítima defensa son otras tantas traducciones directas de esta primera exigencia natural.

La ley de la fecundidad.

Se puede señalar a continuación una segunda zona caracterizada por todo aquello que nos es común con el mundo animal y sólo con él. Aquí la inclinación fundamental de la naturaleza es la que nos impulsa a la multiplicación de la especie según los medios propios para asegurarla en las mejores condiciones conformes con nuestra naturaleza: el matrimonio es, pues, una institución natural, y la ley natural prohíbe impedir el acceso a él a quien no se haya hecho reo de una falta moral proporcionada; éste es, por ejemplo, el motivo que condena la esterilización de los inocentes. Son igualmente condenados por la ley natural: el celibato egoísta, las formas de la sexualidad y del matrimonio que contradicen a su función natural, el abandono de los hijos (en este caso suele hablarse de la madre «desnaturalizada»), la negación del derecho primordial, por ser natural, de los padres a la educación, etc.

Él deber de ser hombre.

Finalmente, una tercera zona en la naturaleza humana está determinada por aquello que hay en nosotros de específicamente humano:

somos, y entre las criaturas de esta tierra nosotros solos, seres racionales; y como esto es un carácter de la naturaleza, a él corresponden en nosotros inclinaciones fundamentales que son también naturales a la vez que racionales y son igualmente, por lo tanto, objeto de artículos especiales de la ley natural. Tal es principalmente la inclinación, que es a la vez un deber, de conocer, de saber; esta obligación natural común se diversifica evidentemente según las circunstancias, pero pesa muy especialmente sobre los conocimientos esenciales que son necesarios para alcanzar el fin último del hombre, la bienaventuranza considerada al menos como una exigencia de la naturaleza en nosotros. Por esto es un precepto capital de la ley natural tender, según las capacidades de la razón, al conocimiento de aquel que es la explicación suprema, la respuesta final a todos los porqué, el único objeto proporcionado al deseo humano de saber. Como racional que es, abierto a lo universal, el hombre, por naturaleza, ha de acoger a los demás; no forma una masa gregaria, como muchos animales, es social: hecho no solamente para la sociedad conyugal, sino para la gran sociedad, en definitiva para la sociedad universal de todos los hombres. Está, pues, sometido a la ley natural de la fraternidad humana universal, que condena todo particularismo cerrado, *a fortiori* la misantropía que repliega al individuo sobre sí mismo.

Unidad de la ley natural.

Esta multiplicidad de artículos de la ley natural, estas tres zonas progresivas, no impiden que, en el fondo, la ley natural sea también una, como la naturaleza de la que ella dicta las exigencias. La naturaleza humana es una; no existe más que un alma en el hombre, pero esta alma única está dotada de virtualidades diversas, vegetativas, sensitivas, espirituales. No existe para el hombre más que un fin de su única naturaleza, pero múltiples medios aplicables, simultáneamente, y, por otra parte, jerárquicamente, para alcanzarlo. De este modo la ley natural, que señala la relación obligatoria de la naturaleza a su fin, es fundamentalmente una, pero con una unidad compleja: se resume en el precepto capital de hacer el bien, pero se desdobra en los diversos preceptos ya enunciados que determinan cómo ha de cumplirse este primer precepto en los amplios dominios de la vida moral. Y así comprobamos, en este caso eminente, que la ley, fórmula general de la razón práctica, establece la unidad en la multitud de acciones, en las que sin esta inspiración común nuestro esfuerzo se dispersaría irremediablemente.

3. Alcance de la ley natural.

Un estudio minucioso podría, sin duda, aportar a este resumen algunos complementos y precisiones; pero en este terreno conviene evitar la tentación de querer ver en la ley moral natural preceptos, admitidos sin dificultad por nuestros contemporáneos en nuestra civilización, que responden a las exigencias de esta costumbre que se

ha llamado una «segunda naturaleza», pero que no traducen, sino de lejos, inclinaciones de la naturaleza humana común y no podrían, por tanto, ser calificados como verdaderamente naturales. En un abuso semejante cayeron muchos de los juristas y filósofos del siglo XVIII, que llevó a desestimar en no pocos pensadores las nociones mismas de ley y de derecho naturales.

Preceptos primarios y preceptos secundarios.

Por otra parte, en el interior mismo de la ley natural, es preciso reconocer la existencia de dos categorías de preceptos. Unos se presentan inmediatamente a la conciencia, se imponen con una evidencia y un rigor tales que, al quebrantarlos, se compromete irremediablemente la obtención del fin al cual tiende nuestra naturaleza: tal es el caso, por ejemplo, del deber que nuestra naturaleza nos impone de ejercer nuestro dominio sobre el mundo material que nos rodea, a fin de asegurar nuestra subsistencia; negarse a este deber es suicidarse. Existen, además, otros preceptos, también naturales, pero que suponen un mínimo de razonamiento: preceptos naturales, pues todo hombre que tiene uso de razón se los formula tan fácilmente, tan espontáneamente que son como dictados inmediatos de la razón práctica, pero preceptos que se llaman «secundarios», por oposición a los primeros llamados «primarios», porque son ya conclusiones, por próximas que se encuentren a sus premisas; tal es el caso, por ejemplo, del deber de organizar una cierta apropiación personal de los bienes personales para mejor asegurar los fines naturales personales; quebrantar estos preceptos es comprometer gravemente la obtención del fin, es condenarse a un fracaso parcial, aunque no necesariamente entregarse al fracaso absoluto.

La ley natural es inmutable e indeleble.

Con esta reserva, es verdad que la ley natural es inmutable e indeleble en el corazón del hombre, del mismo modo exactamente que la naturaleza. Las variaciones u obstrucciones que se hayan podido comprobar en tal pueblo salvaje, o simplemente en los bárbaros contemporáneos de nuestro Occidente civilizado, pueden afectar, y ampliamente a veces, los preceptos «secundarios», y es propiamente una regresión por debajo del nivel humano. Pero, en sus exigencias primeras, la ley natural no podría desaparecer sino con la razón misma; es imposible ignorarla totalmente; su dictado inmutable se deja oír siempre en el fondo de la conciencia del ser más inmoral: el desacuerdo entre su conducta y este dictado es la causa, en él, de la inquietud y del remordimiento.

Nadie puede dispensarse de la ley natural.

Se comprende inmediatamente que no existe dispensa posible de la ley natural, ni por parte de Dios, que no puede querer el mal y proscribir el bien, ni *a fortiori*, por parte de cualquier poder humano, ni aun el de la Iglesia de Dios, ya que el hombre no tiene poder sobre sí mismo, sino en servicio de Dios y porque al subsistir

la razón humana, en la que radica la libertad, es determinada por la naturaleza *antes* de ser libre para servir mejor a la naturaleza.

En una palabra, la ley natural es, en la razón práctica del hombre, una participación de la ley eterna de Dios, un reflejo de la razón divina; es en nosotros la luz fundamental de nuestra actividad racional: por lo tanto, es también la fuente de todas las demás luces que podamos darnos a nosotros mismos para iluminar nuestros pasos hacia el bien.

Mas, aunque interiormente presente a toda decisión racional, no es ella sola el guía completo de nuestra vida. Pues, a diferencia del mundo animal en el que todo está determinado, en el que los impulsos de la naturaleza imperan cada acción hasta sus circunstancias más concretas, el hombre es dueño de construir su vida él mismo, partiendo de una línea general dada por la naturaleza o más exactamente por el autor de su naturaleza. Hay principios que se le imponen, y ya sabemos cuáles son sus exigencias; él ha de extraer de ellos las múltiples y variables conclusiones que serán lo suficientemente determinadas y con posibilidad de libres opciones para ser reglas plenamente eficaces de su conducta: en este plano vamos a encontrar las leyes humanas.

VI. LAS LEYES HUMANAS

1. Necesidad y fundamento de las leyes humanas.

La ley natural, divina por su origen, humana por su sujeto, nos permite participar del modo intuitivo del conocimiento angélico, proporcionándonos los principios supremos de nuestra conducta, dictándonos nuestro fin natural y los medios esenciales para llegar hasta él. Aquí se detiene el conocimiento moral natural.

Nos queda por utilizar esas grandes luces, reducir sus principios universales a principios de conducta más próximos a las acciones particulares que han de regular. Y esto supone la intervención de la razón prolongando la intuición, es decir, de una laboriosa aplicación del dictado natural; es aquí donde va a intervenir el legislador humano ⁵.

Sin duda, cada uno de nosotros puede, por sí mismo, reflexionar sobre las obligaciones que le incumben por parte de la ley natural, y cada uno de nosotros puede, por sí mismo, deducir de ahí algunas consecuencias necesarias concernientes a su conducta. Pero somos seres sociales por naturaleza y, prácticamente, es en el ámbito social, por medio de leyes, en función del bien común de las sociedades perfectas de las que formamos parte, donde debe hacerse, en la medida de lo posible, esta utilización racional de la ley natural.

5. Tomamos aquí el término «ley» en el sentido filosófico definido más arriba y que no coincide absolutamente con la «ley» del derecho positivo.

La ley humana no regula más que los actos exteriores.

Decimos: en la medida de lo posible, porque el legislador humano no tiene poder y competencia directamente más que sobre los actos exteriores; por ellos entramos en relación unos con otros y se edifica la sociedad; es, por lo tanto, el dominio de la justicia natural, y sólo él, el que se presta a un complemento de regulación colectiva humana; sin duda otras muchas exigencias de la ley natural se encuentran incorporadas a nuestras leyes, pero solamente por el carácter de los actos visibles en que se expresan, es decir, en la estricta medida en que afectan a la justicia, virtud de la vida de relación. El legislador que quisiera ir más allá y dirigir directamente la vida interior de sus subordinados, no tendría otro remedio que emplear medios de violencia odiosos y, por lo tanto, ineficaces frente a la íntima libertad de las conciencias.

Necesidad de las leyes humanas.

Señaladas de este modo las fronteras de la ley humana, hemos de añadir que su intervención es necesaria y bienhechora.

Es una garantía contra las deficiencias demasiado frecuentes del propio juicio, que de este modo quedan compensadas por la aplicación en común de las experiencias y por el recurso a personalidades más avisadas; es una seguridad, por la forma misma tan general de las leyes, contra los errores que no dejarían de originarse de las pasiones, si se debiera fijar la regla a propósito de cada caso en particular; se asegura la posibilidad de prevenir, ya que la actividad futura es definida con anticipación en sus grandes líneas; se refuerza el prestigio de la regla y se la dota de medios de coacción eventuales que sólo la autoridad pública puede aplicar.

Ley humana y ley natural.

Entre la ley eterna y la ley natural no hay separación, ya que la segunda no es más que un reflejo, por otra parte parcial, de la primera; la distancia es mucho mayor entre la ley humana y la ley natural y, por tanto, la ley eterna. Sin embargo, no existe discontinuidad; al legislar, el legislador humano no construye *al margen* de las exigencias de la naturaleza y en absoluta independencia, sino que las respeta sin destruir aquello que ellas hubieran ya fijado. Aplica la ley natural, por lo demás, de dos maneras bien diferentes, aunque vayan casi siempre juntas.

Confirma la ley natural; y lo hace explicitando, según el bien común lo requiera, las últimas exigencias sociales, deduciendo todas las *conclusiones* que en ellas están incluidas, pero todavía no formuladas, en conciencias poco despiertas. De este modo decreta, por ejemplo, la forma monogámica del matrimonio; nos encontramos todavía en las fronteras de la ley natural, en esa zona que los antiguos llamaban «derecho de gentes», reconocido, mas no sin importantes excepciones, por el conjunto de las naciones humanas.

Pero, sobre todo, el legislador humano concreta la ley natural aportando a ella *determinaciones* que la naturaleza misma de las cosas no definía, pero que son necesarias para responder a las necesidades de la acción. Entonces es verdaderamente creador y no se conforma con reconocer lo que ya existe; inventa «vías y medios» que facilitarán el cumplimiento íntegro de los preceptos naturales; *pone* algo nuevo, que no había sido «dado», sino que él «construye»; por eso se hablará de las leyes «positivas».

Diversidad y semejanza respecto de un mismo objeto.

Esta situación de las leyes humanas explica suficientemente su infinita variedad, a propósito de un mismo objeto, según las épocas y los países; puesto que hay una gran parte de opción libre, podrá haber, por ejemplo, tipos muy diferentes de régimen legal de matrimonio según los países: la naturaleza humana señala algunas grandes directrices, pero ni la separación de los bienes, ni el sistema dotal, ni la comunidad de bienes gananciales forman parte de estas directrices.

Sin embargo, la ley humana no debe «añadir» nada fuera de la base que le ofrece la ley natural: la determina, pero no debe llegar a sustituirla; pues la razón, aunque libre, es la razón de una naturaleza determinada, y su libertad misma está al servicio de la naturaleza y sus fines. De este modo deberá poder encontrarse, en las legislaciones positivas más diversas a propósito de un mismo objeto, una inspiración común y, por lo tanto, una analogía o, si así puede hablarse, una igualdad proporcional.

Si esto no fuera así, la ley humana habría perdido su fundamento, su alma; pretendiendo regir la actividad humana independientemente de la ley natural de esta actividad, de la que la primera exigencia es la de ser la clave de la vida moral, estaría en contradicción con esta ley y, por consiguiente, también con la ley eterna; habría perdido toda justicia, no tendría de ley más que la apariencia. Lo mismo sucedería, por otra parte, si, sin oponerse a la ley natural, la ley humana se pusiera en contradicción con las otras participaciones de la ley eterna que se llaman las leyes positivas divinas.

De este modo la ley humana, siendo intérprete de la ley natural, queda insertada en el orden universal que define eternamente la sabiduría providente de Dios; al contrario de la ley natural, es verdaderamente distinta de la ley de Dios, pero no extraña a ella.

2. Cualidades necesarias y límites de la ley humana.

La conformidad con la ley natural es la condición más general de validez y la primera cualidad de la ley humana. Todavía es preciso que responda a la definición común de la ley y, principalmente, que asegure la prosecución del verdadero bien común. Esto se desprende naturalmente, pero conviene insistir sobre otra de sus cualidades: la ley humana debe ser *posible*.

La ley humana debe ser «posible».

Tiene como misión constituir la regla de la actividad que es medio para alcanzar el fin; está, pues, al servicio del fin. Pero el fin de un ser, el fin del sujeto de la ley, no es solamente un bien en el cual se piensa con complacencia, un ideal que se acaricia de lejos y que suscita a lo sumo alguna veleidad de realizarlo; es un objetivo que se pretende alcanzar efectivamente, puesto que se poseen los medios eficaces para dar cumplimiento a esta voluntad clara y firme. Si, por tanto, la ley señala medios que al cuerpo social le es prácticamente imposible aplicar, se aparta del fin que debería procurar, no responde a la tarea que le incumbe, es mala. Problema — como sabemos — que no se plantea para las leyes «interiores», ley natural y ley evangélica, ya que éstas expresan deberes a los cuales corresponden inclinaciones efectivas; mientras que puede existir un fallo considerable entre las exigencias objetivas del legislador humano y los recursos subjetivos del súbdito, ya que las prescripciones del primero no pueden nada directamente sobre la vida interior del segundo.

Estas posibilidades del cuerpo social, que la ley ha de tener en cuenta, son de naturaleza muy diversa: posibilidades personales en primer lugar: grado de moralidad, educación recibida, hábitos contraídos, edad, etc., pero también circunstancias sociales: densidad y reparto de la población, costumbres establecidas, historia..., y condiciones exteriores de clima, de riquezas naturales; en una palabra, todo aquello que pesa de alguna manera en el comportamiento humano, aunque la libertad no se encuentre suprimida, sino sólo condicionada.

Es decir, que la ley humana no debe ser pensada en abstracto. Y no se quiere decir con esto que haya que resignarse a hacer leyes imperfectas, aun cuando la sumisión inteligente a las posibilidades en cuestión lleve a rebajarla del ideal que se había soñado, pues la perfección se define por una regla de acción, en función del objetivo que hay que alcanzar: la ley perfecta es aquella que, siendo aplicable, hace cumplir efectivamente, para aquellos a quienes se dirige, los actos que ordena, que, por tanto, permite llegar al fin perseguido: decir que la ley debe ser posible es, pues, enunciar una condición esencial de la *perfección* misma de la ley.

Límites de la ley humana.

Tenemos, por otra parte, que la ley humana no puede pretender prohibir todo acto malo, ni mandar todo acto virtuoso, aun ateniéndose al dominio de los actos externos, aquellos por los cuales entramos en comunicación visible unos con otros y estamos bajo la autoridad de nuestros legisladores. Pues se trata siempre del bien común: teniendo en cuenta las posibilidades que ofrece de hecho la comunidad en su conjunto, será preciso, sin duda, tolerar ciertos abusos, no ser demasiado exigente en tal o cual materia, so pena de no conseguir otra cosa que contribuir indirectamente al fraude de la ley,

a la hipocresía social, si no es ya a la desobediencia abierta, resultados frecuentemente peores que la mediocridad ante la cual se cierran los ojos.

La ley humana obliga en conciencia.

La eficacia de la ley humana tiene, por consiguiente, sus límites; pero esto no impide que esta ley obligue a aquellos a quienes efectivamente ordena a su fin. No puede, sin duda, regular directamente sino la actividad social externa, el comportamiento exterior, y las intenciones solamente en aquello en que están necesariamente ligadas a los actos que se realizan visiblemente. No obstante, si es justa, si es verdaderamente ley, ordenada al bien común y establecida por la autoridad competente, deriva también, a su manera, de la ley eterna, está cargada con el potencial depositado en ella por la ley natural de la cual es prolongación y la sostiene, y responde a las exigencias de la naturaleza social, que se impone a nuestra conciencia como un deber de origen divino⁶.

No existe, pues, escisión entre el orden exterior social y la vida interior, entre el dominio de las cortes, de los jueces y de la policía y el del tribunal de la conciencia, ya que el orden exterior satisface una necesidad imperiosa de nuestra naturaleza de hombre al servicio mismo de la vida interior.

El caso de las leyes injustas.

Esto no puede ser de otro modo a no ser que la ley sea injusta, que no satisfaga alguno de los términos de la definición que hemos analizado. Si contraviene al bien común, si es dictada por una pseudo autoridad o, sin razón, falta gravemente a las reglas superiores de la justicia al distribuir las cargas y las ventajas sociales, por sí misma, carece de aquello que es necesario para obligar, puesto que no es verdaderamente una ley.

Todavía conviene distinguir dos hipótesis, pues la injusticia de la ley puede venir en definitiva o bien de que exige del sujeto alguna actitud que no debería exigirle, pero que, en sí, no es mala, o bien de que pretende imponerle un comportamiento que no solamente excede su poder, sino que, además, es en sí ya malo por naturaleza. En el segundo caso, la ley injusta contraviene directamente la ley de Dios, una prohibición o un mandato divino (revelado o natural); no existe duda posible: la desobediencia se impone, es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. En el primer caso, el legislador es culpable, de esto no hay duda; su ley es injusta, por lo tanto, inválida, esto también es cierto, pues no existe derecho contra

6. Mencionamos tan sólo, aquí, la teoría de las «leyes meramente penales», según la cual algunas leyes humanas no obligarían directamente en conciencia a cumplir lo que aparentemente prescriben, sino sólo a sufrir, si llega el caso, el castigo que prevén para los recalcitrantes. Generalización de una norma propia de las constituciones de algunas órdenes religiosas; esta teoría, que se aplica fácilmente en el caso de los consejos evangélicos, invadió ampliamente la teología moral del siglo XIX; entonces se hacen aplicaciones ciertamente abusivas, y estos mismos abusos parecen haber provocado la viva reacción que se produce hoy de forma tan acertada.

la libertad que Dios ha dado a cada hombre cuando el bien común no exige la sumisión a los responsables de ese bien común. Pero precisamente, aunque la ley sea en sí misma inválida, puede suceder y sucederá con frecuencia que, por otra parte, el bien común pide y aun exige que se le sacrifique algo de su derecho para evitar el escándalo de aquellos que no comprenderían la aparente desobediencia o para no turbar gravemente el orden social: cuestión de caridad y de justicia social; si uno se inspira en esto para obedecer, no por ello disminuye la falta del legislador, pero no se colabora a su desprecio de la ley divina, pues esta ley se considera, en el caso concreto, como una permisión que obliga al legislador al respeto de la libertad de sus súbditos, pero que precisamente deja a éstos el cuidado de hacer de ella el uso razonable que quieran. No puede cederse nada de los derechos de Dios, aunque sea en bien de la paz social, pero frecuentemente tiene uno el deber de ceder mucho de los suyos propios.

La ley humana supone todavía una aplicación personal.

Dejando aparte el caso de la injusticia originaria de la ley humana, conviene no olvidar que está condenada a no ser más que una fórmula general de acción: ésta es su grandeza, pero es también su debilidad, pues, a diferencia del legislador divino, el legislador humano es incapaz de abarcar a la vez el conjunto de casos a los que una misma ley debe afectar y las circunstancias particulares de cada uno de estos casos.

Es decir, que la ley humana se queda, en cierto modo, a medio camino entre los imperativos verdaderamente universales de la ley natural y las determinaciones últimas de las decisiones particulares. Ahora bien, es preciso llegar hasta aquí para obrar, pues no se obra en general, sino en particular; no se pone nunca una acción tipo, sino una acción concreta que no realiza nunca más que de una manera más o menos aproximada el caso teórico considerado por el legislador. Queda, por tanto, todavía, aun dentro de la ley, un margen de indeterminación que supone, por parte del sujeto de la ley, una reflexión personal, un esfuerzo de inteligencia para comprender la ley, juzgar de su situación particular, relacionar estas dos cosas, encaminar, en una palabra, las condiciones de aplicación de la ley y, finalmente, tomarla racionalmente, como ser racional que es, y, por tanto, en cierto sentido, libre hasta en la docilidad y obediencia a la autoridad. La ley, como sabemos, es educadora.

El espíritu y la letra de la ley.

Pero precisamente este examen necesario terminará a veces con la comprobación de que aplicar la ley, aunque sea justa, es, en tal caso determinado, comprometer el bien común que la ley tiene como fin. La hipótesis no es quimérica, ya que el legislador da leyes según lo que sucede ordinariamente y no puede — falto de una razón suficientemente amplia y penetrante, falto también de medios de expresión suficientemente adecuados —, prever todos

los casos excepcionales que pueden surgir. En semejante circunstancia, es el legislador el que ha de interpretar por sí mismo su ley, determinando la aplicación a estas circunstancias nuevas; pero si es imposible preguntarle a él y el caso es grave, urgente y claro, la intención de la ley, es decir la salvación del bien común, estará por encima de la letra insuficiente o inservible; no habrá en esto rebelión, sino obediencia inteligente.

3. La evolución legislativa.

La materia de la ley evoluciona.

A diferencia de la ley natural, la ley humana no es ni puede ser inmutable. La primera es la impresión en la naturaleza humana de la ley de Dios que no cambia; regula la actividad humana desde muy alto, teniendo en cuenta, por una parte, lo que es nuestra naturaleza inmutable y, por otra, el fin no menos inmutable de esta naturaleza. Por el contrario, la ley humana, dentro de estas grandes y permanentes directrices, determina lo que deben ser los actos humanos para conducir finalmente a la bienaventuranza, habida cuenta de las determinaciones particulares de la naturaleza común y de las exigencias, al servicio de la bienaventuranza, de este fin más inmediato que es el bien común de tal o cual sociedad particular.

Por lo tanto, es normal y hasta necesario que siga las transformaciones de su materia, es decir, los cambios que sobrevienen en la sociedad para la cual ha sido dada: modificaciones del temperamento nacional, de la moralidad media, de la situación económica, del régimen político (él mismo, por otra parte, obra de la ley humana), etc.

La razón del legislador tiene también sus evoluciones.

Además, no es soamente la sociedad la que evoluciona, lo es también la razón del legislador, no, ciertamente, en sus dictados fundamentales que son los artículos de la ley natural, sino en los medios de que dispone para hacer la aplicación positiva de esta ley natural a una sociedad determinada. La experiencia, en efecto, de los ensayos anteriores, de los fracasos y de los éxitos, pueden dar a los espíritus dóciles a las lecciones del pasado una agudeza de discernimiento, una seguridad de juicio, una rectitud de decisión que hubieran sido mucho más difíciles antes. En principio, por tanto, esta consideración favorece una evolución progresiva de la ley humana; pero sabido es también que no siempre la experiencia ha sido escuchada y que las regresiones más graves también son siempre posibles.

Es necesario que las leyes evolucionen.

Sea lo que fuere, lo cierto es que una ley positiva humana no vale nunca más que para un medio determinado y una duración más o menos larga, pero siempre limitada de hecho. Y su cambio

mismo no tiene otra finalidad que la de traducir mejor las exigencias inmutables de la ley natural. Se puede, por tanto, seguir un progreso legislativo, adaptando las leyes a las nuevas condiciones, o mejorando la ley para las condiciones que no han cambiado, pero han sido mejor comprendidas.

Pero se respeta más la ley a la cual se está habituado.

Sin embargo conviene no olvidar que, prácticamente, la medianía de la humanidad, es decir, su gran masa, respeta la ley en la proporción de su duración mucho más que por su valor racional. La mayor parte de los hombres piensa, al menos confusamente, que aquello que existe desde siempre, que ha existido desde tiempo inmemorial, no puede gozar de una longevidad semejante sino en virtud de una cualidad intrínseca excepcional; lo que se ha hecho siempre se estima fácilmente que es lo que *debe* hacerse. Este sentimiento corresponde a una necesidad muy profunda de estabilidad que subsiste aun en los más innovadores. Convendría no descuidar ponerla al servicio de la ley humana en la medida de lo posible, y dejar a la sociedad que se acostumbra por largo tiempo a las leyes que se le dictan.

Por consiguiente, si se abusa de las modificaciones legislativas, se corre el peligro de llegar rápidamente a la depreciación de la ley. Pronto se pensará que la ley precedente no era tan buena como se creía, puesto que ha sido necesario cambiarla, y de la nueva, precisamente porque es nueva, difícilmente se creará que merece más respeto; y no se tardará, siguiendo la fórmula conocida en esperar ante toda orden la contraorden.

Ley y costumbre.

Existe, pues, una oposición, demasiado real, entre el progreso legislativo necesario y la no menos necesaria habituación a las leyes. Esta oposición puede ser ampliamente reducida por efecto de la costumbre que hace evolucionar insensiblemente la ley antigua y preparar los espíritus para las disposiciones nuevas solamente en su promulgación oficial. La ley precedente, en principio perfectamente adaptada a las necesidades, había encontrado casos individuales, más o menos numerosos, que presentaban circunstancias tales que había sido preciso recurrir a una interpretación del espíritu en detrimento de la letra; multiplicados estos casos, las medidas excepcionales se incorporan en cierto modo a la ley, y llega el día en que se puede sin inconveniente fijarlas en una ley nueva a la cual la masa ya está acostumbrada, puesto que es ella misma la que la ha preparado con su comportamiento. La autoridad, por otra parte, representa también su papel en esta evolución, puesto que es ella la que ha de dar las disposiciones razonables — signos precursores quizá de la legislación futura y antecedentes creadores de costumbre —, o al menos tolerar las derogaciones o desviaciones que circunstancias nuevas hacen insensiblemente.

4. Ley civil y ley eclesiástica.

Sin entrar a detallar los diferentes tipos de leyes humanas, cosa que pertenece al derecho más que a la moral, conviene notar la división de estas leyes en ley eclesiástica y ley civil. La ley de la Iglesia constituye un derecho positivo humano; es una verdadera ley, pues la Iglesia, en su orden, es una sociedad perfecta como lo es el Estado en el suyo; es una ley humana afectada, por consiguiente, de un coeficiente irreductible de relatividad, puesto que se trata de una gran parte de determinaciones positivas hechas por un legislador humano, como en el caso de la ley civil.

La ley eclesiástica está al servicio del bien común espiritual, al cual ordena la actividad exterior de los cristianos, mientras que la ley civil tiene por función promover el bien común temporal. De este modo, aunque sus medios sean análogos y ambas sean leyes humanas; sin embargo, una y otra se inspiran en principios diferentes: la ley civil es una determinación de la ley natural en materia social, la ley eclesiástica no olvida ciertamente las exigencias de la ley natural que son universales, pero prolonga, además y sobre todo, otra ley, la ley de gracia que le da su fisonomía totalmente peculiar y su lugar eminente entre las leyes humanas.

5. Insuficiencia de las leyes natural y humanas.

No todo está dicho con las leyes positivas humanas.

Sin embargo, estas leyes, al prolongar la ley natural, comunicación a la criatura racional y, por consiguiente, de modo racional, de aquello que le concierne en la ley eterna de Dios, ¿no completan ya un aparato legislativo complejo y armonioso, que nos proporciona todas las directrices que necesitamos para obrar bien?

Responder a esta cuestión es lanzarse al campo de las hipótesis y de las conveniencias, que no tendrían más que un valor problemático, de no estar finalmente comprobadas y sugeridas por los hechos mismos.

Con esta reserva, hemos de tener en cuenta primeramente las incertidumbres de la razón humana, sobre todo en el dominio práctico que es el de la ley; por otra parte, la ley humana, como sabemos, no regula sino los actos exteriores y aun éstos teniendo en cuenta las posibilidades limitadas de la mayoría de los sujetos. ¿Si el legislador supremo pudiera intervenir para socorrer la debilidad inevitable del hombre!

Por otra parte, no hemos considerado hasta aquí más que las condiciones de la actividad humana haciendo abstracción de los hechos históricos. Pero toda la historia de la humanidad está dominada por dos hechos que, sin destruir el orden de las naturalezas, han modificado profundamente su equilibrio y alterado de este modo de economía de la salvación. Estos dos hechos son la vocación a la bienaventuranza *sobrenatural* y el pecado del hombre.

El pecado original tuvo como consecuencia una debilitación de las fuerzas morales, aun fuera del dominio de la gracia, que se traduce, por lo que respecta a la ley, en un obscurecimiento progresivo de la ley natural; ya lo hemos comprobado, sin referirlo todavía a esta causa, al hablar de los preceptos secundarios. Y hemos de añadir, además, aun conociendo plenamente las exigencias totales de la ley natural, la disposición al pecado actual especialmente cargada de consecuencias en el legislador. Aquí también encontramos en el hombre una miseria que espera, sin poder exigirla por otra parte, una intervención compasiva del legislador divino para que promulge de nuevo la ley que está en nosotros, pero que nosotros sólo muy imperfectamente sabemos discernir.

Más radical todavía es la transformación aportada a las condiciones de la vida moral por este otro hecho, históricamente anterior, que es la vocación sobrenatural a un fin más alto que la bienaventuranza natural, vocación propiamente sobrenatural, absolutamente por encima de las exigencias de la naturaleza, aunque en perfecta armonía con ella. Sólo una legislación nueva puede ser proporcionada a esta bienaventuranza sobrenatural que Dios nos propone efectivamente; legislación que no puede tener otro autor que Dios, en una comunicación nueva a la criatura racional de una parte de la ley eterna que la afecta, pero no podía encontrar su expresión en la ley natural.

Respondiendo a esta miseria, realizando esta vocación, Dios, de hecho, nos ha dado la ley positiva divina.

VII. LA LEY DIVINA POSITIVA

Volvamos a las enseñanzas de la Escritura. Allí habíamos aprendido que la ley de Dios es doble, ley antigua y ley nueva, y sabemos que ninguna expresión parecía demasiado fuerte a San Pablo para señalar su oposición; mas él mismo no duda en tributar a la ley — la ley antigua — un ferviente homenaje. Pues si existen dos leyes, no hay más que un solo Dios y, de hecho, una única bienaventuranza que se nos haya propuesto, la bienaventuranza sobrenatural. De este modo la oposición aparente y, en la medida en que vamos a precisar, muy real entre las dos leyes, se resuelve finalmente en la armonía de los dos momentos sucesivos de un desenvolvimiento providencial. La ley antigua es la preparación, la figuración, el anuncio; la ley nueva es el perfeccionamiento, la presencia y el cumplimiento de una misma realidad esperada y, al fin, poseída. La ley nueva es la perfección, y, por consiguiente, la ley antigua es el estado todavía imperfecto, pero la imperfección misma es un bien para el que no se conforma con ella, ya que le indica el camino de lo perfecto.

1. La ley antigua.

La ley antigua era imperfecta...

La ley antigua era, pues, imperfecta. Ya orientaba a sus fieles hacia la única bienaventuranza, aquella en la que Dios es el objeto en su misterio íntimo, pero esto no podía ser todavía sino una orientación lejana: de suyo y directamente, conducía al éxito temporal de las empresas del pueblo de Israel, al bien común sobre la tierra de esta comunidad teocrática, aunque este bien no tenía sentido sino con respecto a un bien más alto.

...de tipo humano...

También la ley antigua, aunque divina, era de tipo humano; Dios dirigía a su pueblo un poco como podría hacerlo tal o cual gran legislador contemporáneo. La actividad de la que la ley es regla es la actividad exterior, el conjunto de los actos de la vida social del pueblo; los medios que puede poner en práctica para obtener que sea aplicada son, sobre todo, medios accesorios de amenaza y de coacción o de promesa.

...imposible de cumplir plenamente...

Perfecta en su género, perfecta como ley de una comunidad política, perfecta si se hace abstracción de su intención oculta, no es menos cierto que deja entrever un objetivo inaccesible para ella; y, por lo demás, la debilidad humana es demasiado grande para que obtenga, aun en el plano político, el éxito pleno de su aspiración. En este sentido es en el que San Pablo pudo llamarla ocasión de caída, causa de muerte, ley imposible de cumplir.

...pero, no obstante, don de la bondad de Dios.

De todos modos era bienhechora, puesto que preparaba una ley mejor que no habría de ser otra cosa que su pleno desarrollo. Exigía mucho y daba poco, pero por su misma exigencia suscitaba los deseos que la ley nueva vendría a colmar. Separada de su prolongación, hubiera sido mala: la letra (entiéndase: sin el espíritu) mata, pero el espíritu de la antigua ley es el sentimiento mismo de su imperfección y la esperanza de su superación. Al crear esta esperanza y disponer los espíritus y los corazones para esta superación, fué la maravillosa, la divina educadora del pueblo elegido y, por ello, de la humanidad. Es un don de la bondad de Dios, aunque esta bondad divina no haya derramado todavía en ella todos sus tesoros.

No hay por qué extrañarse, ni escandalizarse de esta imperfección de la ley divina. Dios, al crear al hombre, creó un ser perfectible, un ser que no ha llegado a su pleno desarrollo desde el día de su nacimiento, sino que alcanza su edad adulta por un lento y paciente progreso obstaculizado por crisis de crecimiento. Y esto que es cierto de la naturaleza individual de cada uno de nosotros lo es también de toda la humanidad, sometida también, considerada

en su totalidad, a las leyes del tiempo y del desarrollo. Dios gobierna a cada criatura, Dios le señala sus leyes en conformidad con la naturaleza que le ha dado. La ley antigua, en su imperfección misma, es un efecto de la condescendencia de Dios que, en su intervención legislatora, se acomoda, incluso antes de la encarnación, a la humildad de nuestra condición.

Contenido de la ley antigua: el Decálogo.

El Decálogo, aunque elemento fundamental de una ley divina de tipo humano, no prescribe únicamente actos exteriores, sino también directamente actitudes interiores del espíritu y del corazón; no encierra únicamente la moral social natural, sino toda la moral natural (en sus preceptos secundarios, ya que los preceptos primarios, indelebles, no tienen necesidad de ser recordados). De este modo no puede reservar sanciones más que para una parte de sus artículos, aquellos que regulan las relaciones de justicia.

Los preceptos culturales y sociales.

La ley antigua comprendía también una hoja de preceptos que podemos agrupar en dos grandes clases: los preceptos de orden cultural y los preceptos de orden social. Unos y otros no constituyen una legislación extraña al Decálogo, del mismo modo que las leyes positivas humanas con respecto a la ley natural: éstas son esencialmente las determinaciones de los diez mandamientos, respecto de Dios para los primeros, respecto del prójimo para los segundos. Unos y otros, por otra parte, al pertenecer a una ley que tiende secretamente hacia un más allá, tienen un alcance que excede infinitamente el culto inmediato que establece y el pueblo que organiza. O, más exactamente, culto y vida política, regidos por estos preceptos, reciben una misión mucho más amplia que su utilidad inmediata: «Estas cosas les sucedieron a ellos en figura» (I Cor 10, 11). Todo en la vida de la antigua alianza es figura y preparación de Cristo que ha de venir; esto, que es verdad de su estructura y de su vida sociales, lo es todavía más de su culto. Por eso todo este orden antiguo — a diferencia del Decálogo — debe desaparecer cuando Cristo aparezca, puesto que lo imperfecto se acaba en lo perfecto.

2. La ley nueva.

Ley nueva, ley interior.

He aquí ahora la ley nueva. El régimen imperfecto en el que Dios mandaba lo imposible, puesto que dirigía por su ley hacia una vida sobrenatural, ha terminado. No es que las exigencias finales sean otras, no hay en el fondo más que una ley de Dios, pero es ahora cuando directamente, como fin que explica inmediatamente todos los pasos, nos es propuesta la bienaventuranza sobrenatural, esta bienaventuranza que consiste en la participación del misterio de la vida

trinitaria. Y esta renovación de la ley es posible porque se hace oír, no ya principalmente del exterior, como la promulgación sináitica, sino en el interior de los corazones, en el fondo de la conciencia cristiana, como la expresión íntima de la inclinación efectiva que se nos da y nos asegura la posibilidad de cumplir lo que se nos manda, aunque no sin la gracia de Dios, puesto que esta inclinación efectiva es de por sí un don gratuito.

En todo hombre existe una naturaleza que es a la vez principio, en el apetito, de una inclinación innata al bien de esta naturaleza (a su fin natural), y principio, en la razón práctica, del dictado imperativo de una ley natural; ésta, que no es otra cosa que la expresión de las exigencias y de las inclinaciones efectivas de la naturaleza, va siempre acompañada del poder de cumplirlas. Y, de la misma manera, en todo fiel de la ley nueva existe una naturaleza nueva (sobrenaturaleza o gracia), que es a la vez principio, en el apetito, de las inclinaciones efectivas de la caridad y de las demás virtudes morales infusas al bien de esta sobrenaturaleza (al fin sobrenatural), y principio en la razón práctica del dictado imperativo de una ley innata de la sobrenaturaleza o gracia. Esta ley, que no es otra cosa que la expresión de las exigencias y de las inclinaciones efectivas de la sobrenaturaleza, va siempre acompañada del poder de cumplirlas. En la ley nueva como en la ley natural, lo que ha de hacerse es exactamente aquello a lo cual uno está inclinado de hecho, sea en virtud de la naturaleza, sea en virtud de la gracia. La ley antigua estaba grabada sobre las tablas de piedra; mas la ley nueva, del mismo modo que la ley natural, está grabada en los corazones, aunque se la llame también positiva, a diferencia de la ley natural, porque es dada libremente por Dios, por encima de toda exigencia de la naturaleza.

De este modo la ley de Dios, bajo su forma nueva, es plenamente eficaz, justificante, con esa justicia que consiste, por la gracia de Dios, en la unión de fe y de amor a Dios Trino.

Cristo, legislador de la ley nueva.

El legislador de esta ley es el Verbo encarnado, es Cristo. En el Verbo el Padre decreta la ley eterna del universo; es a Él a quien esta ley se apropia. Es Él, encarnado, el que ha sido constituido cabeza de la humanidad; Él es para nosotros la manifestación del Padre, y la tercera Persona es su Espíritu, el Espíritu de Jesús. A su pueblo, el Israel nuevo, que no conoce fronteras en el espacio ni límites en el tiempo, le da su ley, la participación definitiva en nosotros de todo aquello que en la ley eterna concierne a nuestra salvación, en orden al bien común de la humanidad redimida, y este bien común de la ley nueva, de la ley eterna, de la ley de la nueva y eterna alianza, es Dios conocido y amado como Él se conoce y se ama, y es la participación en la vida de Cristo, Dios con nosotros, cabeza del Cuerpo místico, fuente de vida para todos aquellos de los que Él es el legislador íntimo.

Ley nueva, gracia y fe.

¿Cómo se realiza esta unión salvadora con Cristo? ¿Cómo se opera, por consiguiente, la promulgación en nosotros de la ley nueva? Por la infusión de la gracia; pero la gracia misma comienza por la fe. De este modo la ley nueva se halla sometida a las condiciones mismas de la fe. Como el contenido de la fe, esta ley se nos ofrece con la certeza recibida de la infabilidad misma de Dios, pero al mismo tiempo en una oscuridad que sólo será disipada en el más allá, a pesar de todas las formulaciones y explicaciones evangélicas. En la ley nueva, el cristiano está seguro de su meta y de su camino, pues Cristo es el camino y la vida, pero es movido interiormente por un espíritu que no se sabe de dónde viene ni adónde va, teniendo la certeza de que viene de Dios y que va a Dios.

La repulsa posible de la ley nueva.

Objeto de la fe, el misterio de Dios, bien común de la ley nueva, es alcanzado demasiado oscuramente para imponerse a nuestra opción, para captar necesariamente nuestro amor, y podemos negarnos a este dictado en nosotros. Pero, como por nuestra insubordinación perdemos la gracia de la que la ley nueva es el dictado interior, ésta no se deja oír entonces más que del exterior: se nos impone, pero ya no es para nosotros una ley de amor, una ley de vida, se nos convierte, por el pecado de nuestra repulsa, en una ley de muerte que continúa prescribiéndonos lo que ya no somos capaces de cumplir, hasta que la misericordia de Dios nos devuelva la vida y ponga de nuevo, por tanto, su ley en nuestro corazón.

Ley nueva interior y preceptos exteriores.

Del mismo modo que la fe, el conocimiento interior de la ley nueva, en su espíritu que es el Espíritu, excede toda fórmula, toda expresión conceptual, pero, como la fe, supone, no obstante, un mínimo de explicaciones, elementos secundarios de esta ley, pero disposiciones necesarias para beneficiarse de ella e informaciones necesarias para usar de ella mejor; esto es lo que Cristo nos ha enseñado en el sermón de la montaña. Los Apóstoles prolongaron esta instrucción y la Iglesia, después, no cesa de hacerlo, recordando las lecciones del legislador divino y tomando, en servicio de esta ley nueva, las medidas que le parecen indispensables para ayudarnos a cumplir con verdad los mandamientos, esencialmente interiores, del Señor. Volvemos a encontrar aquí estas leyes humanas eclesíásticas cuya forma exterior lleva a compararlas con las leyes civiles, pero cuyo espíritu, cuya intención está directamente calcada en la ley evangélica.

Promulgación de la ley nueva.

En cuanto a la promulgación de la ley nueva, no ha de buscarse tanto en los discursos de Cristo Jesús como en sus obras. Puesto que la ley nueva es el dictado moral en nuestra conciencia, que viene

directamente de la vida de Cristo en nosotros; dándonos su vida, dándonos a nosotros, y, por tanto, en su muerte y su resurrección, y para cada uno de nosotros, en nuestra asociación a su muerte y su resurrección, es decir, fundamentalmente en el bautismo, sacramento de fe, es como Cristo promulga su ley en nosotros; y finalmente, en la Eucaristía, sacramento del amor, en el que nosotros anunciamos su muerte (1 Cor 11, 26) para allí recibir la vida (Ioh 6, 51), es donde la ley de amor deja oír en nosotros su dictado cada vez más imperioso.

Ley de amor y de libertad.

Ley de amor, puesto que su modelo es la exigencia del amor de Cristo a su Padre, puesto que su origen en nosotros es la muerte salvadora de Cristo por amor a nosotros, y puesto que ella es en nosotros mismos la expresión de las exigencias del amor que el Espíritu de amor, el Espíritu de Jesús, ha puesto en nuestros corazones; ley de libertad, puesto que facilita el cumplimiento de los actos que manda, por el impulso interior de la gracia, es decir, sin ninguna violencia; ley que encuentra su expresión suprema en los consejos que el legislador, convertido en amigo, deja oír por los deseos mismos que suscita de una perfección má alta, donde no solamente la libertad interior permanece intacta, sino donde, más que en cualquier otra parte, ella es la condición misma del éxito de la ley.

*

En la ley nueva es superada la oposición o, al menos, la distinción que al principio se nos había impuesto, de la luz y del auxilio, de las instrucciones recibidas de Dios para conocer el camino hacia la bienaventuranza y de las fuerzas necesarias para cumplir estas instrucciones. Es una ley que al mismo tiempo es una fuerza, puesto que es la ley de amor, la ley de gracia, una ley, por consiguiente, que, bajo la luz trascendente de la ley eterna, es el punto de convergencia de todas las demás, una ley también cuyo estudio debe ser seguido del de la gracia que ella expresa y de toda la vida moral cristiana de la que es regla.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Algunos principios fáciles de retener. La ley es obra de la razón (por este título obliga en conciencia) y está ordenada a la felicidad del hombre. Toda «ley» que va contra la razón no merece el nombre de ley.

Puesto que la ley es obra de la razón, no es pura exterioridad, garantiza nuestra libertad, fundamentalmente, más que contrariarla. La ley impone el orden en la ciudad o en la sociedad o en nosotros, del mismo modo que la razón del hombre establece el orden en sus actos y en sus pasiones.

Orientaciones de trabajo.

Educación y ley. Explíquese el adagio: la ley es útil para los buenos, molesta para los malos. Papel de la ley en la educación de los ciudadanos. Papel de las normas en la educación de los jóvenes. Abuso del legalismo.

Educación sin leyes (justificación y límites de las «ciudades de los muchachos»). La violencia legal en la educación.

Fin de la ley. La felicidad; el bien común (¿temporal, cultural, espiritual?); la educación de los ciudadanos. Relaciones entre estas cosas.

La vida de las leyes, la costumbre. ¿Quién es creador del derecho? ¿El derecho mismo? ¿La costumbre? ¿Es la costumbre una interpretación justa de la ley? La costumbre sola, ¿puede tener fuerza de ley para la conciencia? Cuando la costumbre reemplaza poco a poco una ley, ¿esta ley cesa por lo mismo de obligar en conciencia? ¿Cómo? ¿Puede haber razón para introducir una costumbre contra la ley? ¿Puede una ley no solamente ser abrogada por la costumbre, o reemplazada por otra, sino también evolucionar ella misma, dentro de coyunturas imprevistas? ¿Puede una ley engendrar otra ley? Puede ascenderse de una ley a otra ley, o descender de una ley a otra, inducir y deducir? Compárense (y opónganse) evolución de las leyes y evolución de los dogmas.

Ley y política. ¿Es la ley el único medio de asegurar el orden político? ¿Recibe la ley su fuerza del régimen? El régimen, ¿recibe su legitimidad de las leyes? Si no, ¿quién puede juzgar de la legitimidad de un régimen político? ¿Son suficientes leyes buenas para hacer buena una sociedad? ¿Malas leyes crean necesariamente una sociedad mediocre? Alcance moral de las leyes en la sociedad.

¿Debe juzgarse siempre según las leyes? ¿Quién puede juzgar de la justicia de las leyes mismas? ¿Quién puede juzgar de la justicia de un régimen político o de un gobierno? ¿Debe admitirse que el régimen es la norma suprema a la cual es preciso conformarse siempre prácticamente?

¿Es útil para la buena marcha de un régimen político la educación política de los ciudadanos? ¿Debe hacerse necesariamente conforme al régimen existente? ¿Dónde debe ser dada? ¿Por qué maestros? La educación según el régimen, ¿no corre el peligro de ahogar la libertad? ¿Cuáles son los remedios posibles?

Ley y revolución. ¿Conviene cambiar las leyes, cambiar los regímenes? ¿En qué circunstancias? ¿Hay alguna virtud, o algún pecado en mantener las leyes establecidas, y alguna virtud o pecado en cambiarlas? Elementos del riesgo moral asumido por el revolucionario. El cristiano que confía en el Espíritu y en las personas más que en las instituciones, ¿deberá en algún caso negarse a las leyes y a las instituciones? Analícense dos casos típicos: San Pablo y la institución de la esclavitud, San Pablo y la institución de la Sinagoga.

Ley antigua y ley nueva.

La ley en el Antiguo Testamento. Orígenes, evolución. Fin de las leyes. Simbolismo de las leyes. Papel (político, educador, religioso) de la ley. La ley y la sabiduría de Dios en el Antiguo Testamento. La ley antigua en el Nuevo Testamento (especialmente los Sinópticos y San Pablo). La moral del Antiguo Testamento según la ley; la religión, las relaciones sociales, familiares, conyugales, la justicia, según la ley. Comentario de los mandamientos del Decálogo.

La ley nueva. Anuncio, prefiguraciones, orígenes, promulgación. ¿En qué consiste? Su autor, su objetivo, su función. Su perfección. Su contenido. ¿A qué obliga? Preceptos y «consejos». Papel de los consejos, alcance, fuerza obligatoria para el conjunto de los cristianos. Ley nueva y «libros» inspirados. Comparación de la ley antigua con la ley nueva. Ley y gracia. Ley y Espíritu Santo. La ley nueva y las leyes. ¿Son todavía posibles, útiles y necesarias, leyes en la Iglesia? Papel, cometido y alcance de las leyes de la Iglesia.

Orígenes, evolución. Fuerza obligatoria. ¿Quién puede promulgar las leyes de la Iglesia, quién puede cambiarlas?

Leyes de la Iglesia y reglas religiosas. Legitimidad de las reglas religiosas. Orígenes, autores. ¿Cómo juzgar del valor de una regla religiosa? Diversa fuerza obligatoria de las reglas religiosas. Pecado contra la regla. ¿La regla multiplica el pecado, lo agrava? Beneficios de la regla (estúdiense, por ejemplo, la regla de San Benito). Véase el capítulo XIX.

Reglamentos particulares o «internos». Si la regla encuentra su justificación en su carácter social, ¿qué fundamentos hemos de asignar a los reglamentos particulares? ¿Un hombre puede dar a otro su «cuenta de conciencia» y éste exigírsela al primero? Valor de los reglamentos particulares y cuentas de conciencia en el régimen cristiano.

Ley y virtud. Lugar de la ley en teología. Cometido exacto de la ley en la moral cristiana. ¿Puede el cristiano vivir todavía bajo un régimen de sinagoga, aplicando las leyes de la Iglesia? ¿El piadoso israelita podría vivir bajo un régimen de Iglesia conformando su vida a los preceptos de la Thorá?

Amplíense estas reflexiones y perspectivas con las que siguen a los capítulos XI (Prudencia) y XII (Justicia).

BIBLIOGRAFÍA

Sobre las leyes en la Escritura, además de los pasajes del texto mismo, de los que se hace referencia en la primera parte, podrá verse:

DE VAUX, O. P., *La religion de l'ancien Testament*, en ROBERT y TRICOT, *Initiation biblique*, Desclée y Cía., París 1938, pp. 667-691.

ROBERT, P. S. S., *Le sens du mot Loi dans le Psaume 119*, en «Revue Biblique», 1937, pp. 182-206.

LEMONNYER, O. P., *Théologie du nouveau Testament*, Bloud et Gay, París 1928.

PRAT, S. I., *La teología de San Pablo*, traducción de Salvador Pascal, Edit. Jus, México 1947.

Sobre el conjunto del tratado y sobre la ley en general:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, edic. bilingüe de la Edit. Católica, BAC, t. IV, Tratado de la ley, con introducciones y notas del P. CARLOS SORIA, Madrid 1955.

— *La Ley*, versión castellana y notas explicativas de C. FERNÁNDEZ ALVAR, Edit. Labor, Barcelona 1936.

SERTILLANGES, O. P., *La Philosophie des Lois*, Alsatia, París 1946. (Magistral síntesis de todo el tratado.)

— *La philosophie morale de saint Thomas*, Aubier, París (cap. v: *La loi morale*, sobre la ley en general y la ley natural).

JANVIER, O. P., *La loi* (Cuaresma de Notre-Dame, 1909) Lethielleux, París.

A. MOLIEN, artículo *Lois* en *Diction. de Théol. cath.*, t. IX¹, col. 871-910.

EUSTAQUIO GALÁN GUTIÉRREZ, *Jus naturae*. Meseta, Valladolid 1954. (Excelente exposición de la ley en Santo Tomás en los caps. V-VIII.)

JUAN CARRERAS y ARAÑO, *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino*. Edit. Reus, Madrid 1919.

Sobre la ley humana en particular:

G. RENARD, *La valeur de la loi*. Sirey, París 1928.

Sobre la ley nueva, especialmente como ley de libertad:

J. TONNEAU, O. P., *L'Eglise parle*, en «La Vie intellectuelle», 1937, t. II, pp. 165-186, 325-347.

La historia medieval del tratado de las leyes ha sido estudiada por Dom LOTTIN, O. S. B., en una serie de artículos muy interesantes:

La définition classique de la loi, en «Revue néo-scholastique de philosophie», 1925, pp. 129-145, 244-273.

Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs, en «Ephemerides theologicae lovanienses», 1924, pp. 369-388; 1925, pp. 32-53, 345-366.

Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle, *ibid.*, 1937, pp. 287-301.
 LUIS RECASENS SICHES, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. Madrid 1927.

Todos los tratados de Teología Moral dedican un capítulo, demasiado reducido con frecuencia, a las leyes; cf. por ejemplo:

MERKELBACH, O. P., *Summa theologiae moralis*. Desclée De Brouwer, París 1931, t. I, pp. 204-344.

VITTRANT, S. I., *Théologie morale*. Beauchesne, París 1492, pp. 27-48.

VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis* (Comm. in Cod. Iur. Can., t. II), Dessain, Malinas 1932. (Abundantes nociones sobre la ley en general.)

Podrá consultarse cualquier tratado de éstos para toda información de orden meramente práctico, que por sistema hemos descartado aquí.

Sobre el problema particular de las leyes meramente penales, que ha dado lugar a una literatura bastante abundante, véase:

G. RENARD, *La théorie des «leges mere poenales»*, Sirey, París 1929.

Existen, finalmente, en la literatura, numerosas obras sobre las leyes en los diferentes sentidos de la palabra; citemos únicamente, a título de ejemplos: La *Antígona*, de Sófocles, la más célebre representación escénica de la oposición entre las leyes inicuas de la ciudad y la ley natural, el diálogo de Platón titulado *Las Leyes*, y sobre todo su *Critón*, que contiene las admirables declaraciones de Sócrates condenado a muerte y que rehusa evadirse de ella por respeto a las leyes de la ciudad.

De legibus, de Cicerón.

El espíritu de las leyes, de Montesquieu.

El Contrato social, de J. J. Rousseau, en especial el libro II, cap. VI (*De la ley*) y VII (*Del legislador*), etc.



Capítulo VII

LA GRACIA

por J. D'ARC, A.-M. HENRY, O. P., y M. MENU, O. P.

SUMARIO:	Págs.
A. LAS ETAPAS DE LA REVELACIÓN DE LA GRACIA	304
1. El Antiguo Testamento	305
2. La alianza de gracia	307
Los Sinópticos y los Hechos de los Apóstoles	309
San Pablo	310
San Juan	314
Convergencias	316
B. LOS DATOS CONCILIARES	317
Los pelagianos	317
Los provenzales del siglo V	318
Los protestantes del siglo XVI	319
El jansenismo	319
C. LA TEOLOGÍA DE LA GRACIA	320
I. LA GRACIA FUERA DEL TRATADO DE LA GRACIA	320
1. Tratado de Dios	320
La presencia de Dios en nosotros	320
La visión beatífica	321
Providencia y predestinación	321
2. Teología de la Santísima Trinidad	321
Las apropiaciones	321
Las misiones	322
La inhabitación	322
3. Teología de los ángeles, del hombre y del gobierno divino	323
Relaciones de lo natural y sobrenatural	323
La imagen de Dios	323
La moción de Dios sobre la libertad	323
4. Teología moral: la bienaventuranza sobrenatural	323
1. La economía de la salud	324
Gracia capital y gracia de adopción	324
Gracias sacramentales	324
2. La gracia considerada como auxilio exterior	325
II. TEOLOGÍA DE LA GRACIA CONSIDERADA COMO AYUDA	326
1. Balance de nuestras miserias y de nuestras necesidades	326

	<u>Págs.</u>
Las posibilidades del hombre sin la gracia	327
El conocimiento	327
La voluntad	329
Miserias del hombre sin la gracia	329
Precisiones aportadas con motivo del error pelagiano ...	329
Con motivo del error semipelagiano	331
2. La naturaleza de la gracia	336
El realismo de la gracia	336
Modo de estar la gracia en el alma	336
3. Las diversas formas de la gracia	338
Gracia santificante y gracia carismática	338
Gracia habitual y gracia actual	339
Gracia operante y gracia cooperante	340
Otras divisiones	341
4. De dónde viene la gracia	343
Sólo Dios es causa eficiente de la gracia	343
Papel del libre albedrío en la recepción de la gracia ...	343
Corolarios	344
5. Los efectos de la gracia	346
La justificación	346
Los componentes de la justificación	347
Agrupación sintética	352
La justificación apreciada entre las obras de Dios ...	352
El mérito	353
CONCLUSIÓN	360
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	360
BIBLIOGRAFÍA	362
1. Revelación de la gracia	362
2. Teología de la gracia	362

A. LAS ETAPAS DE LA REVELACIÓN DE LA GRACIA

La palabra gracia tiene acepciones muy diversas, como, por lo demás, las tiene también la palabra griega a que corresponde: *kharis*, *χάρις*, término muy griego, procedente de una raíz que significa alegría, luz, brillar.

A partir de esta raíz la derivación es clara; se pueden reducir fácilmente todos los sentidos a cuatro principales, que tienen aproximadamente su paralelo en castellano.

La primera acepción de *χάρις* es la de «gracia», esta forma sonriente y libre de la belleza, sentido al cual corresponde en castellano el adjetivo «gracioso» y que no tendrá utilización en el lenguaje teológico.

Esta gracia en un sujeto le hace normalmente «caer en gracia», o bien «obtener la gracia» de otro, lo que responde a la acepción castellana de «concesión gratuita». De aquí el segundo sentido de favor, buena acogida, benevolencia, generosidad, perdón.

Y esto se manifiesta por medio de «gracias», tercer sentido: los dones, presentes, favores que recibe el agraciado y que pasan a ser de modo efectivo algo de su propiedad.

Y por ello «da gracias», cuarta acepción: la gratitud, el reconocimiento, la *acción de gracias*. Este último sentido ha pasado al plano religioso solamente en los compuestos, de los cuales el principal es el de Eucaristía, εὐχαριστία.

Descartadas la primera y la cuarta, así como otras acepciones, tales la soltura en la realización de una cosa, afabilidad y nombre de cada uno, quedan para nuestro propósito las dos acepciones en las cuales esta palabra se hace portadora de verdad eterna: por una parte el favor, la benevolencia divina, por otra el don que Dios hace al hombre. Estas dos significaciones son con frecuencia difíciles de distinguir. Algunos textos son claros en un sentido o en otro, pero la mayor parte implican ambos sentidos y hay que tomarlos en su plenitud de significación. Casi puede decirse que lo propio del Nuevo Testamento es explicitar el segundo sentido, revelar que esta benevolencia divina se traduce en un don efectivo que sobrepasa todo cuanto había podido sospechar el corazón del hombre.

1. El Antiguo Testamento.

¿De qué manera ha sido preparada y presentida esta revelación en el Antiguo Testamento? ¿Cuáles son las palabras que a ella se refieren?

Está ante todo *hen*, de una raíz que significa inclinarse — de ahí el sentido de favor, benevolencia —, palabra muy general, demasiado poco caracterizada, que sirve habitualmente en la fórmula común: «Que yo encuentre gracia a tus ojos». Sin embargo, hay algunos textos donde su valor religioso aparece claramente: «Dios da su gracia (su benevolencia) a los humildes»¹. «Él es quien da gracia y gloria» (Ps 84, 12). Y, sobre todo, esta promesa misteriosa de Zacarías (12, 10), donde los tiempos mesiánicos están tan caracterizados: «Extenderé sobre ellos un espíritu de gracia y de plegaria». Es indudable que no se deben leer estos textos proyectando sobre las palabras nociones elaboradas por veinte siglos de teología; pero no es por ello menos cierto que estas fórmulas (en las que *hen* es siempre traducido por χάρις) son notables y en ellas la palabra gracia está preparada para expresar una verdad más alta.

Una palabra más rica por sí misma en capacidad religiosa y moral es *hesed*, «compasión, piedad, bondad, amor»², la palabra tipo del profeta Oseas. A diferencia de la benevolencia puramente gratuita que expresaba *hen*, *hesed* es un deber, la actitud que se impone con respecto a las personas a quienes une un vínculo; parentesco, amistad, pacto, reconocimiento. Entre Dios e Israel este lazo es

1. Prov 3, 34. El texto será citado por San Pedro (1 Petr 5, 5) y San Juan (4, 6).
2. Osty (*Bible de Jérusalem*) no duda en traducirlo por caridad (Os 4, 1).

la alianza por la cual Dios se ha dignado vincularse a este pueblo. Todo esto exige un comportamiento efectivo, y es lo que significa *hesed*, tanto por parte del hombre como por parte de Dios³. La palabra adquiere su plena riqueza religiosa en este último caso cuando va asociada a otras que precisan la causa; por ejemplo, en este hermoso texto de Jeremías:

Con amor eterno te amé (*'ahabah*);
por eso te he mantenido mi *hesed* (31, 3).

Aquí habría que traducir por *fidelidad*, es decir lealtad de Dios en observar esta alianza, fidelidad que tiene su raíz en el amor eterno, y que contrasta tanto con la infidelidad de este pueblo versátil. Adviértase que no se trata nunca de probar, de sentir la *hesed*, sino casi siempre de «obrar *hesed*», y frecuentemente con la asociación de *'emet* («obrar bondad y verdad»), esta fórmula tan plena de sentido y tan intraducible, la que evocará San Juan al hablar del Verbo «lleno de gracia y de verdad» (I, 14) y también San Pablo: «obrando la verdad en la caridad» (Eph 4, 15). La traducción griega por *ἔλεος*, misericordia, que es más bien un sentimiento experimentado, ha falseado un poco la perspectiva efectiva y realista de *hesed*, confundiéndolo con *rahamim*, esta otra palabra que se relaciona también con la gracia.

Rahamim completa a *hesed* expresando toda la riqueza de la emoción y del sentimiento⁴: es la ternura, el amor maternal, la piedad que se apodera de las entrañas (la palabra significa exactamente «matriz»). Y esto nos aproxima singularmente a la perspectiva en la que aparecerá la ternura de Dios.

Algunos textos en que todas estas palabras se encuentran reunidas constituyen los anuncios más notables de la gracia cristiana. Y ante todo esta declaración solemne que es ya como «la carta de la gracia» y a la vez el lugar donde Dios ha expresado mejor su naturaleza:

Yahvé pronunció el nombre de Yahvé.

«Pronunciar el nombre», en buen hebreo, es decir la naturaleza de un ser. ¿Qué nos dice Dios de la naturaleza de Dios?

¡Yahvé, Yahvé! Dios de ternura (R. *rahamim*) y de gracia, tardo a la cólera, rico en bondad (*hesed*) y en verdad (*'emet*), que mantiene su bondad (*hesed*) por mil generaciones... (Ex 34, 5-7).

Aquí aparecen reunidas todas las notas, los matices diversos que anuncian la revelación definitiva; al otro extremo del otro Testa-

3. Oseas no aplica nunca la palabra a no ser al hombre y con preferencia a los hombres: 2, 21; 4, 1; 6, 4 y 6; 10, 12; 12, 7. Por el contrario, cuando Jeremías habla de la *hesed* la atribuye siempre a Dios, salvo en 2, 2.

4. El griego lo expresa frecuentemente por *οἰκτιρῶς*. Sobre el valor de todas estas palabras, cf. GUILLET, *Thèmes bibliques*, a la que nosotros debemos mucho.

mento San Juan no tendrá más que recomponer el prisma para darnos, en una sola palabra que lo incluye todo, la luz total: «Dios es amor» (I Ioh 4, 16). Es digno de notarse que esta revelación de la gracia fué hecha sobre la montaña de la Ley. Esto nos permite quizá comprender más profundamente la antigua disposición. Es justo contraponer con San Juan (I, 17) y San Pablo (Rom 6, 14-15) la ley y la gracia. Pero no hay que olvidar que, al mismo tiempo que la ley, Yahvé ha entregado al mismo hombre, este Moisés al cual Él hablaba «como un amigo habla a su amigo» (Ex 33, 11), y en el mismo Sinaí, esta fórmula que nos hace entrar, más quizá que la revelación misma del misterio de su nombre, en las profundidades de su vida personal. Es sugerir que la ley misma era una gracia. Es colocarse en la línea de la futura dialéctica de San Pablo: «Porque la ley era justa, y santa, y buena... y espiritual» (Rom 7, 12 y 14).

Hay otro texto que reúne también todas las nociones preparatorias de la gracia en un conjunto todavía más rico, no desde el punto de vista de Dios, pero sí desde el punto de vista de sus dones al hombre. Es la gran promesa de los esponsales, en que Oseas ha dicho toda la esperanza de Israel, todas las condiciones del verdadero conocimiento de Dios, en la lengua del amor y con la imagen de las bodas:

Te desposaré para siempre.

Te desposaré en la justicia y en el derecho, en la bondad (*hesed*) y en la ternura (*rahamim*).

Te desposaré en la fidelidad (*'emet*); y tú conocerás a Yahvé (Os 2, 21).

Dios acababa, después de la prevaricación más vergonzosa de Israel, de pronunciar las palabras más profundas sobre su bondad y misericordia. Ahora dirige todavía a la adúltera y a la infiel estas declaraciones llenas de ternura, como para una prometida: el amor de Dios es creador de bien; la colmará de dones espirituales; todas las riquezas de la esposa le han sido regaladas. La esposa no puede conocer plenamente ni a Dios ni el secreto del don prometido, pero puede aguardar en la fe esta *gracia* que los profetas le hacen entrever oscuramente: efusión del Espíritu (Ioel 3, 1), alianza nueva (Ier 31, 31), amor eterno (Ier 31, 3).

2. La alianza de gracia.

Por fin, en la plenitud de los tiempos, «apareció la gracia, conocimos el amor de Dios que se manifestó entre nosotros» (Tit 2, 11; I Ioh 3, 16; 4, 9). Pero esta misma aparición ha sido un desarrollo progresivo; la epifanía tuvo sus etapas.

La encarnación ha quedado oculta. «Cuando un silencio profundo envolvía todas las cosas» (Sap 18, 14), sólo María recibió la confianza. Este primer descenso del Espíritu Santo fué sólo para ella, y para «cubrirla con su sombra».

La gracia estaba allí, pero nadie lo sabía, a no ser la Virgen sumergida en el misterio.

Nueve meses más tarde «trajo al mundo a su hijo primogénito». La manifestación se hace visible, pero todavía de modo muy escaso. Y el Verbo queda sepultado treinta años en el misterio de Nazaret.

El bautismo es una epifanía más relevante. El Espíritu desciende sobre Cristo, esta vez visiblemente. Es la inauguración de una nueva etapa, la del ministerio público (Lc 3, 21-23) y la inauguración de la corriente de gracia que, venida del Padre sobre Jesús, se extenderá sobre el mundo.

Cristo estaba «lleno del Espíritu» (Lc 4, 1), «impulsado por el Espíritu» (Mt 4, 1), pero a los discípulos «no les había sido dado todavía el Espíritu, porque Jesús no había sido todavía glorificado» (Ioh 7, 39). Por esto el Maestro les decía: «Os conviene que yo me vaya, porque si yo no me voy el Paráclito no vendrá a vosotros; si me voy, en cambio, yo os lo enviaré» (Ioh 16, 7). Jesús «resucitado y recibida de su Padre la posesión del Espíritu Santo prometido, le derramó...» (Act 2, 33).

Y he aquí Pentecostés, advenimiento del Espíritu, bautismo de fuego, inauguración de la economía nueva y definitiva por la epifanía de la gracia.

«Fueron todos llenos del Espíritu» (Act 2, 4) y después de esto la Iglesia vive en esta plenitud y la reparte hasta que «toda la tierra sea llena del conocimiento del Señor, como el fondo de los mares por las aguas que lo cubren» (Is 11, 9).

Uno de los medios notables por los cuales ha sido realizada esta difusión y asegurado este conocimiento lo constituyen los pequeños escritos de circunstancias que los discípulos redactaron bajo la moción del Espíritu y con su asistencia especial, y cuyo conjunto formará el Nuevo Testamento.

En este conjunto tan variado, distribuido a lo largo de medio siglo, vamos a intentar captar cómo la revelación ha formulado el don de la gracia, cómo se ha elaborado esta noción y cómo ha adquirido contorno y consistencia.

Hay que reseñar ante todo que la palabra por la cual se expresa esta nueva realidad, *χάρις*, es precisamente la menos rica en valor religioso entre todas las que hemos recogido en el Antiguo Testamento. Dios ha escogido lo que era débil para confundir lo que era fuerte. ¿Es esto cierto también en el dominio lingüístico. Había «misericordia», y «ternura», y «bondad», y «amor»... Los primeros cristianos (¿sería San Pablo mismo?) tomaron esta palabra vaga y bastante profana de «favor», «gracia». Se encuentran para esto dos razones por lo menos: justamente por ser menos precisa menos evocadora de los valores del Antiguo Testamento, era más apta para traducir una realidad que se experimentaba como enteramente nueva. Para los lectores de la versión de los LXX, que daban al griego el valor complejo que toman las palabras en una traducción, *χάρις* había sufrido la atracción de *hén*, y por ello

en su sentido más frecuente no evocaba ya, como el puro nombre griego, el encanto que atrae ante todo la benevolencia y luego los beneficios, sino que, como la palabra hebrea, subrayaba sobre todo la gratitud, la libertad absoluta del soberano que distribuye sus favores como le place. De este modo traducía a maravilla aquella impresión que los Hechos expresan tan vigorosamente, el deslumbramiento ante el don gratuito, la sensación de estar sumergidos en la sobreabundancia de la infinita generosidad divina.

Los Sinópticos y los Hechos de los Apóstoles.

Ésta es, en efecto, una noción teológica, reflexiva. Fué preciso tratar de cerner esta novedad de la que se adquiría conciencia y que Jesús no había nombrado. Cristo había hablado solamente del reino, realidad compleja, a la vez futura y presente, social y personal, exterior e immanente. Este último sentido está muy cerca de la gracia; por ejemplo, cuando Jesús dice: «El que no reciba el reino como un pequeñuelo...» (Mc 10, 15). Hay que señalar también la equivalencia entre «reino» y «vida» o «vida eterna», por ejemplo en Mt 19, 16: «¿Qué debo hacer para poseer la vida eterna?»; v. 17: «Si quieres entrar en la vida...»; v. 23: «Entrar en el reino de los cielos». Pero el término mismo de gracia está ausente de los sinópticos, salvo en San Lucas cuatro veces bajo la forma de un giro griego usual: «¿Qué gracia se os va a conceder?» (Lc 6, 32-34), y algunos empleos interesantes en el evangelio de la infancia, donde la influencia de la versión de los LXX es tan manifiesta. Son viejas fórmulas triviales: «has hallado gracia ante el Señor», «la gracia de Dios reposaba en él». Pero cuando se aplican a Jesús o a la que es llamada llena de gracia, estas fórmulas se cargan de una densidad desconocida (Lc 1, 28 y 30; 2, 40). No hay que olvidar, por lo demás, que Lucas, antes de escribir, había sido discípulo de San Pablo, a quien había oído largamente de día y de noche (Act 20, 7, 11) anunciar «el evangelio de la gracia de Dios» (Act 20, 24). No es, pues, extraño, que como consecuencia de esto haya podido infiltrarse en su propio mensaje algo de la palabra *gracia*.

Pero más que estos pocos empleos de la palabra, hay un aspecto de este evangelio que interesa directamente a la revelación de la gracia. Es el lugar que en él ocupa el Espíritu Santo. Lucas gusta de la expresión «lleno del Espíritu Santo»⁵; le agrada poner de relieve el papel del Espíritu: Jesús vuelve del desierto «con el poder del Espíritu» (4, 14), se estremece de alegría «bajo la acción del Espíritu» (10, 21). Es el Espíritu el que «viene sobre María y la cubre con su sombra» (1, 35). El Espíritu es quien «revela a Simeón...» (2, 26), aquel Espíritu que «reposaba sobre él» (2, 25). Aquí es particularmente interesante el paralelo entre esta expresión y la que acabamos de

5. Juan: 1, 15; Isabel: 1, 41; Zacarías: 1, 67; y sobre todo Jesús: 4, 1. Este último texto, en es recho paralelo con Mt 4, 1, es particularmente significativo, porque este solo inciso es propio de Lucas.

Y más tarde en los *Hechos*: los discípulos: 2, 3; Pedro: 4, 8; Pablo: 9, 17; Esteban: 6, 3; Bernabé: 11, 24.

recordar. Unas líneas más abajo se dice del Niño Jesús: «Y la gracia de Dios reposaba sobre Él» (2, 40). Es la misma fórmula, ἡ γὰρ ἐπ' αὐτόν y da la impresión de que las expresiones «la gracia de Dios» y «el Espíritu Santo» son aproximadamente intercambiables.

Todo el evangelio de Lucas está así orientado hacia los Hechos, que son inseparablemente «el evangelio del Espíritu Santo» y el libro de la expansión de la gracia cristiana: comienza con Pentecostés, que es a la vez la efusión del Espíritu y el don de la gracia, y muestra el dinamismo irresistible de esta gracia que invade el universo. La palabra «gracia» tiene, por lo demás, frecuentemente en los Hechos, un matiz de fuerza o de poder muy especial⁶, al lado de sentidos enteramente paulinos (15, 11) y de otros que pertenecen más bien al cuadro de los LXX (2, 47). Esto hace difícil para nuestro tema la utilización de este libro complejo que nos relata los primeros comienzos, pero con treinta años de retraso; que nos transmite la catequesis primitiva, pero ya elaborada; donde oímos hablar a Pedro⁷ y a Pablo, pero a través de los resúmenes de Lucas. La gracia está aquí presente en todas partes, pero las corrientes confluyen de forma poco discernible y parece difícil encontrar puntos de referencia.

La gran corriente que lo domina todo es el *don del Espíritu*. La expresión es propia de los Hechos (2, 38; 10, 45; 11, 17), y completa todas las fórmulas donde se dice que el Espíritu Santo «cayó» (10, 44), «descendió» (1, 8), «vino» (19, 6), «fué recibido» (8, 17), etc. El historiador que es Lucas anota, sobre todo, los hechos, esta serie de pequeños pentecostés consecutivos que sucedieron al primero, los carismas, el aspecto transitorio y visible de la gracia. Pero con el «don del Espíritu» alcanza la fórmula teológica más plena: nos es dado el propio Espíritu Santo⁸, y éste es el fundamento de toda la doctrina de la gracia.

San Pablo.

Pedro, Juan, Lucas, los otros apóstoles y discípulos del principio son *anawim*, israelitas pobres y humildes que aguardaban al Mesías, viviendo según el espíritu de los profetas y de los salmistas. Conocieron a Jesús y fueron poco a poco adquiriendo conciencia de su condición de Mesías. La transición de la antigua alianza a la nueva se fué haciendo insensiblemente, al contacto del Maestro que «no ha venido a abolir, sino a cumplir». No tuvieron la impresión de una ruptura brusca, sino de un cumplimiento que fué la consumación. Jesús es aquel que vino a realizar las promesas, y las catequesis ponen gran empeño en subrayar esta continuidad (Act 2, 16-36; 3, 22-26; 1 Petr 1, 10-11). San Pedro declara que «ni ellos ni sus

6. Cf. Act 4, 33; 6, 8; 11, 23; 14, 3.

7. Por lo demás, es de notar que en los *Hechos* es San Pedro quien tiene la fórmula más paulina (15, 9-11).

8. Notemos que la Escritura no habla nunca de la «gracia del Espíritu Santo». Habla de la gracia de Dios, de Dios Padre, de Nuestro Señor Jesucristo, pero no del Espíritu Santo. El Padre y el Verbo envían al Espíritu; se nos da el Espíritu mismo y este don es en nosotros fuente de gracia.

padres habían podido llevar el yugo de la ley» (Act 15, 10); pero para Santiago, que no parece haber encontrado este yugo tan pesado, el cristianismo es él mismo una ley, «ley perfecta» (1, 25), «ley real» (2, 8), «ley de libertad» (2, 12); los más bellos epítetos vienen a adornar la ley, pero queda siempre en ley: Santiago no encuentra palabra más grata a su corazón.

Pablo, por el contrario, es un «fariseo, hijo de fariseos» (Act 23, 6). Pertenece a una secta que tiende a confirmar todo lo posible al hombre en su suficiencia, a proporcionarle una justicia por el cumplimiento minucioso y orgulloso de los infinitos detalles de una ley sobrecargada por los escribas y los doctores. Ha conocido el peso intolerable de esta ley, y al mismo tiempo aquella mentalidad, la más impermeable al espíritu del Evangelio: las tremendas palabras de Cristo⁹ pueden por sí solas darnos una idea de esta oposición absoluta. Y sin ninguna transición, sin ninguna evolución previa, en el momento álgido de su furor, San Pablo es convertido por el Señor de la Gloria. Experimentó el empuje irresistible de la gracia, la incompatibilidad radical de este régimen en que todo es don, en que todo viene de Dios, con la actitud que le encadenaba a esta justicia fabricada por él mismo, y toda su doctrina quedará marcada por esta experiencia única. Esta doctrina estará presidida por el signo, no de la continuidad o de la consumación, sino de la ruptura y de la oposición: Cristo no será principalmente para él el Mesías de los judíos, que cumple las profecías, sino más bien el Señor que «ha venido al mundo para salvar a los pecadores de los cuales yo soy el primero» (1 Tim 1, 15); el régimen de gracia es ofrecido al mundo entero por el «único mediador» (1 Tim 2, 5).

Desde su conversión su doctrina es ya completa en lo esencial: «He tenido conocimiento de este misterio por revelación» (Eph 9, 3), y está toda centrada en la gracia. La palabra, que es característica en él, encierra las dos acepciones que hemos señalado, de benevolencia divina y de don real que Dios hace al hombre, a veces separadas, generalmente fundidas, y sin que se pueda advertir la menor evolución a este respecto en el pensamiento del Apóstol.

Y, sin embargo, hay en él una explicitación, una formulación cada vez más neta, una síntesis que se va organizando a impulsos de una luz interior más profunda — las revelaciones de que nos habla en diversas ocasiones — y, a la vez, bajo la presión de las circunstancias — los problemas que se presentan y las necesidades de las iglesias.

En los primeros discursos que nos refieren los Hechos no figura la palabra *χάρις*. En Antioquía, por ejemplo (Act 13), quizás ocho o diez años después de su conversión, encuentra modo de exponer toda la doctrina nueva sin pronunciar la palabra «gracia» (¡qué difícil le sería hacer otro tanto más tarde!). Pero la realidad

9. Hipócritas (Mt 6; 2, etc.), sepulcros blanqueados (Mt 23, 27), raza de víboras (Mt 12, 34), generación perversa y adúltera (Mt 12, 39), guías ciegos (Mt 15, 14), etc.

de la gracia está de tal manera presente que cuando se trata, al día siguiente, de resumir en una sola palabra esta enseñanza, Lucas dice que el Apóstol exhorta a sus oyentes a «permanecer fieles a la gracia de Dios» (13, 43). Evidentemente estos argumentos de vocabulario no se pueden usar más que con una extrema reserva, dado que el texto del discurso se nos da resumido dentro de una narración continuada. No conviene ciertamente urgir demasiado, pero el indicio puede ser revelador. ¿Quién podría resumir aunque fuera sólo sumariamente la Epístola a los Romanos sin introducir la palabra *gracia*?

Una docena de años más tarde, hacia el 56, San Lucas nos cuenta la conmovedora despedida de los ancianos de Éfeso (Act 20, 17-38). Él estaba presente en esta escena emocionante y supo con toda la ternura de su corazón captar sus detalles de tal modo que todavía hoy nos llegan al alma. Recogió las expresiones mismas del Apóstol y puede creerse que nos las transmite con toda exactitud: «Que yo dé testimonio del Evangelio de la gracia de Dios... Y ahora yo os confío al Señor y a la palabra de su gracia» (Act 20, 24 y 32). Todo el Evangelio está resumido en esta gracia de la que proviene y a la que manifiesta; Dios obra por su palabra, que es gracia. Estas fórmulas tan densas acuden espontáneamente a los labios del Apóstol; es que acaba de escribir sus grandes epístolas, cuya profunda elaboración ha marcado una etapa en su pensamiento y le ha proporcionado esas expresiones abreviadas tan ricas de sentido.

Con sus propios escritos nos encontramos en un terreno más seguro para establecer una comparación, siguiendo el orden cronológico, al menos por series de epístolas.

Las dos pequeñas Cartas a los Tesalonicenses, de hacia el 51 ó 52, responden a preocupaciones sobre la parusia y la escatología que turbaban a estos recién convertidos. El tema no se prestaba a consideraciones sobre la gracia. Pero podemos hacer una doble comprobación. Por de pronto su doctrina está completa en el fondo. Expresiones aisladas la suponen constantemente: «Dios nos ama» y nos «da por su gracia consolación eterna» (2 Thes 2, 16); «Nos llama para hacernos adquirir la gloria de Nuestro Señor Jesucristo» (2 Thes 2, 14); «nos santifica» (1 Thes 5, 23), «dándonos su Espíritu» (1 Thes 4, 8), «cuya acción es santificante» (2 Thes 2, 13); «el Señor torna nuestros corazones irreprochables en santidad, los dirige en el amor de Dios» (1 Thes 3, 13; 2 Thes 3, 5). El saludo inicial une, como en las cartas siguientes, el deseo griego de *χαρις* y el viejo voto semítico de paz (1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 2).

Por otra parte, aparecen ya precisiones importantes. Esta gracia es a la vez «de Dios y del Señor Jesucristo» (2 Thes 1, 2 y 12; 2, 16); «el Señor ha muerto... para que nosotros viviéramos en unión con Él» (1 Thes 5, 9-10). La realidad aflora en todas partes, pero subyacente más bien que explícita. Se diría que a San

Pablo le faltan giros, que deja escapar ocasiones que aprovechará más tarde para sus más bellos desarrollos. La síntesis no está construida, el lugar de la gracia no es aún, al menos en la expresión, lo céntrico que llegará a ser luego.

Las Epístolas a los Corintios responden también a cuestiones precisas, a circunstancias accidentales y se sitúan en la misma perspectiva de la salud para los paganos. Una frase (2 Cor 3, 6-11) opone ya la letra al espíritu, el ministerio de la letra al del Espíritu. Es el primer esbozo de una antinomia que va a ser la preocupación dominante de Pablo y le obligará a rehacer su síntesis personal: la oposición de la ley y la gracia que llena las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas.

Frente al problema de los judaizantes en la Iglesia y del misterio de Israel, el Apóstol subraya con fuerza la gratitud absoluta del don divino y se remonta hasta su fuente increada: el libre designio de Dios. La impotencia radical del hombre pecador sin la gracia y la impotencia de la ley para proporcionarle auxilio, la necesidad de una redención común a todos, la justicia que viene de la fe y la fe que es ella misma una pura gracia, la filiación adoptiva, el triunfo de Cristo sobre la muerte, todos estos grandes temas no hacen más que integrar la síntesis del régimen de la gracia en un poderoso conjunto que es el lugar teológico esencial de los tratados de la gracia.

Otras dificultades surgen de los primeros contactos con las filosofías orientales, los errores que tienden a desnaturalizar la misión de Cristo: en las Epístolas de la cautividad, cuya cumbre está en la primera parte de la Epístola a los Efesios, San Pablo edifica su cristología con una amplitud magnífica. Jesucristo es colocado en una perspectiva, no solamente soteriológica, sino cósmica: Él es en el mismo seno de Dios «imagen del Padre», «príncipe», «jefe de toda la creación» (Col 1, 15-18) y fuente universal de la gracia. Y la doctrina de la gracia adquiere allí una amplitud nueva: no es sólo lo que domina la historia de la humanidad, como en la Epístola a los Romanos, sino lo que satisface los designios eternos de Dios, que despliega «las riquezas de su gracia», de eternidad a eternidad, «a fin de que sea alabado el esplendor de su gracia» (Eph 1, 6).

Las *Pastorales* responden a las necesidades inmediatas de los nuevos jefes de las iglesias: se trata de «guardar el depósito» (2 Tim 1, 14), de organizar la jerarquía, de preservar la ortodoxia, de dar a cada uno su lugar en la Iglesia. Estas perspectivas, todas prácticas, no se prestaban a grandes desarrollos doctrinales. Y, sin embargo, es aquí donde se encuentran estas recopilaciones poderosas con que San Pablo condensa su doctrina de la gracia en fórmulas tan plenas, tan densas que no hay resumen mejor de todo su pensamiento:

Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres enseñándonos a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos

sobria, piadosa y justamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y de nuestro Salvador Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas (Tit 2, 11-14).

Mas cuando apareció la bondad y el amor de Dios nuestro Señor a los hombres, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna (Tit 3, 4-7).

Al recorrer así de un vistazo, por esquemáticamente que sea, el desarrollo del pensamiento del Apóstol, se siente uno sorprendido al ver cómo se ha ido estructurando a impulsos de las oposiciones y de los errores sucesivos; lo mismo que luego hará la Iglesia, que irá precisando el dogma con ocasión de las herejías, y la teología, que se ocupará sobre todo de los puntos controvertidos.

Y esto debe enseñarnos a colocar cada progreso del pensamiento, lo mismo que cada desarrollo del dogma, frente a la ocasión que le ha hecho nacer, de forma que se pueda distinguir la periferia de lo que constituye el corazón. Las fronteras son discutidas y sobre ellas se centra el esfuerzo de las controversias, pero no es allí donde está el centro vital más esencial. En particular para escritos de circunstancia o de polémica, como son la mayor parte de las cartas de San Pablo, no se debe perder nunca de vista esta perspectiva, y hay que estar siempre muy atento para no descentrar una doctrina.

San Juan

Con San Juan estamos en el centro. Aunque su evangelio haya nacido con ocasión de errores o querellas de la época, no está escrito en tono polémico, nos trasmite la pura luz recibida en un corazón que ama, madurada todo a lo largo de una vida de contemplación, con ayuda de aquella que Jesús le había dado por Madre al morir y que es al mismo tiempo la madre de la divina gracia.

Una comprobación nos sorprende desde el principio: salvo en el prólogo, San Juan no habla de la gracia. El prólogo señala la clave doctrinal del cuarto Evangelio. En tres textos esenciales: «lleno de gracia y de verdad», «de su plenitud todos hemos recibido, y gracia sobre gracia», «la ley ha sido dada por Moisés, más la gracia y la verdad han venido por Jesucristo» (1, 14, 16 y 17), señala el lugar de la gracia en su doctrina y no vuelve a hablar más de ella. La palabra *χάρις* está ausente de su obra, si se exceptúa la fórmula estereotipada de saludo en una epístola y en las cartas del Apocalipsis. ¿Por qué? San Juan viene sin duda después de San Pablo y ha tenido conocimiento de sus cartas; pero psicológicamente está más cerca de los sinópticos. No conoció rupturas ni retornos, ni esta invasión repentina e irresistible de una realidad nueva que es necesario nombrar y situar intelectualmente. Ha vivido cerca del Maestro y del amigo y después de Pentecostés ha comprendido mejor sus palabras, y mejor todavía cada vez, a medida que

su misma vida se hacía más profunda; comprendió que vivía de la vida misma de Jesús y que esta vida nueva en él era ya la vida eterna.

Un punto digno de señalarse es que la posesión de la vida eterna es habitualmente expresada por un presente: «El que cree en el Hijo *tiene* la vida eterna» (Ioh 3, 36), «El que come mi carne y bebe mi sangre *tiene* la vida eterna» (6, 54), etc. Son muy numerosos los textos en que aparece esta afirmación¹⁰. En ella expresa claramente San Juan la conciencia de que la vida eterna ha comenzado ya; y esta realidad en nosotros es lo que llamamos gracia. Incluso hay un texto en que se emplea la palabra del mismo modo que nosotros diríamos «gracia» en el sentido de «estado de gracia»: «Ningún homicida tiene la vida eterna morando en él» (I Ioh 3, 15). Y todo el Evangelio está contruido sobre el tema de la vida. Vida bautismal a partir del agua: coloquio con Nicodemo (cap. 3); después con la samaritana (cap. 4): «El agua se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna». Vida eucarística a partir del pan, el «pan de vida» (cap. 6). Y puesto que «la vida era la luz de los hombres», he aquí la enseñanza sobre la luz; «Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no marchará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8, 12). Y, como señal, lleva el ciego a la luz (cap. 9). El Buen Pastor vino «para que sus ovejas tengan la vida en abundancia», «da su vida por ellas» (cap. 10). Y el resto del Evangelio nos hará ver el don de su vida en la Pasión, como una marcha a la vida en la exaltación definitiva «para que nosotros vivamos por Él» (I Ioh 4, 9).

Y esta vida eterna es el amor: «Dios mismo es amor y Él nos ha amado el primero» (I Ioh 4, 19). «Si nosotros amamos sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida» (I Ioh 3, 14)). Equivalentemente: «El que ama... permanece en la luz» (I Ioh 2, 10).

Hay una precisión más importante que nos hace avanzar en la profundización de la doctrina: «El que permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él» (I Ioh 4, 16). Es el sentido de los coloquios después de la cena, en los que la palabra *permanecer* reaparece constantemente: «permaneced en mi amor» (15, 9); «permaneced en mí y yo permaneceré en vosotros» (15, 4); y el plural en el que podemos descubrir toda la Trinidad: «Nosotros vendremos a él y haremos en él nuestra morada» (14, 23). Y esta expresión, que nos muestra al hijo de Dios sumergido en el seno mismo de la vida trinitaria: «Yo les he revelado tu Nombre... a fin de que el amor con que tú me has amado esté en ellos» (17, 26). De este amor con que el Padre ama al Hijo se nos dará en otros textos el nombre preciso: el Paráclito, el Espíritu de Verdad (14, 16-17).

El *don de Dios* (4, 10) no es nada menos que esto: «Yo les he dado la gloria que tú me has dado» (17, 22), la gloria de la que la gracia no es más que la fórmula incoativa. Como buen contemplativo, San Juan no se queda en la etapa presente. Todo su mensaje

10. Cf. Ioh 3, 14; 5, 24; 6, 40 y 47; 10, 28. Cf. también 8, 51; 11, 25.

no nos habla más que de la gracia, pero bajo su forma definitiva de gloria, luz, vida eterna ya comenzada en el amor, en la fe, en esta permanencia real en nosotros de Jesús, de su Padre y del Espíritu.

En total, para San Juan la gracia es — se atreve a escribir con toda simplicidad esta frase extraordinaria — σπέρμα θεοῦ una «semilla de Dios» (1 Ioh 3, 9).

Convergencias.

Es demasiado fácil, desde este punto de vista, contraponer, como se hace corrientemente, San Juan y San Pablo, «el doctor de la gracia santificante y de la divinización y el doctor de la gracia actual que libra al pecador y lo conduce a Cristo».

No olvidemos que la definición dogmática de la gracia actual se apoya en San Juan: «Sin mí nada podéis hacer» (Concilio de Cartago, can. 5).

Y Pablo es el doctor por excelencia de la vida del alma santificada por la gracia y habitada por el Espíritu: «Sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros» (1 Cor 3, 16); «El amor de Dios ha sido esparcido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5); estamos «llenos de la plenitud misma de Dios» (Eph 3, 19). Y la condición de esta plenitud es la fe, por la cual «Cristo habita en nuestros corazones», es la caridad, en la cual hay que estar «enraizados, fundados» (Eph 3, 17). Todo esto es «la obra del Señor»: «Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen cada vez más resplandeciente» (2 Cor 3, 18). Manteniéndose constantemente ante la gloria del Señor la imagen de Dios recobra la semejanza que había perdido desde los orígenes... Todo es obra del Señor, pero, ¿cómo pedirle que obre en nosotros? «Nosotros no sabemos orar. Pero el mismo Espíritu Santo intercede por nosotros con gemidos inenarrables» (Rom 8, 26). Es Él quien «grita en nuestros corazones: ¡Abba! ¡Padre!» (Gal 4, 6). «Los que se dejan conducir por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Rom 8, 14).

Un viejo anhelo de salud y de divinización anidaba en el alma humana:

También nosotros somos de su linaje,

decían los poetas griegos (Act 17, 28). Los paganos buscaban realizar ese anhelo por medios impuros o fáciles, contra los cuales luchaba la lenta y severa educación del Antiguo Testamento. Había que preservar a Israel a toda costa. Al mismo tiempo una pedagogía maravillosa iniciaba al pueblo escogido en el conocimiento del verdadero Dios, inculcándole fuertemente el sentido de su trascendencia incommunicable. Pero, a fuerza de ser trascendente, Dios se hacía inaccesible. Otros textos comenzaban por eso a revelar la proximidad, el amor, la gracia...

Un día se resolvió la antinomia, «apareció la bondad», y de un solo golpe se encontraron realizadas a la vez la aspiración inconsciente de los paganos hacia la divinización y la mejor esperanza del pueblo judío, pero... ¡de qué manera tan digna de Dios! Esta gracia que nos ofrece es una participación de su misma naturaleza:

...γέννηθε θείας κοινωνοὶ φύσεως

La segunda epístola de San Pedro (I, 4), utilizando, como hará más tarde la Teología, su *ancilla* la filosofía griega, llegó a esta magnífica fórmula, tan fuerte, tan precisa y tan técnicamente elaborada, que abre el camino, para todos los siglos cristianos, a la reflexión de la fe en busca de penetrar el misterio de la gracia: «Vosotros os hacéis participantes de la naturaleza divina».

B. LOS DATOS CONCILIARES

Después de haber considerado los textos bíblicos, recojamos brevemente las determinaciones que la Iglesia se vió obligada a tomar en el curso de su historia contra las interpretaciones heréticas y erróneas referentes a la gracia.

Como tendremos que volver frecuentemente sobre esto en el curso del tratado, no vamos a dar aquí más que un esbozo destinado a orientar la mente. Agruparemos nuestras referencias conciliares en torno a los cuatro errores mayores: el de los pelagianos, el de los provenzales del siglo v, el de los protestantes del xvi, y el de Bayo y Jansenio.

Los pelagianos.

Pelagio nació en Gran Bretaña a fines del siglo iv. Se hizo monje, fué a Roma y se formó en la lectura de los padres griegos, sobre todo de Orígenes. De espíritu exaltado, adquirió pronto una cierta influencia y compuso obras, especialmente un comentario a San Pablo, en el que expresaba una doctrina peligrosa. Según Pelagio, no hay pecado original; Adán ha sido creado mortal y sujeto a la concupiscencia aun antes de su pecado, pero el hombre puede siempre, por sí mismo, hacer el bien. El querer y el obrar del hombre están íntegros, sin herida. Por lo tanto, el bautismo no es necesario para borrar el pecado original; borra solamente los pecados actuales de aquellos que los han cometido, y es un ornato instituido por Jesucristo, un título obligatorio, de hecho, para entrar en su Iglesia.

Pelagio y sus discípulos no negaban directamente la realidad de la gracia, pero llamaban gracia sólo a los bienes naturales, particularmente al libre albedrío, dado por Dios. Veían también en la *ley* y en la *doctrina* enseñadas por Dios, especies de gracias. Reconocían, en fin, ciertas gracias de iluminación, pero que alcan-

zaban sólo a la inteligencia y no al libre albedrío. Algunos, sin embargo — no todos —, concedieron que la «gracia» podía ser otorgada a la voluntad, no para cumplir pura y simplemente los preceptos, sino para cumplirlos mejor.

En el momento de la toma de Roma por Alarico (410), Pelagio huyó, como muchos otros, con Celestio, un abogado italiano que él había ganado para sus ideas. Entre los dos propagaron su doctrina en Sicilia y después en Cartago, donde Pelagio dejó a Celestio y él embarcó para Palestina.

La separación de los dos protagonistas no detuvo la difusión de su doctrina. Uno de sus primeros discípulos, Juliano, después obispo de Eclan (cerca de Benevento, en Italia del Sur), sostenido primero por San Agustín, que lo llevó por algún tiempo a África, se volvió violentamente contra este último. Vigoroso dialéctico y temible adversario, Juliano vino a ser el doctrinario de la herejía pelagiana. Depuesto y luego desterrado, acabó muriendo en la miseria en 454.

Los rudos golpes que le asestó San Agustín, especialmente en su *De gratia et concupiscentia* y en su último libro inacabado *Contra Iulianum*, llevaron el pelagianismo a la ruina. Sin embargo, la herejía alcanzó cierto poderío en Gran Bretaña, la patria de Pelagio, adonde el papa Celestino envió a Germán de Auxerre para combatirlo.

Recojamos estos dos cánones del concilio de Cartago (418):

Canon 4: Si alguno dice que la gracia nos ayuda a no pecar solamente en el sentido de que nos revela y nos hace comprender los preceptos de modo que sepamos lo que debemos desear y lo que debemos evitar y no en el sentido de que nos da el amar y el poder hacer lo que hayamos comprendido que hay que hacer, que sea anatema. Puesto que en efecto el Apóstol ha dicho (I Cor 8, 1) «la ciencia hincha, la caridad edifica», es impío pensar que la gracia nos sea dada para lo que hincha y no para lo que edifica, siendo don de Dios ambas cosas, el saber lo que debemos hacer y el amarlo de modo que lo hagamos, de forma que gracias a la caridad que edifica, no nos pueda hinchar la ciencia. Porque lo mismo que se dice de Dios «que da al hombre la ciencia» (Ps 93, 10), también está escrito que «la caridad es de Dios» (I Ioh 4, 7).

Canon 5: Si alguno dice que la gracia de justificación nos es concedida para que lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, podamos hacerlo más fácilmente mediante la gracia, como si, aun sin la gracia, pudiéramos, aunque no fácilmente, cumplir los preceptos divinos, sea anatema. Pues el Señor no ha dicho «sin mí podréis hacer *difficilmente*», sino «sin mí nada podréis hacer» (Ioh 15, 5).

Los provenzales del siglo V.

La vigorosa reacción antipelagiana de San Agustín suscitó entre los ascetas de Provenza un nuevo brote de pelagianismo mitigado que los teólogos llamaron a finales del siglo XVI y sobre todo en el XVII «semi-pelagianismo». Tiene por autores, sobre todo,

a Casiano, monje marsellés, fundador de dos monasterios, uno para hombres y otro para mujeres, y a San Honorato, fundador de la abadía de Lerines. Los provenzales admitían ciertamente el pecado original y la necesidad de la gracia, pero rechazaban la doctrina agustiniana de la predestinación que hacía depender la salvación enteramente de la elección divina, no viendo que esto no causaba ningún perjuicio a la libertad humana, sino al contrario. Abogando por el libre albedrío y la eficacia de los actos ascéticos, los provenzales querían que al menos el comienzo de la salud viniese de la obediencia del hombre y no de la gracia y que el hombre pudiese al menos *querer* el bien, aunque no pudiese *hacerlo* sin la gracia.

El concilio de Orange condenó su error en 529. Citemos los cánones 3 y 4:

Canon 3: Si alguno dice que la gracia puede ser conferida por la invocación del hombre y que no es la gracia la que hace que Dios sea invocado por el hombre, contradice a Isaías y al Apóstol que dice: «Me he hecho encontrar por aquellos que no me buscaban; me he manifestado a aquellos que no me interrogaban» (Rom 10, 20; Is 65, 1).

Canon 4: Si alguno dice que Dios, para lavarnos de nuestro pecado, espera nuestro querer, y no cree que incluso nuestra voluntad de ser lavados nos es dada por la infusión y la operación del Espíritu Santo, resiste al Espíritu Santo mismo que dice por Salomón: «La voluntad es preparada por el Señor» (Prov 8, 35), y al Apóstol que declara: «Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2, 13).

Los protestantes del siglo XVI.

Es imposible resumir una doctrina como las de Lutero o de Calvino, o incluso del concilio de Trento que, condenando los errores de los «reformados», declaró la fe católica. Recordemos simplemente que el concilio afirmó la existencia, incluso después del pecado original, del libre albedrío en el hombre (sesión 6, cap. 1); declaró también que el hombre podía consentir y cooperar libremente a la gracia divina (cap. 5). Entre los cánones sobre la doctrina de la justificación que terminaron la sesión, el canon 4 dice: Si alguno dice que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios no coopera de ningún modo asintiendo a Dios que le excita y que le llama para que se disponga y prepare a obtener la gracia de la justificación, o que este libre albedrío no puede disentir si quiere, sino que no hace nada por sí mismo, cual si fuera algo inanimado, y que se comporta de modo puramente pasivo, que sea anatema.

El jansenismo.

Los protestantes recalcan la miseria del hombre frente a Dios; Bayo exagera la bondad nativa del hombre, lo que conduce al mismo pesimismo práctico.

Para Bayo la gracia no difiere en nada de la rectitud moral. Para él los dones de integridad, de «justicia» original, que recibió

el primer hombre no fueron otorgados libremente por Dios, puesto que sin ellos el hombre no hubiera podido menos de ser malo. Dios no podía dejar de concederlos, puesto que no puede ser el autor del mal. La integridad original fué una condición de naturaleza, no un don gratuito.

Desde este punto de vista Jansenio difiere poco de Bayo. Sin embargo, Jansenio piensa que los dones de integridad no son debidos, por derecho, a la criatura. Pero Dios los debía a su sabiduría y al orden natural que establecía.

En los siglos IV y V la Iglesia tuvo que luchar para reivindicar la primacía de la gracia contra un naturalismo irreligioso. En el siglo XVI se verá obligada a sostener con fuerza que nuestra libertad no es disminuida, y menos aún destruida, sino salvada por la gracia.

C. LA TEOLOGÍA DE LA GRACIA

I. LA GRACIA FUERA DEL TRATADO DE LA GRACIA

En los manuales que dividen la teología en dogma y moral, contraponiéndolas entre sí, el «tratado de la gracia» que se encuentra en el Dogma, ocupa ordinariamente un espacio inmenso. Pero tal como nosotros hemos dividido la teología, una gran parte de la materia allí considerada es estudiada en otros lugares. Para orientar los espíritus y familiarizarlos con nuestro plan y para que se vea a la vez cómo se articulan unas con otras las diversas partes de nuestra teología, debemos recordar los principales temas que se relacionan con la gracia y que han sido ya estudiados o lo serán más adelante.

1. Tratado de Dios.

La presencia de Dios en nosotros.

La consideración de la inmensidad divina nos ha llevado a ver que Dios se halla en todas partes, en todas las cosas, y de todas las maneras en que decimos que una cosa o una persona se halla en otra cosa. En efecto, decimos de un rey, por ejemplo, que se halla en todo su reino por su autoridad, porque nada escapa a su poder; que está en su habitación por su presencia, porque todo está en ella sometido a su mirada, y, en fin, que está en sí mismo por su esencia. Del mismo modo Dios está en todo ser creado por su *poder* porque todo está sometido a Él, por su *presencia* porque todas las cosas se hallan al descubierto y desnudas ante sus ojos; por su *esencia* porque Él mismo se halla indivisiblemente en todo lo que existe.

Dios está en todas sus criaturas de estas tres maneras; pero puede hallarse de una cuarta manera en sus criaturas espirituales. En efecto, puede estar en sus criaturas a la manera en que una cosa

conocida está en aquel que la conoce o como una cosa querida está en aquel que la quiere. Dios puede ser conocido y amado por aquellos a quienes concede su gracia. Esta manera de estar en las criaturas como objeto directo de conocimiento y de amor es característico de lo que llamamos la presencia de la gracia.

La visión beatífica.

La consideración de Dios plantea todavía la cuestión de la visión beatífica: ¿cómo una criatura puede ver a Dios frente a frente, *sicut est* (1 Ioh 3, 2), tal como es en sí mismo? El teólogo explicita el dato de fe desarrollando las propiedades de la gracia en el alma cuando alcanza su medida en cierto modo máxima que es la luz de gloria. Porque sabemos que por la gracia nos hacemos «semejantes a Dios» (1 Ioh 3, 2), «participantes de la naturaleza divina» (2 Petr 1, 4).

Providencia y predestinación.

El estudio de las «virtudes» de Dios, o al menos de lo que encierra esta palabra forjada para el organismo espiritual del hombre, cuando intentamos aplicarlo a Dios, nos hace descubrir la prudencia (o la providencia) de Dios, por medio de la cual Dios ordena y gobierna todas las cosas. Y puesto que los elegidos alcanzan el reino sólo por una ayuda gratuita de Dios que llamamos la gracia, nos vemos obligados a hablar de una providencia especial para los elegidos, que llamamos predestinación. Es el fruto de un amor de predilección.

2. Teología de la Santísima Trinidad.

Las apropiaciones.

Nos hemos preguntado ya (tomo I, p. 451) cómo interpretar los textos del Nuevo Testamento, en los que ciertos actos determinados son atribuidos a tal persona divina y no a otra. ¿Por qué el don de la gracia se atribuye al Espíritu Santo más que al Padre y al Hijo, dado que el Padre y el Hijo obran en nuestra santificación? El teólogo se ve entonces obligado a forjarse el concepto de apropiación. Se apropian a tal Persona los atributos esenciales, es decir los que convienen a la esencia divina como tal, que la Escritura atribuye con preferencia a tal Persona en lugar de otra.

Con el pretexto de que estos atributos no son más que apropiaciones, evitemos minimizar su alcance. Gracias a los atributos apropiados, es decir en cierto modo reservados, Dios nos hace entrar desde aquí abajo en el conocimiento particular y la familiaridad de cada una de las tres Personas. Sin verlas aún, nos es permitido conocerlas un poco por la afinidad especial de cada Persona con el atributo que le apropia la Escritura.

Así debemos seguir piadosamente la enseñanza de la Escritura cuando atribuye al Espíritu Santo el don de la gracia y la divinización de nuestras almas. El Espíritu Santo es quien extiende la gracia en nuestras almas y, a causa del papel divinizador que se

le atribuye, los Padres han establecido su divinidad. Aunque sepamos que la gracia es siempre el efecto de un acto divino en el que obran las tres Personas, preferimos atribuirle al «don del Espíritu Santo», porque esta manera de decir es la de la Escritura y porque es capaz de introducirnos en la conciencia propia de la tercera Persona. Insistiremos sobre ello más adelante (p. 412) a propósito de la *adopción*.

Las misiones.

La Escritura no nos informa solamente sobre la «fisonomía» de las Personas divinas, sino también sobre sus orígenes y sus relaciones activas: el Hijo se dice enviado del Padre (Ioh 5, 16), el Espíritu Santo es anunciado como un don del Padre y del Hijo para la santificación de nuestras almas, el que da la caridad (Rom 8, 5). Se habla igualmente de inhabitación, de morada de las Personas divinas en nosotros.

De este modo la teología se ve llevada a considerar los términos escriturísticos de «misión», «envío», «inhabitación», «morada».

Para que haya misión no es necesario que la persona enviada sea inferior a la que envía (cf., a este respecto, tomo 1, p. 452). Basta con que dependa de ella, recibiendo de ella, por ejemplo, su origen. Tampoco es necesario que la persona enviada se traslade — un obispo puede ser nombrado legado en su propia diócesis —, pero entre ella y la persona que la recibe ha de verificarse una nueva relación. Así basta que se establezca entre una Persona divina y la criatura a la cual es enviada una nueva relación. Esta novedad no afecta a la Persona divina, que es inmutable, sino a la criatura.

La criatura irracional no puede entrar en una relación especial de conocimiento y amor con Dios. Es tocada por Dios en el término de su influjo creador y conservador, pero Dios no está presente en ella. En cambio, la criatura espiritual puede encontrarlo. La misión de una Persona divina consiste en hacerse reconocer y amar dando el poder para ello, es decir, dando la gracia o una ayuda particular (gracia actual).

La inhabitación.

Puesto que ellas no cambian es preciso que seamos cambiados nosotros. Las divinas Personas ennoblecen nuestra alma, iluminan nuestra inteligencia y dan calor a nuestro corazón; en una palabra: imprimen en nosotros su propia semejanza y nos hacen hijos de Dios. A quienes lo han recibido, dice San Juan, les ha dado el «poder convertirse en hijos de Dios» (Ioh 1, 12). Acogiéndolas entramos a participar de su naturaleza (2 Petr 1, 4) y, si podemos decirlo, de su personalidad. Por la presencia del Padre, nuestra alma recibe esa autoridad, ese dominio de sí, esa dignidad por la cual se hace capaz de conocer por sí misma y amar libremente al Dios de gloria. Por la presencia del Hijo nuestra alma participa del conocimiento del Verbo, no de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento vivo que «respira» el amor. Por la presencia del Espíritu nuestra alma adquiere calor y consuelo, y se llena de vida y amor.

Dios se da a nosotros mismos como se da a sí, libremente. Creemos que ninguna necesidad le inclina a comunicarse. El don es gratuito: tanto más don cuanto que es libre; tanto más amor cuanto que ha necesitado de la entrega y los sufrimientos del Hijo. La gracia de Dios plantea a nuestra alma una deuda especial de reconocimiento ante cada persona divina.

3. Teología de los ángeles, del hombre y del gobierno divino.

Relaciones de lo natural y sobrenatural.

Los ángeles plantean a la teología un problema de importancia. ¿Cómo las criaturas perfectas en sí mismas desde su origen son necesariamente tan pobres de medios frente a su fin último que sin una ayuda especial de Dios no pueden alcanzarlo? Toda la cuestión de las relaciones entre lo natural y sobrenatural ha sido ya planteada a propósito de los ángeles. Tendremos ocasión de insistir sobre ello.

La imagen de Dios.

El atributo de «imagen de Dios» dado al hombre por la Escritura y especialmente por el Génesis (1, 26) lleva a la teología a distinguir tres planos en los que se encuentra una cierta imagen de Dios en el hombre: plano de la naturaleza, de la recreación en la gracia y de la consumación de la gracia o de la visión beatífica.

Una cierta tradición suele hablar de «imagen de Dios» solamente allí donde se halla el don de gracia, o posibilidad de don. En las criaturas irracionales no se hablará más que de vestigio, en lugar de imagen, de la divinidad.

La moción de Dios sobre la libertad.

Por último, la teología del gobierno divino nos lleva a considerar cómo Dios puede mover a una criatura libre sin atentar contra su libertad, o, por decirlo mejor, cómo hay que concebir el acto libre bajo la moción de Dios, sabiendo que sin esta moción no existen ni el acto ni la libertad. Es evidente que esta simbiosis del acto divino y de nuestros actos libres se halla, en un plano superior, en aquellos que han recibido o reciben el don de gracia.

4. Teología moral: la bienaventuranza sobrenatural.

La cuestión de las relaciones natural-sobrenatural se plantea también cuando la teología se enfrenta con el misterio del destino humano: ¿cuál es el fin del hombre?

Si se quiere considerar lo que es el espíritu, su aptitud radical para conocer todo lo que es, su capacidad de infinito, nos vemos llevados irremediablemente a concluir que no hay reposo para él, ni beatitud perfecta, fuera de la visión de Dios. Y, sin embargo, ningún espíritu puede *ver a Dios* por sus propios medios. Esto plantea la paradoja del hombre y de todo ser espiritual.

El hombre es la más digna de las criaturas, dado el fin que le ha sido propuesto y sin el cual no sabría ser perfectamente dichoso. Pero el hombre es al mismo tiempo la más pobre de todas, porque no posee en su propia naturaleza los instrumentos de su perfección y su felicidad. No puede alcanzar por sus propios recursos ese don del que, no obstante, tiene deseo natural: ver a Dios. Como una mujer que tiene el deseo natural de concebir y que no puede lograrlo más que con la cooperación de su esposo, así, de un cierto modo, el alma no puede concebir a Dios en su propio corazón si Dios no empieza por darse a ella. El hombre, que es por sí mismo *capax Dei*, capaz de Dios, no puede por sí mismo aprehender lo que solamente puede satisfacerle. Le falta el «don de la gracia y con éste, en primer lugar, el don de la fe por medio del cual se realizan los esponsales («fe» y «esponsales» tienen la misma etimología y el mismo sentido profundo) de Dios y el alma. La gracia se nos muestra aquí como la dote de Dios, el efecto creado que resulta en el alma por el hecho de que ella es amada especialmente por Dios, «desposada» por él.

5. La economía de la salud.

Gracia capital y gracia de adopción.

En la parte de la teología que llamamos *Economía*, el problema de la gracia se plantea con una perspectiva nueva.

En efecto, Cristo, por su pasión, su muerte y su resurrección, nos ha merecido la gracia y nos la comunica por medio de los sacramentos. No hay gracia que no sea participación de su gracia, es decir que no sea cristiana.

Cristo posee la gracia perfecta que le vale la unión hipostática y de su plenitud (gracia capital) todos la hemos recibido. Por gracia y por adopción — digamos por gracia de adopción, y entendemos perfectamente que esta gracia nos transforma, nos modifica en nuestro propio ser —, tenemos el poder de decir a Dios: Padre, como el Hijo lo dice, y ser efectivamente sus hijos, marcados por su semejanza.

Aunque Cristo nos haya merecido la gracia, no se deduce que el Espíritu Santo no desempeñe en ello papel alguno. Ya lo hemos dicho. «La adopción se verifica por la Trinidad entera — escribe Santo Tomás de Aquino —. Sin embargo, se atribuye especialmente al Padre como autor, al Hijo como ejemplo y al Espíritu Santo como aquel que imprime en nosotros la semejanza de ese ejemplo» (cf. ST III, q. 33, art. 2, 3). La gracia que el Espíritu nos comunica nos asimila al Hijo y nos lleva con él hacia el Padre.

Gracias sacramentales.

La economía de la gracia no cambia por el hecho de que nos sea comunicada por los sacramentos. Aunque las diversas partes de nuestra teología se ensamblan estrechamente, hemos adoptado el plan de Santo Tomás, que nos muestra la perfecta indepen-

dencia de las nociones de gracia y sacramento. «La gracia de Dios no está vinculada a los sacramentos», es decir que Dios no está ligado por los medios de que ha decidido hacer uso. Que esto sea antes o después de Cristo, incluso antes de la institución de los sacramentos de la ley antigua, el hombre justo es justificado por la misma gracia de Dios, en nombre de los mismos méritos de Cristo. Hay que decir que no se deduce de ello que el hombre sea libre de descuidar los ritos sacramentales en los que Dios mantiene para cada uno la posibilidad de recibir la gracia de la salud.

Pero, ¿acaso la gracia es calificada de una manera especial por los diferentes sacramentos? ¿Puede hablarse de una gracia de bautismo, de una gracia de la confirmación? Sí, si se comprende por esto lo que Dios entiende comunicar por medio de cada sacramento. No, si se entiende que las gracias del bautismo y de la confirmación no son substancialmente de la misma naturaleza.

La teología de los sacramentos nos abre por último una postrera perspectiva sobre la gracia cristiana: la gracia nos es comunicada en los ritos esenciales por ministros de la Iglesia. Esto significa que no nos hallamos solos, que la gracia de la salvación nos hace solidarios unos de otros en el Cuerpo de Cristo.

6. La gracia considerada como auxilio «exterior».

La conclusión que se puede sacar acerca de la gracia de todos estos estudios que acabamos de enumerar es que cuando surge una nueva relación de Dios al hombre, hay creación o producción en el hombre de una nueva cualidad que funda esta relación. Decir que Dios se hace presente al alma y se establece en ella como objeto de conocimiento y de amor, decir que Dios es visto cara a cara por sus elegidos, que Dios predestina a éste o aquél, que envía su Espíritu, que adopta una criatura haciendo de ella su hijo, que le comunica su semejanza y hace en él una imagen de sí mismo, equivale a decir que comunica al alma una nueva cualidad, sin la cual no se verificarían ni la presencia, ni la visión, ni el envío, ni la inhabitación, ni la predestinación, ni la adopción, ni la imagen divina. Dios no cambia. Si surgen relaciones nuevas entre Dios y el hombre, esto no proviene de una mutación en Dios, sino de un cambio en el hombre, en cuanto Dios crea en él una cualidad nueva que le afecta de una nueva manera con respecto a él. Esta cualidad nueva por la cual se verifican presencia, misión, inhabitación, imagen... es la gracia.

La perspectiva adoptada por la moral (con excepción de la teología de la bienaventuranza) es diferente. Dios no es aquí considerado en sí mismo o en su actividad «exterior» de creación o de gobierno, sino como fin del obrar humano. En vez de considerar la gracia como efecto necesario de la adopción por el Padre, de la misión del Espíritu Santo..., la moral la considera como un medio sobreañadido a la naturaleza y puesto gratuitamente por Dios a dispo-

sición del hombre para que este llegue a su fin que es la vida eterna con las tres Personas. El problema para el moralista consiste en ver cómo se desenvuelve, en nuestra marcha hacia Dios, la sinergia de nuestros propios actos naturales y de los auxilios divinos, siempre inseparablemente mezclados, en nuestra actividad.

Por largo que haya sido este preámbulo, nos muestra que hay muchas maneras de considerar la vida divina en nuestras almas. A este respecto resulta una verdadera deformación de la piedad sustituir, como se hace generalmente hoy, la devoción del Espíritu Santo por la devoción al «estado de gracia». El Espíritu Santo, divinizador de las almas, aquel que nos ha sido dado y nos habita, el que nos da el espíritu filial, se olvida y se desconoce. Se habla hoy de perder el estado de gracia, de recobrar el estado de gracia, de estar en estado de gracia, en lo mismo en que, en otro tiempo, con un sentido más religioso, se hablaba de perder o entristecer el Espíritu, de recibir el Espíritu, de estar lleno del Espíritu Santo. La verdad es que todas estas expresiones son buenas; lo malo es que unas hayan sido adoptadas con exclusión de otras. Y se señala que la devoción egocéntrica al estado de gracia puede coincidir aquí o allí con una cierta pérdida del sentido de Dios. El punto de vista del moralista, que considera la gracia como una ayuda y la confronta con las cualidades y actividades naturales del hombre, no es el único, ni siquiera el mejor o principal, para instruirnos en la gracia.

II. TEOLOGÍA DE LA GRACIA CONSIDERADA COMO AYUDA

I. Balance de nuestras miserias y de nuestras necesidades.

La convergencia de un triple haz de luz nos invita a comenzar el tratado de la gracia por una investigación sobre su necesidad.

Luz bíblica, ante todo. Para San Pablo, como para San Juan, el auxilio divino es la única vía que se abre al hombre para que se pueda evadir del callejón sin salida a que el pecado le ha conducido y para conducirlo a la divinización, a la cual no ha dejado de ser invitado. San Pablo no evoca jamás la gracia — sea por este término o por otro equivalente —, a no ser sobre el fondo de la debilidad del hombre y de la impotencia del pecador.

Luz moral, en segundo lugar. Mirada desde el punto de vista del hombre, que es el adoptado aquí, la gracia aparece como un auxilio que Dios nos ofrece. Pero quien habla de auxilio evoca por ello mismo una indignencia que conviene precisar antes que nada. Se piensa ante todo en los destrozos causados por el pecado en las potencias del hombre, pero el problema es más amplio. La gracia que la condición del hombre requiere no desempeña sólo un papel de remedio, una función medicinal justificada por las heridas del pecado. Implica, además, una dimensión positiva según la cual el hombre, divinizado por ella, es capaz de alcanzar su bienaventuranza sobrenatural.

Es, pues, necesario establecer el balance de nuestras miserias y necesidades para precisar así el papel exacto de la gracia en nuestro organismo espiritual.

Luz histórica, en fin. La teología es tradición antes que especulación; no puede ser abstraída de las condiciones concretas que han acompañado el desarrollo de la doctrina en el curso de los siglos. ¿Cómo hablar de la gracia sin evocar a San Agustín o la controversia *De auxiliis*? Las precisiones del magisterio sobre la cuestión de la gracia han sido formuladas con ocasión de tal o cual error y sobre los puntos mismos que ofrecían dificultad. Ahora bien, las más importantes de estas precisiones conciernen a la necesidad de la gracia, cuestión espinosa en la que dos corrientes extremistas pretendían detentar la verdad: una exaltando la naturaleza hasta el punto de hacer superflua la gracia (pelagianismo); otra rebajando tanto las fuerzas naturales que el hombre sin la gracia no sería más que un monstruo abocado al mal (jansenismo). Había que abrir una vía media que fuera, no un compromiso ecléctico, sino una visión de profundidad en la que las tesis opuestas pudieran ver sus legítimas reclamaciones satisfechas y sus antinomias resueltas.

La convergencia de estas razones nos obliga a dar a la presente cuestión un largo desarrollo. Nos esforzaremos en conciliar las exigencias de una exposición lógica con las de una perspectiva histórica.

Debemos hacer una precisión. El hombre en el curso de la historia ha pasado por diversos *estados*: estado de naturaleza íntegra, estado de naturaleza caída, estado de naturaleza rescatada. Estos cambios han determinado en las necesidades y capacidades del hombre modificaciones más o menos profundas. Es claro que la economía de los auxilios divinos ha sido afectada de rechazo. Imposible, por tanto, abordar un punto preciso sin hacer intervenir la noción de «estado».

Sin embargo, es necesario situar el estudio de la gracia en un plano que trascienda las diferencias accidentales para alcanzar una noción válida para cada uno de los tipos históricos de gracia. La teología de la gracia no debe ser limitada a tal o cual estado; se aplica, con las variaciones de rigor, tanto a la gracia de Adán inocente, como a la del cristiano y a la del mismo Jesucristo.

Las posibilidades del hombre sin la gracia.

So pretexto de manifestar mejor la necesidad que tenemos de un auxilio sobrenatural, una corriente exageradamente pesimista subestima las posibilidades de la naturaleza, incluso caída, en el dominio del conocimiento y de la actividad voluntaria. Por esto es necesario precisar la extensión, lo mismo que los límites, de las fuerzas naturales del hombre.

El conocimiento.

¿Basta la dotación natural de la inteligencia para alcanzar la verdad? ¿O necesita más bien la ayuda de una energía complementaria?

Que el hombre requiera una ayuda para asimilarse la revelación de los misterios propiamente sobrenaturales no da lugar a discusión. La comunión que implica todo conocimiento no puede realizarse cuando el objeto carece absolutamente de proporción con la inteligencia. Es indispensable que un refuerzo especial habilite la inteligencia para entrar en comunión con el objeto divino. Este refuerzo tiene un nombre: es la fe.

Pero, ¿qué decir de las verdades de orden natural, de aquellas que abarcan todas las verdades de las ciencias profanas, y también el conocimiento de los primeros principios de la moral, de la ley natural, de las pruebas racionales de la existencia de Dios? Declarar que no somos capaces de llegar al conocimiento de estas verdades por nuestros propios medios, ¿no sería arruinar el orden natural?

Si el sector de las ciencias naturales no ofrece apenas dificultad para nadie, se han encontrado hombres como Bayo, Quesnel y los fideístas del siglo XIX, que afirmaron que es imposible sin la gracia adquirir nociones de orden moral y establecer ciertas pruebas de Dios.

El magisterio de la Iglesia ha reaccionado a fin de salvaguardar las posibilidades de la naturaleza. La Iglesia no niega, hay que decirlo, la necesidad de esta moción trascendente de Dios que los teólogos acostumbran a llamar «concurso natural». Pero, establecido esto, sostiene que la inteligencia, aun caída, puede alcanzar por sí misma las verdades de orden natural. De lo contrario nos encontraríamos ante una potencia natural impotente respecto de su objeto propio, lo que equivaldría a la destrucción de esta naturaleza y a la necesidad absoluta de la gracia en el mismo orden natural. ¿Cómo puede ser necesario por naturaleza lo que es gratuito?

¿Equivale esto a decir que la dotación natural de la inteligencia ofrece todas las garantías de seguridad en el orden del conocimiento natural? La respuesta aquí varía según los «estados». El hombre actual está marcado por un pecado de origen cuyos estragos no han perdonado a la misma inteligencia: es lo que supo presentir el agustinismo exagerado de Bayo y de otros.

Se sabe, en efecto, que el funcionamiento normal de la inteligencia práctica, bajo la dirección de la prudencia, que es «recta ratio agibilium» — exacta apreciación de lo que hay que obrar —, supone la rectitud de la voluntad. El hombre se «empeña» personalmente en esta apreciación y la rectitud de su juicio exige la rectitud radical de la voluntad. El conocimiento práctico es, por tanto, obscurecido por el pecado original, como por carambola, a causa de la herida que alcanza directamente la voluntad. La gracia es necesaria a título de remedio precisamente contra esta debilidad.

Así el intemperante tendrá necesidad de un auxilio de Dios para formular un juicio recto sobre la legitimidad de tal placer que se le presenta. El pecador tendrá necesidad de una gracia para deducir de los primeros principios morales una conclusión que condena su actitud, y este auxilio será tanto más necesario cuanto la cuestión considerada se aleje más de la evidencia de los primeros principios.

El coeficiente personal en el juicio aumenta, en efecto, a medida que disminuye la claridad irresistible de los primeros principios.

La voluntad.

Si las heridas del pecado original llevan consigo la necesidad de un remedio en el orden del conocimiento mismo, podemos contar con que en el dominio de la voluntad será más fuerte aún la necesidad de la gracia. Siendo la voluntad el sujeto del pecado, es también su primera víctima.

En el estado de naturaleza íntegra solamente la actividad propiamente sobrenatural del hombre exigía el concurso de la gracia, y esto es claro. Cuando sobreviene el pecado el dominio de la gracia se extiende, a medida de la miseria del hombre, a todo lo que hay de debilitado y herido en él.

¿Será entonces el hombre totalmente incapaz de todo bien? Lutero, y una cierta corriente agustiniana extremista como la de Bayo, han insistido con vigor, y con exceso, en la impotencia y la perversión radicales del libre albedrío. Ciertas proposiciones de Bayo como «todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios» o bien: «el libre albedrío sin el concurso de la gracia de Dios no sirve más que para pecar», por ejemplo, no podían ser aceptadas por la Iglesia. La imposibilidad de la voluntad de cumplir por sí misma un sólo acto bueno equivale en efecto a la destrucción misma de la naturaleza humana y a la necesidad absoluta de la gracia. Los agustinianos extremistas lo han advertido bien y niegan por ello la gratuidad de lo sobrenatural.

Una proposición condenada de Quesnel caracteriza esta posición pesimista: «La voluntad que la gracia de Dios no previene no tiene luz sino para extraviarse, ardor sino para precipitarse, fuerza sino para herirse; es capaz de todo mal e impotente para todo bien».

Miserias del hombre sin la gracia.

Sin ser más pesimistas de lo conveniente es indudable, sin embargo, que llegamos muy pronto al límite de nuestras posibilidades. Por no haber querido reconocerlo, la corriente demasiado optimista, que ha tenido su corifeo en el monje Pelagio, ha caído en un grave error: desconoció la necesidad de la gracia para alcanzar la perfección.

De tendencia más matizada, el círculo de los monjes marseleses se esforzó en ensanchar todo lo posible el campo de la actividad dejado a las fuerzas naturales del hombre, pero llegó a restringir también más de lo debido la necesidad de la gracia.

Estos errores llevaron a los Padres y luego a los Concilios a precisar paso a paso los límites y las posibilidades del hombre.

Precisiones aportadas con motivo del error pelagiano.

¿Está al alcance del hombre el amor natural de Dios por encima de todas las cosas?

Es conocido el principio: siendo Dios analógicamente para el hombre lo que es el todo para la parte, el hombre ama *naturalmente*

a Dios más que a sí mismo. Se puede comparar este amor «natural» al de la mano que no duda en exponerse para proteger la vida del cuerpo. Para este amor no se requiere otra ayuda que la moción metafísica de Dios «primer motor», de la que ya se ha hablado y que no puede pasar por una gracia.

¿Subsiste esta ley después del pecado original? ¿No nos encontramos ante una ley de naturaleza, que expresa la condición misma de la criatura ante Dios?

Responder afirmativamente sería olvidar que tal amor implica el libre juego de las inclinaciones naturales del querer y que la herida del pecado consistió precisamente en lesionar este juego. Desde entonces el hombre no puede deshacerse de un egoísmo radical que le impide salir de sí y elevarse hasta el amor de Dios sobre todas las cosas. La impotencia de la voluntad en este dominio viene de la pervisión de la naturaleza, retorcida en cierta manera sobre sí misma. Esto no quiere decir que el hombre no pueda salir, un poco al menos, de sus intereses egoístas, pero no está en condiciones de realizar esa escapada hacia el Absoluto trascendente que requiere el amor de Dios sobre todas las cosas. Necesita para esto una gracia medicinal que le restituya la libertad de su impulso natural hacia Dios.

El problema del amor a Dios, primero de los preceptos, conduce naturalmente al del *cumplimiento integral de los preceptos*. Tocamos con esto uno de los puntos cruciales de la controversia pelagiana.

La dificultad es grande, hay que reconocerlo. Es la situación dramática de San Pablo: ¿cómo el hombre está sometido a una ley que tiene obligación de cumplir y cuyo cumplimiento sobrepasa sus fuerzas?

Y, sin embargo, ya lo hemos visto, cada acto bueno está a nuestro alcance. Tal es la situación paradójica del hombre después del pecado. Siendo capaz de realizar actos buenos, no es capaz de cumplir *toda* la ley; cada acto está en su poder; el conjunto lo sobrepasa. La continuidad y la estabilidad que supone el ejercicio constante de la virtud son demasiado para él. La debilidad de la voluntad después del pecado explica esta impotencia relativa, como la del convaleciente explica que pueda dar un paso y otro... aun siendo incapaz de mantener un esfuerzo continuado. ¿No nos muestra la experiencia que el éxito de una vida perfectamente íntegra es una proeza que sobrepasa las fuerzas humanas?

Después del pecado, el auxilio divino está inscrito en el programa de la condición natural del hombre. Éste tiene necesidad de Dios para ser fiel a sus deberes de simple criatura.

Para establecer actos que den derecho a la vida eterna, actos meritorios en justicia, se requiere con mayor razón la gracia; y no sólo una moción pasajera, sino un complemento permanente a manera de una naturaleza que nos haga capaces de establecer esos actos de manera personal y viviente.

La razón es sencilla. El plan de Dios dispone que el hombre alcance la vida eterna, su fin, por medio de actos proporcionados a esta vida, de modo que merezca él mismo en justicia. Dios ha querido para el hombre el honor de merecer la vida eterna por sus propios actos. Pero esta vida es sobrenatural; los actos que la merezcan deben, pues, serlo igualmente. Éstos no pueden ser establecidos por el hombre sin la ayuda de una gracia que eleve sus potencias y las habilite para producir actos *proporcionados*.

Nada nos puede hacer comprender mejor hasta qué punto dependemos de Dios para el éxito de nuestra vida humana que esta necesidad *absoluta* de la gracia para alcanzar el fin sobrenatural. Éste, en efecto, por más que sea sobrenatural, no es para el hombre, tal como Dios lo ha hecho, un lujo del cual pueda prescindir. Si no lo obtiene, con la ayuda de Dios, no alcanza su fin, no llega a ser «dichoso».

Representa para el hombre una gran ventaja sobre los otros seres el ser capaz de tal destino; pero es para él un título más, que le obliga a buscar a Dios en cuyo beneplácito está el concederle lo que le es necesario.

Con motivo del error semipelagiano.

El fruto doctrinal de la controversias ha recaído aquí sobre las cuestiones de la preparación para la gracia y de la perseverancia en la gracia una vez recibida.

1. *Caso del pecador.* Después de la condenación del error pelagiano, nadie ha negado que la consecución de la vida eterna fuese obra de la gracia. El problema que se planteó desde entonces fué otro: el de la distribución inicial de la gracia. ¿Era la gracia un don absolutamente gratuito, fruto de una iniciativa incondicionada de Dios, o tenía en cuenta las buenas disposiciones del sujeto, viniendo en cierta manera a recompensarlas y coronarlas?

Tanto de una parte como de otra las dificultades eran agudas. Insistir en la iniciativa gratuita de Dios era entrar en el problema, delicado como ninguno, de la predestinación; ver en la gracia una recompensa de los esfuerzos del hombre era poner al hombre en la raíz de la vida de la gracia y contradecir la doctrina constante de San Pablo sobre la gratuidad del don de Dios: «Si es una gracia, ya no es por las obras, de lo contrario la gracia deja de ser gracia» (Rom II, 6).

La solución de estas dificultades exigía que se examinaran minuciosamente los diversos tipos posibles de «preparación» para la gracia. La sola preparación admisible será aquella que no quita nada ni a la iniciativa divina ni a los esfuerzos generosos de los hombres.

Preparación positiva. ¿Por qué los actos moralmente buenos establecidos por el hombre antes de la justificación no habrán de constituir para Dios una especie de obligación de conferir la gracia al hombre así dispuesto? Los semipelagianos, obsesionados por el afán

de salvar a toda costa la parte de la libertad humana aceptaban espontáneamente esta preparación natural que ha recibido los nombres de «primer paso», «comienzo en la fe». Pero cayeron en error desde el momento en que creyeron necesario, para salvar la libertad, dar al hombre la *iniciativa* en la salvación. La Iglesia tomó entonces posiciones de manera tajante. Su doctrina está sólidamente fundada en la revelación: «Nadie puede venir a mí si mi Padre que me ha enviado no le trajere» (Ioh 6, 44), y «Sin mí nada podéis hacer» (Ioh 15, 5).

Para ponernos en camino de entender esta verdad, en apariencia paradójica, de que el hombre tiene necesidad de una gracia para prepararse para la gracia, hay que apelar al principio fundamental de la *correspondencia entre el orden de los fines y el orden de los «motores»*, es decir, de los principios que obran en orden a tales fines. Un fin determinado requiere un motor que le sea proporcionado. Por eso la conversión a Dios — fin último — implica a título necesario la moción de Dios mismo — primer motor — porque sólo Dios es agente proporcionado a esta actividad. Pero hay dos modos de convertirse a Dios. Si se trata de una conversión perteneciente al plano sobrenatural y gratuito de la visión beatífica, se tropieza con la necesidad de una moción especial, de una moción de orden sobrenatural que es la *gracia*.

Esta gracia, que los teólogos llaman «actual», desempeña, pues, en su plano el papel asumido en el gobierno divino natural por la moción divina natural de que hemos hablado en un capítulo precedente. La gracia actual se presenta con los caracteres de la moción natural del Primer Motor: como esta moción, es requerida necesariamente en toda actividad de su orden, no es una ayuda permanente sino un socorro intermitente, no interviene más que en el instante de la acción, se diversifica, en fin, según los tipos de la actividad que la postulan.

La gracia es, pues, indispensable para la preparación del hombre para la gracia: no hay aquí ningún círculo vicioso. La gracia inicial es un socorro actual, una moción, y la gracia confiere al término de la preparación, un don permanente, una segunda naturaleza. Gracia actual y gracia habitual quedan así bien distinguidas.

Sin embargo, el problema subsiste en todo su vigor: ¿cómo salvar la libertad y la responsabilidad del hombre, al que no pertenece la iniciativa de la conversión? La recusación de la solución semi-pelagiana no suprime el problema al que estos teólogos han tratado de hacer frente. Cuestión delicada que roza a la vez el misterio de la predestinación y el de la eficacia de la gracia. Santo Tomás responde a esto en pocas líneas: «La conversión a Dios — dice — se hace ciertamente por el libre albedrío; por eso se le manda al hombre que se convierta a Dios. Pero el libre albedrío no puede convertirse a Dios si Dios mismo no lo convierte a sí» (I-II, q. 109, art. 6, dist. 1). La doctrina está simplemente afirmada. Supone el conocimiento de las explicaciones dadas en el tratado del acto humano (I-II, q. 9 y 10).

La solución tomista, en efecto, no es inteligible sino dentro de una visión metafísica de la intervención divina en el obrar creado. Si se suprime este plan, no queda lugar a otra cosa que a compromisos antropomórficos más o menos imaginativos y, por eso mismo, más satisfactorios a primera vista, pero incapaces de esclarecer el fondo del problema. Hay que recurrir a la inmanencia completamente especial de la moción divina para establecer que esta moción no violenta en nada la causa segunda, sino que se inserta en el juego normal de esta causalidad, moviéndola con necesidad si se trata de una causa necesaria, pero moviéndola según su libertad si se trata de una causa libre. Todo el misterio está en estas últimas palabras. Es necesario añadir que, si se tratara de cualquier otra moción que la de Dios, estaríamos en presencia de un verbalismo lleno de contradicción; sólo la manera absolutamente especial del obrar increado le permite mover con soberana eficacia, sin lesionar lo más mínimo, sino al contrario haciéndola tal, la causa libre.

La aplicación de esta doctrina general al caso presente es inmediata. La gracia de preparación conferida por Dios no hace vano el movimiento de la libertad. Muy al contrario, viene a suscitarlo y a conjugarse con él en la unidad de un acto vital de conversión. Sólo el análisis metafísico podrá discernir la parte del hombre de la de Dios, siempre primera. El error sería querer reconocer «psicológicamente» y distinguir de la misma manera una parte divina y una parte humana en nuestros actos. Esto es impensable. La actividad de la causa primera en nosotros y nuestra actividad no hacen dos actividades discernibles empíricamente. La actividad de la causa primera es la condición misma de nuestra actividad. Se nos manda convertirnos a Dios porque ello está en nuestro poder, por más que no podamos hacerlo sin el auxilio divino.

¿Objetaremos que el auxilio divino es dado a la voluntad de unos y no a la voluntad de otros? Nos atenderemos a la sabia reserva de Agustín: «Por qué atrae a éste y no atrae al otro, no quieras discernirlo si no quieres errar».

Debe, pues, mantenerse la imposibilidad de una preparación positiva del hombre sin el auxilio de Dios.

Preparación negativa. ¿Qué pensar de una preparación negativa, consistente en salir del pecado una vez se ha caído, o en evitar el volver a caer?

Pecados pasados. El caso del pecador que debe abandonar su pecado nos hace apelar de nuevo al principio de la correspondencia entre el orden de los fines y el de los agentes. Un acto que mira a la unión con Dios, como la conversión, no puede venir sino de Dios. El pecado, además, implica una ofensa que sólo el ofendido debe perdonar. El pecador se asemeja a un hombre que se ha arrojado a un pozo. Una vez en el pozo, no puede salir por sí solo. No está, pues, en las manos del hombre el reanudar con Dios, sin la ayuda de una gracia especial, los lazos que él ha roto.

Pecados futuros. ¿Se da la misma impotencia con respecto a los pecados futuros? El pecador que permanece en su estado, ¿podrá al menos evitar la recaída en nuevos pecados mortales? Por efecto del pecado anterior no perdonado que lo ha desviado y desvía de Dios, su voluntad está habitualmente orientada hacia el mal. Esta inclinación pesará sobre sus actos ulteriores con tanta mayor eficacia cuanto menos reflexivos sean estos actos. Tales actos seguirán la orientación habitual de la voluntad y como ésta no se ha vuelto hacia Dios, es inevitable que a corto plazo el hombre se hunda más en el pecado. Tal es, al menos, el caso del pecador. Pero, ¿y el justo?

2. *Caso del justo.* La situación no se presenta con los mismos caracteres. La gracia habitual favorece en él la orientación hacia Dios y hace por ello más fácil la resistencia al pecado grave. ¿Estará, sin embargo, garantizado contra el pecado sin el auxilio de una gracia suplementaria? Afirmarlo sería olvidar las borrascas de una sensibilidad que trae del pecado original, aunque borrado, un cierto desequilibrio. Estos movimientos, siempre imperfectamente dominados, predisponen al hombre a las desviaciones pasajeras que son los pecados veniales. Aunque no se encuentre impotente ante ninguna tentación en particular, no le es posible al justo, sin un privilegio excepcional, superarlas *todas juntas*. Tal es el balance de deficiencias del hombre frente al pecado.

Pero la *condición del justo*, que nuestra investigación nos ha llevado a considerar, debía hacer surgir en el clima del semipelagianismo otra serie de cuestiones sobre el tema de la perseverancia. Aquí se encuentra el último reducto de los propugnadores de la autonomía del hombre con respecto al bien.

¿Requiere la *vida cotidiana* del justo, para su rectitud, auxilios especiales distintos de la gracia santificante y de la moción natural de Dios sobre cada uno de nuestros actos? Algunos reservan esta ayuda especial para los actos difíciles, para aquellos que exigen más generosidad y más energía. Pero, ¿por qué reservar para circunstancias de excepción la necesidad de esta gracia actual? En efecto, lo mismo que el acto natural implica, además de una naturaleza, una moción especial del Creador, el acto sobrenatural requiere, además de una gracia habitual que hace las veces de una segunda naturaleza, una moción especial proporcionada, es decir, de orden sobrenatural. Por otra parte, la debilidad del hombre, incluso del justo, parece ciertamente exigir de modo normal un auxilio especial de Dios para hacerle capaz de permanecer en la gracia.

En cuanto a la *perseverancia final* nos pone en presencia de un misterio que nos hace apreciar, más vivamente aún que los demás casos, la necesidad de la gracia.

Esta perseverancia significa, en su término, la conjunción de la gracia con el instante de la muerte. Imaginarse que el hombre tiene el poder de conservar indefinidamente la gracia y, por consiguiente, de afrontar la muerte con seguridad, es olvidar que el pecado

grave es siempre posible y que la conjunción del instante de la muerte con el estado de gracia depende de la sola voluntad de Dios. Visto a esta luz, que es la verdadera, el problema de la perseverancia final enlaza con el de la predestinación. Por esto no es sorprendente que se encuentre la misma gratuidad en una y otra parte. Sin duda nos resistimos a admitir que un justo que ha vivido largo tiempo en la intimidad y en el servicio de Dios sea sorprendido por la muerte en estado de pecado. Nuestra dificultad, ¿no vendrá en buena parte de la falsa seguridad que experimentamos ante el espectáculo de una vida cristiana habitualmente fiel? Jamás tiene el hombre asegurada su salvación: «Trabajad por vuestra salvación con temor y temblor, porque es Dios quien obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2, 13-14). La continuidad del estado de gracia es indudablemente un indicio, el más seguro, de predestinación; pero esta continuidad, que es ella misma una gracia, no prejuzga el porvenir. Y sería ya ser infiel a la gracia de Dios no tener ningún miedo de poder ofenderle y perder su amistad.

El balance que hemos emprendido nos lleva a una doble comprobación: De una parte las necesidades del hombre radicalmente impotente con respecto a lo sobrenatural, extremadamente débil en el simple plano de la actividad natural; de otra la gratuidad pura del auxilio que el hombre necesita. Indigencia e inexigencia: tales son los datos irreductibles del problema. El hombre tiene necesidad de otro, y este otro es totalmente libre.

En resumen, el hombre es llamado por Dios al orden de la filiación adoptiva. Su único fin, su última consumación proceden de la gracia: orientación necesaria, pero inaccesible a las solas fuerzas del hombre. Por añadidura, el auxilio que únicamente puede elevar al hombre al nivel del fin sobrenatural no depende más que de la libre e imprevisible iniciativa divina, y esto antes de toda consideración del pecado.

La intervención del pecado original extiende la necesidad de la gracia al mismo plan natural. Sin duda el hombre sigue siendo capaz de hacer algún bien, pero su voluntad está alejada de Dios, mientras que por derecho de naturaleza está orientada hacia Él. De aquí este conjunto de desórdenes interiores cuyos remolinos incesantes escapan las más de las veces al dominio de la voluntad debilitada. La gracia necesaria es aquí doblemente gratuita, porque Dios no está en ningún modo obligado a reparar lo que la voluntad perversa de los hombres ha destruido. Si lo hace será por medio de la misma gracia deificante, que ejercerá con respecto a las fuerzas naturales lesionadas una función curativa.

Pero mientras que la deificación es instantánea, la curación se opera poco a poco. Paradoja del hombre rescatado, hijo de Dios, y, sin embargo, hombre imperfecto en su misma naturaleza. De aquí la necesidad de las mociones divinas especiales para sostener las infinitas debilidades de los hijos de Dios sobre la tierra.

Decir que todo es gracia, es reconocer que todo es dependencia con respecto a Dios. Por ello no podemos pronunciarnos absolutamente sobre las leyes y condiciones de la salvación individual. El misterio de la gracia es un misterio de predilección y de libre querer. Nuestra libertad no constituye el dato fundamental; su ejercicio se desarrolla siempre en dependencia de Dios.

Resulta, pues, que la gracia es *necesaria*, no se puede prescindir de ella; y para obtenerla es necesaria una gracia inicial; nadie se la puede dar a sí mismo.

2. La naturaleza de la gracia.

El realismo de la gracia.

En el plano de la dilección común Dios ama con un amor creador todo lo que existe. Ya aquí se podría hablar de gracia, porque tal amor arranca de una pura gratuidad, creadora de las naturalezas.

Pero se reserva la palabra para el plano de la dilección especial, para significar el amor según el cual la criatura es elevada por Dios por encima de su condición natural. La revelación nos afirma la existencia en Dios de este amor, segundo en cierta manera, que crea en el hombre un don *real* y lo introduce en la esfera de la intimidad divina. La gracia no es otra que la dilección de Dios que toma cuerpo en nosotros (cf. p. 325).

Éste es el punto de inserción de un desarrollo sobre las *misiones divinas*, que operan la conjunción entre los dos polos de la gracia: Dios que trae hacia sí la criatura, y el don que consagra este favor. Ya hemos aludido a esto, pero tenemos aún que hacer una observación sobre la que nunca se insistirá bastante: en el plano del amor y de la generosidad divina es donde hay que situar, para comprenderlos, los problemas planteados por la gracia. El misterio de la distribución de la gracia, por ejemplo, no se debe examinar sino a la luz del principio de predilección establecido por Santo Tomás en el tratado de Dios: «Ningún ser creado sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios».

Modo de estar la gracia en el alma.

El realismo de la gracia, es decir, la existencia en nosotros de una cosa que corresponde a la dilección que Dios nos tiene, se comprueba tanto para la gracia actual como para la gracia habitual, es decir, tanto para las mociones divinas pasajeras como para el don permanente que nos hace hijos de Dios. Por eso no ha sido necesario hasta el presente analizar su distinción. Esto no quiere decir que a uno y otro favor corresponda en el alma una sola y misma realidad. Es ahora cuando vamos a precisar el carácter ontológico de estas dos gracias.

En el curso del balance de nuestras indigencias hemos comprobado la necesidad de estas mociones divinas especiales, que desempeñan en el plano sobrenatural el papel asignado a las mociones

ordinarias en el gobierno divino natural. Estas gracias destinadas a provocar o realizar actos precisos de conocimiento o de voluntad —de aquí su nombre de gracias *actuales*—, no son otra cosa que ayudas transitorias, impulsos de un instante que vienen a ejercerse sobre las potencias del alma que obra, y que cesan con el término de la acción.

La gracia habitual responde a otra necesidad. La benevolencia de que somos objeto por parte de Dios sobrepasa el nivel de los socorros transitorios, para introducirnos en un comercio habitual de amistad y de filiación con Dios. La Escritura nos lo advierte en términos expresos: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados *hijos de Dios*, y lo seamos» (1 Ioh 3, 1); «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a fin de que... nuestra *comuni6n* sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Ioh 1, 3); «nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así *participes de la divina naturaleza*» (2 Petr 1, 4). Entre Dios y el hombre agraciado con el favor divino se establecen lazos durables fundados sobre un don permanente que viene a sellar en el hombre esta situaci6n nueva.

La expresi6n de la segunda Ep6stola de San Pedro: «participes de la naturaleza divina», nos invita incluso a sobrepasar el plan ordinario de la amistad y nos hace entrever la profundidad de la transformaci6n operada en el hombre por la gracia: se trata nada menos que de acercarnos — a nuestro modo, por supuesto — a la vida divina, de hacernos dioses. Tal es la esencia de la gracia santificante: participaci6n gratuita de la naturaleza divina. La gracia se inserta en el alma a manera de una *naturaleza*.

¿C6mo situar esta nueva naturaleza?

No disponemos aqu6 de la certidumbre divina que acompa~a los datos de la fe. Si el concilio de Trento afirma que la gracia es *nuestra* porque es *inherente a nosotros*, no se ha pronunciado en cambio sobre la naturaleza de esta inherencia. Queda para el te6logo el precisar este punto, con la reserva que debe acompa~ar sus propias reflexiones.

Hemos visto que la gracia se presenta en nosotros como una disposici6n estable, a manera de una naturaleza, que permite a cada uno de nosotros situarse de manera estable en el plano sobrenatural y obrar con facilidad, comodidad, prontitud, en una palabra, de modo connatural. Ahora bien, todos estos caracteres recuerdan la descripci6n de un *h6bito*. Por esto decimos que esa disposici6n estable que es la gracia es en nosotros como un h6bito.

La infusi6n de la gracia en nosotros corresponde a un *nuevo nacimiento* (cf. Ioh 3, 5-8). Antes de obrar hay que ser, antes de obrar sobrenaturalmente hay que ser sobrenaturalmente. La santificaci6n de la esencia del alma debe preceder a la santificaci6n de las potencias.

Hay que reconocer que esta analog6a fundada sobre el organismo natural deja el esp6ritu insatisfecho. Es necesario completarla refiriendo la gracia al ser mismo y a la vida de Dios. Lo mismo, en efecto,

que las virtudes infusas son en nosotros el reflejo participado de los atributos de Dios en el orden de la operación, así la gracia santificante es el reflejo participado de la naturaleza divina misma en el orden del ser. Pero mientras en Dios esta naturaleza y estos atributos no son más que una cosa, porque en Él no hay distinción real entre el ser y el obrar, en cambio, en el hombre la gracia y las virtudes infusas que emanan de ella son distintas, como lo son la esencia del alma y las potencias que de ella proceden. *El hombre todo entero*, en su ser y en su obrar, es así santificado para que pueda entrar en participación de la vida misma de Dios.

En una palabra, la gracia habitual, que afecta a la esencia del alma a título de una nueva naturaleza, es el fruto de un nuevo nacimiento («naturaleza» y «nacimiento» tienen la misma etimología y se implican mutuamente). Las virtudes infusas destinadas a hacernos obrar en connaturalidad con nuestra nueva naturaleza proceden de esta gracia como las potencias del alma proceden de su esencia. El hombre posee con la gracia de Dios, en lo íntimo de sí mismo, el principio de una operación propiamente divina, de suerte que, aun permaneciendo criatura, podrá ya conocer y amar a Dios como Dios se ama y se conoce a sí mismo.

3. Las diversas formas de la gracia.

Sin detenernos en las gracias exteriores al hombre — tales como una circunstancia favorable susceptible de guiarle hacia el bien o frenarle en el camino del mal —, las gracias interiores mismas, de las que hablamos aquí, entrañan variados matices.

Gracia santificante y gracia carismática.

El primer punto de vista, el de la finalidad de la gracia, que aquí adoptamos, apunta en una frase de Jesús, destinada a situar en su verdadero puesto las gracias extraordinarias que acompañaban la predicación de los setenta y dos discípulos: «No os alegréis de que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (Lc 10, 20), y también en este apóstrofe en el que se encuentra la misma oposición: «Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre y en nombre tuyo arrojamos los demonios y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad» (Mt 7, 22-23). Hay, pues, gracias que hacen al hombre agradable a Dios y otras que pueden ser concedidas al hombre sin transformarle necesariamente.

Un examen más atento de estas gracias nos pone de manifiesto su carácter social: los dones de profecía, de exorcismo, de milagros, y todos aquellos que señala San Pablo en la primera Epístola a los Corintios (12, 8 ss) sin ordenados a la utilidad común de la Iglesia, puesto que inducen a los infieles a creer y facilitan el progreso de los cristianos. La teología llama a este tipo de gracia: *gratia gratis data*, gracia gratuita, o frecuentemente «carisma», por oposición

a la *gratia gratum faciens*, gracia santificante, ordenada a la santificación de aquel que la recibe. Sin embargo, nadie se engañe: La gracia santificante no es menos gratuita, lo mismo que el hombre no es menos animal por ser opuesto a «animal» en la clasificación lógica de los seres vivientes capaces de sentir. El nombre del género se ha reservado, tanto en uno como en otro caso, para alguna de las especies nada más. Y tampoco, desde otro punto de vista, de que la gracia gratuita se ordene directamente a la utilidad de todos se deduce que no sea nunca de ninguna forma santificante para el que la posee.

La división apuntada en gracia santificante y gracia gratuita se inserta en el interior de un orden providencial que hace servir a una y a otra para hacer volver al hombre hacia Dios. La gracia santificante aparece como el valor fundamental, personal, insustituible, mientras que en otro tipo de gracia tiene por objeto ayudar a la eclosión y crecimiento de esta gracia santificante en otros. Está al servicio de la gracia santificante.

¿Cuál de estas dos gracias es la mejor? Podría parecer que la gracia carismática. Se ordena, en efecto, al bien común que siempre se ha de anteponer al bien individual. Gracia de estado o gracia inherente a su función en unos (tal el carisma de la infalibilidad inherente a la función papal), es en otros un don maravilloso por el que se manifiesta un poder que Dios no concede generalmente más que a sus santos. Los éxtasis, los milagros que señalan a veces la santidad de los cristianos, parecen a la mayoría de los fieles gracias más preciosas que la simple vida teologal, común a todos los cristianos en estado de gracia.

La tentación es sutil y con frecuencia nos dejamos engañar por ella en nuestra apreciación de la santidad. Sin embargo, San Pablo no deja subsistir a este respecto ninguna duda. Después de haber enumerado toda suerte de «carismas» el Apóstol añade: «Voy ahora a indicaros el camino por excelencia» (I Cor 12, 31), y este camino es el de la caridad, que supone la gracia santificante.

La razón de esta primacia se toma del punto de vista mismo de la finalidad, es decir del punto de vista que sirve para distinguir las dos gracias. Ordenada inmediatamente a la santificación del hombre, la gracia santificante constituye un testimonio más grande de la amistad divina que la gracia carismática, simple favor que no tiene de suyo más que una relación mediata con la santificación. La superioridad de la gracia santificante deriva de su carácter radicalmente teologal: sólo ella es capaz de realizar en un alma la unión con Dios, fin de todo el orden de la gracia. Aunque los carismas pueden ayudar a la santidad, la coincidencia de aquéllos y ésta no pasa de ser accidental. La misma Santísima Virgen no parece que haya hecho milagros.

Gracia habitual y gracia actual.

La gracia santificante se nos da bajo dos formas de las que ya hemos hablado, y que es necesario señalar aquí para situarlas en el conjunto: la gracia habitual y la gracia actual.

Se designa con frecuencia la gracia habitual como la «gracia santificante». Esto es justo; su papel primordial es el de consagrar el hombre a Dios, de hacerle santo. Pero la gracia actual también es santificante. La división «gracia habitual — gracia actual» se toma desde otro punto de vista: una es poseída por el alma en forma de *hábito*, disposición permanente, a manera de una virtud, pero afectando a todo el ser; la otra no roza el alma más que en forma de *moción transitoria* para cada acto que se produce.

Gracia operante y gracia cooperante.

En San Agustín y no en San Pablo es donde se encuentra el origen de la distinción de la gracia santificante en «operante» y «cooperante». Esta división hace referencia al concurso de la voluntad en la gracia. «Dios mismo — dice San Agustín — *opera* en nosotros para comenzar, lo mismo que *coopera* para acabar con aquellos que quieren. Por eso dice el Apóstol: “Estoy cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús” (Phil 1, 6)»¹¹. Para que nosotros comencemos a querer Dios tiene la iniciativa; *obra sin nosotros* para mover nuestra voluntad; pero una vez queremos, cuando nuestro propio querer pasa a ser acto, coopera con nosotros. Dicho de otra manera: ciertas gracias previenen la voluntad deliberada: son las gracias operantes; otras la sostienen: son las gracias cooperantes.

Guardémonos de entender mal esta distinción. La gracia operante no está reservada para los actos irreflexivos e irracionales que preceden el uso del libre albedrío. Esta división no corresponde tampoco a la del obrar humano en «pasiones» y «actos humanos». Gracia operante y gracia cooperante atañen a los actos libres. Con la gracia cooperante la voluntad humana es capaz de tener la iniciativa de su acto; la gracia la sostiene y ayuda. Ahora bien, esta actitud de iniciativa supone que se tenga en sí el principio de su acto, que se esté preparado para emitir un acto sobrenatural. Para los actos para los cuales, por el contrario, el hombre no está ya equipado sobrenaturalmente porque no tiene en sí el principio de su acción, sólo la gracia de Dios puede obrar activamente, limitándose la voluntad a prestar su consentimiento. Esto vale para todos los actos iniciales: primer movimiento de conversión hacia Dios, bajo el efecto de una gracia actual, justificación completa del impío, es decir, santificación del pecador; pero también vale para todos los actos que sobrepasan las posibilidades sobrenaturales habituales del hombre bajo la gracia que posee; por ejemplo, un acto de caridad más intenso.

Toda gracia — gracia actual o gracia habitual — es, por tanto, operante y cooperante. La gracia actual operante interviene sobre todo en los primeros movimientos de la voluntad hacia Dios. La gracia habitual es operante en el acto inicial de la «justificación» y cooperante

11. -Cf. *De gratia et libero arbitrio*, cap. 17.

después, es decir, en todas las actividades meritorias. Más adelante volveremos a encontrar estos dos aspectos de la gracia al hablar de sus efectos.

Otras divisiones

Los teólogos de la edad media establecían una última distinción, por lo demás bien sencilla; la de *gracia preveniente* y *gracia subsiguiente*. Se refiere a la anterioridad o a la posterioridad de un efecto de la gracia con respecto a otro, de modo que para señalar esta distinción el teólogo no tiene más que fijarse en los efectos sucesivos de la gracia: la curación del alma, el hecho de querer el bien, su realización efectiva, la perseverancia en esta realización, etc. Y como cada efecto puede ser considerado bien con respecto al que le sigue, bien con respecto al que le precede, la gracia, en cada caso, será preveniente o subsiguiente según el punto de vista que se adopte. La conversión del pecador es una gracia preveniente con respecto a la voluntad de hacer el bien que la sigue. Y ésta, que es una gracia subsiguiente respecto de la conversión, es preveniente con respecto a cualquier acto concreto de caridad que realice el convertido.

Cuando los teólogos posteriores a Santo Tomás empleen el término de gracia preveniente lo harán, sin embargo, en un sentido enteramente distinto. En lugar de referir a otro efecto el efecto considerado, el término de la relación será simplemente la voluntad libre que la gracia *previene*.

En el lenguaje del Concilio de Trento la gracia se llama «excitante» cuando saca al hombre de su pecado, y «adyuvante» cuando aplica la voluntad al bien. La gracia *excitante* tendría por efectos propios los actos espontáneos, no deliberados, que preceden al consentimiento del libre albedrío. La gracia *adyuvante* se aplicaría a los actos libres: se acusan así dos actividades que provienen de la gracia preveniente en el sentido moderno. En el lenguaje de Santo Tomás habría, por tanto, que hablar de gracia operante en lugar de gracia preveniente, que significa otra cosa. Es legítimo decir que la gracia operante implica estas dos funciones: «prevenir» (la voluntad) y «ayudar».

Ya se ve qué precauciones hay que tomar en el uso del vocabulario teológico referente a la gracia.

Pero no es esto todo. Las querellas teológicas del siglo XVI han enriquecido considerablemente, y no siempre de modo enteramente afortunado, el lenguaje teológico de la gracia. Mencionaremos solamente de paso la distinción aducida en aquella época entre gracia suficiente y gracia eficaz.

La distinción pretendía dar razón de un hecho de experiencia: hay almas en las que la gracia fructifica; otras en cambio, parecen rechazarla. ¿De dónde proviene entonces la eficacia de la gracia? Si la eficacia de la gracia sólo se puede atribuir a Dios, ¿cómo se salva la libertad del hombre? ¿Y de dónde proviene que no todos se salven? Si es el hombre el que hace eficaz la gracia, ¿no nos encontramos

ante el error pelagiano o semipelagiano? Los teólogos forjaron entonces los conceptos de *gracia suficiente*, la que proporciona al hombre la mera posibilidad de hacer el bien, y de *gracia eficaz*, la que le da además la misma realización del bien.

[Indudablemente, Dios da ciertas gracias actuales que no alcanzan su término, debido a la resistencia del hombre. Pero esto no quiere decir que Dios no hubiera podido vencer esa resistencia. La gracia fué entonces suficiente, pero no eficaz. Esta gracia no la niega Dios a nadie, y de este modo queda a salvo la doctrina de su voluntad salvífica universal. Otras gracias divinas alcanzan su término, y ello debe atribuirse, no precisamente al libre asentimiento del hombre, sino siempre a la gracia misma. La gracia eficaz alcanza infaliblemente el fin para el que se comunica. Es la que Dios da a los que infaliblemente predestina a la gloria.

Pero no entremos en estas disertaciones porque no saldriamos de ellas. Más que un problema lo que hay aquí es un misterio del que importa tener primero el sentido religioso. Al enfrentarnos con Dios no podemos intentar explicarlo todo racionalmente a la manera de los amigos de Job. Hay que tener siempre presente lo que Él es en relación con nosotros y lo que nosotros somos en relación con Él. Los santos tienen de este misterio un sentido que los aparta de todo problema de este género.

Somos en efecto criaturas, aun siendo a la vez hijos adoptivos de Dios. Tanto en el plano de la naturaleza como en el de la gracia, Dios es necesario a nuestra existencia y a nuestra actividad. Su acción en nosotros, en simbiosis con la nuestra, no suprime nuestra libertad, puesto que, por el contrario, no seríamos libres sin una acción de Dios en nosotros que crea, salvaguarda y desenvuelve nuestra libertad. Pero esta acción de Dios, que es constitutiva de nuestro mismo ser, nos alcanza en un plano de profundidad psicológicamente indiscernible. La gracia de Dios —lo mismo que su providencia predestinadora y su gobierno en nosotros— no puede ser discernida psicológicamente en nuestros actos. Una sana teología debe salvaguardar, por una parte, la libertad de Dios y la gratuidad de sus dones, contra todo pelagianismo y naturalismo; por otra, la libertad y el esfuerzo del hombre, contra todo quietismo. Sólo una teología metafísica que esté a la vez en contacto estrecho con la palabra de Dios, particularmente con los textos mayores de San Pablo sobre la justificación —y tal creemos que es la teología de Santo Tomás— puede realizar esto.

Las numerosas divisiones de la gracia que acabamos de examinar no quieren decir que la gracia sea múltiple. Por el contrario, es una; pero su unidad incluye todos los matices que requiere la complejidad de la simbiosis humano-divina en virtud de la cual obramos. El don de Dios es tan simple como Dios mismo, pero se adapta a nuestras necesidades, que son múltiples.

4. De dónde viene la gracia.

Sólo Dios es causa eficiente de la gracia.

Una *participación formal de la naturaleza divina*, ¿cómo podría tener otra causa que la misma naturaleza divina? ¿Cómo podría la *divinización del alma*, según la bella fórmula de los Padres griegos, ser hecha por una criatura? Toda otra causa resultaría inmensamente desproporcionada en orden a tal efecto. Sólo el fuego puede volver incandescente un objeto; sólo Dios puede *deificar* a sus criaturas.

Los intermediarios que utiliza para comunicar la gracia no desempeñan más que una *función instrumental*; los sacramentos y, sobre todo, la humanidad de Cristo, son instrumentos en cierta manera físicos; producen necesariamente la gracia allí donde Dios los aplica. La acción personal de los ángeles y de los hombres es de otro orden. Dios se sirve de ellos para disponer a la gracia o para preparar mejor a recibirla.

Papel de libre albedrío en la recepción de la gracia.

La moción divina no exige, por parte de la criatura, una aptitud especial para ser movida por Dios, porque toda criatura, como criatura, posee esa aptitud radical para ser movida por su Creador. Todo puede ser puesto en actividad por aquel que lo mueve todo.

Vayamos más lejos. Si es verdad que Dios da una gracia actual para prepararnos para la gracia habitual, ¿no tiene también el hombre su parte en esta adquisición? De hecho, siendo la gracia habitual una naturaleza, y por tanto una forma y no una simple moción, no puede incidir en nosotros sino según las leyes que rigen el juego de la materia y de la forma en todo ser material. Una forma no puede ser dada a una materia mientras ésta no esté dispuesta para recibirla. La parte del hombre consistirá, por tanto, en disponerse para la gracia. Sabemos ya que esta disposición es fruto de una colaboración con la gracia actual que suscita en nosotros el movimiento voluntario de consentimiento a la gracia. El advenimiento de la gracia habitual no sorprende al hombre en la inercia, sino en un trabajo, a veces duro, austero, difícil, laborioso, bajo la influencia de la gracia. Se podrán dar ciertos casos en los que parezca no existir la preparación, la conversión de San Pablo, por ejemplo, aunque habitualmente no suceda así. Dios es paciente y respeta ordinariamente el tiempo de los esfuerzos humanos y de las preparaciones. Pero no reduzcamos el problema a su aspecto psicológico. La disposición de que aquí tratamos debe entenderse en el plano del ser; responde a una necesidad de orden metafísico y no psicológico, y por eso puede realizarse de modo instantáneo. Sin embargo, es altamente conveniente el que un don eminentemente personal, como este de la intimidad divina que se nos ofrece en la gracia habitual, no se conceda al hombre sin una reacción vital por su parte, cuyo ritmo esté en consonancia con el de nuestra naturaleza para disponernos a recibirla.

¿Se da infaliblemente la gracia a todo el que está dispuesto?

Un principio clásico, que se remonta a Orígenes, tiene por cierto que «Dios no niega la gracia a quien hace lo que puedes». A primera vista parece imponerse la interpretación semipelagiana. Pero hemos visto ya que ésta es inadmisibile. ¿Cómo interpretaremos, pues, la sentencia tradicional? No podemos entenderla más que de este modo: Dios no niega la gracia (habitual) a quien hace todo lo que está en su poder (pero no sin el concurso de la gracia actual). Entendida de esta manera, la infalibilidad de la sentencia no se hace depender del esfuerzo del hombre, sino de la gracia divina que sostiene este esfuerzo. Sólo en la medida en que el beneplácito de Dios nos concede llevar estos actos a su acabamiento normal, se compromete ante sí mismo a prolongar su benevolencia con el don de la gracia habitual. En todas las etapas de su efusión la gracia está bajo el signo de la gratuidad y del beneplácito divino.

Por más que un hombre haga todo lo que puede hacer como hombre, por más que se conforme a las exigencias de su naturaleza según lo que es en sí mismo, no adquiere por ello ningún derecho a la gracia. Del mismo modo que Dios puede elegir a los insensatos para confundir a los sabios (cf. I Cor I, 27), puede también optar por dar su gracia a un hombre que haya trabajado menos que otros para prepararse a ella.

Sin embargo, no sucede así con la denegación de la gracia: si alguien no recibe la gracia es porque no ha hecho todo lo que estaba en su poder. Volvemos al principio: «Aquellos que se salvan lo deben a su salvador; aquellos que se condenan no pueden achárselo más que a sí mismos».

El teólogo que, so pretexto de ensanchar la bondad de Dios, hiciera de ella una justicia cuya medida y en cierta manera cuyo juez, fuera la voluntad del hombre, acabaría por alterarla.

Corolarios.

¿Es igual en todos la gracia?

En cierto sentido no puede hablarse de más y menos en la gracia que nos pone en posesión del Bien supremo. Sin embargo, lo que es imposible desde el punto de vista del objeto que la gracia nos hace alcanzar, es posible desde el punto de vista del sujeto que participa de este don. La última palabra, aquí también como en todas las cuestiones de la gracia, hay que buscarla en el amor, fuente de las liberalidades de Dios. El amor escapa al igualitarismo, es todo imprevisibilidad, todo espontaneidad, como lo insinúa la parábola de los obreros de la viña (Mt 20, 15).

Una justa inteligencia de esta desigualdad pide que no nos olvidemos de considerar las dimensiones sociales de la economía divina de la salvación. Lo mismo que en el orden natural la diversidad de las naturalezas permite un despliegue de las perfecciones eminentemente contenidas en la simplicidad divina, la diversidad de las gracias

manifiesta también la infinita riqueza del don de Dios: «A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia según la plenitud de la donación de Cristo... para la edificación del cuerpo de Cristo» (Eph 4, 7 y 12). Este texto se refiere directamente a los «carismas», pero se puede aplicar también a la distribución de la gracia santificante.

¿Quiere esto decir que en Dios hay un amor diferente para cada una de las criaturas? No ciertamente, puesto que el amor de Dios es Dios mismo; pero las manifestaciones y los efectos de este único amor son variados: la causa es única; los efectos son numerosos y distintos.

¿Puede saberse si se está en gracia?

Los herejes y los iluminados han apelado con frecuencia a la experiencia religiosa para intentar apoyar su posición frente a la jerarquía legítima. ¿Es posible determinar en nosotros el nivel de la vida sobrenatural? ¿Puede hacerse sensible a la experiencia la inmanencia de la gracia en el alma?

Excluimos ante todo el caso extraordinario de una revelación especial de Dios. Ésta puede darse según el beneplácito divino por razones de las cuales sólo Dios es juez. La vida de los santos nos presenta algunos ejemplos. Sin embargo, debemos añadir que este género de revelaciones es bastante raro y muy difícil de controlar.

Queda no obstante, la posibilidad de una cierta inferencia, a partir de sus efectos, acerca de la gracia que obra en el alma. Un alma que se encuentra en gracia de Dios debe normalmente establecer actos que revelan la presencia de esta gracia. No se puede negar que una cierta continuidad en el bien, una alegría pujante en los actos más humildes de la vida espiritual, aquellos que menos pueden halagar al amor propio, son índices favorables de la presencia de la gracia de Dios en el alma. Pero el problema está en determinar el valor de estos signos. ¿Son meros indicios conjeturales o alcanzan el valor de pruebas apodícticas?

Hay que guardarse de apurar expresiones como esta: «Dios sensible al corazón». De Dios jamás captamos sobre la tierra más que sus efectos. Ahora bien, los efectos sobrenaturales y los efectos de la naturaleza se nos presentan bajo apariencias semejantes, a veces idénticas. Y no tenemos ningún medio de discernir con certeza estas dos suertes de efectos. Lo sobrenatural no es objeto de experiencia. «Es de otro orden», como diría Pascal. No tenemos, por tanto, ninguna «prueba» de la gracia. Una santa como la misma Juana de Arco dió una maravillosa respuesta cuando dijo a los jueces que le preguntaban si estaba en gracia de Dios: «Si lo estoy, que Dios me la guarde; si no lo estoy, que Dios me la conceda.»

Esta trascendencia de lo sobrenatural con respecto a la experiencia condena en su raíz todas las gnosias de los falsos místicos. El hombre no puede encontrar en estas falsas experiencias más que una seguridad engañosa de la cual acabará sin duda por ser

víctima. Los teólogos medievales gustaban de citar aquí, aunque mal entendido, el texto del Eclesiastés: «Nadie sabe si es digno de odio o de amor» (9, 1). Aunque el texto de la Vulgata es aquí poco seguro, queda la palabra de San Pablo: «Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor» (1 Cor 4, 4).

Una confianza filial puesta en el Señor y no en nosotros mismos basta, sin embargo, para desechar una angustia morbosa, y tiene la ventaja de que nos inclina a ponernos totalmente en las manos del Padre y sopesar menos nuestro propio valor. Y puede ser entonces un signo que nos permita — a nosotros, o más bien a aquellos a quienes pedimos consejo y guía — conjeturar que marchamos por la vía del Señor y que estamos en su amistad.

5. Los efectos de la gracia.

No se pueden estudiar los efectos de la gracia sin tener en cuenta, en primer lugar, el estado del hombre que recibe esta gracia. ¿Es pecador? La recepción de la gracia significa para él la conversión, la reprobación de las faltas pasadas, el retorno a Dios; la gracia hace de él un hombre nuevo, lo transforma completamente. Se dice, y ya veremos lo que esto significa, que lo *justifica*. ¿Se encuentra ya en «estado de gracia»? El crecimiento en este estado significa para él una *actividad meritoria*. Justificación y méritos son, pues, los dos efectos posibles de la gracia, según sea dada a un pecador o a un justo.

La justificación, en su primer momento, es un efecto de la gracia operante, y el mérito, ya que por definición el hombre tiene su parte en él, es un efecto de la gracia cooperante. La gracia operante y la gracia cooperante son *causas* con respecto a la justificación y al mérito, que son sus efectos.

La justificación.

«Justificación» es un término que la teología recibe de la Biblia. La palabra debe, por tanto, entenderse en su sentido bíblico, o al menos, para nosotros, en su sentido neotestamentario, después de la transformación que ha recibido del hecho de que la economía de la salvación no está ya contenida en la ley de Moisés, sino en la gracia de Jesucristo. Así la teología cristiana de la justificación se funda principalmente sobre la doctrina de San Pablo que asumió, adaptándolo e incluso renovándolo según la perspectiva de la nueva disposición, el antiguo concepto de la justificación. Citemos, como ejemplo al menos, este texto capital de la Epístola a los Gálatas: «Previendo la Escritura que Dios justificaría a los paganos *por la fe*, anuncio Abraham esta buena nueva: Todas las naciones serán bendecidas en ti... Y que *por la ley* nadie se justifica ante Dios es manifiesto, porque *el justo vive de la fe*» (Gal 3, 8 y 11).

Según la antigua disposición se podía definir al justo: aquel que sigue religiosamente la norma establecida por Dios en la ley

y que la expresa en su vida y en sus costumbres. Era justo el que era juzgado perfecto en relación con la ley. Dado que la perfección era medida por una ley exterior, ¿no era normal que se la designara con el término de «justicia»? El justo, el que observa *exactamente* la ley, es el perfecto. Nosotros diríamos hoy *el santo*, pero hay que advertir que la palabra en la lengua bíblica tiene otra acepción, o, por lo menos, otro origen. Dios es santo por excelencia. Las cosas, las personas son santas en la medida en que Dios se las apropia y se las reserva. En la nueva alianza todos los cristianos son santos desde el momento en que son bautizados en el agua y en el Espíritu y, de esta manera, consagrados a Dios. San Pablo dirige la mayor parte de sus cartas «a los santos» de tal ciudad. Debemos por esto estar atentos al uso que la Biblia hace de algunas palabras y, concretamente, no apresurarnos demasiado a identificar el *justo* y el *santo*.

Según el Nuevo Testamento la justicia no resulta de la conformidad con una ley exterior, sino de la conformidad con el don que Dios nos hace interiormente, y esta conformidad se opera activamente en la fe. Entendamos, sin embargo, la fe en el sentido paulino de la palabra, que significa, al mismo tiempo, adhesión, confianza, don de sí, desposorio espiritual. La «justicia» establece entonces en el alma la armonía de las relaciones con Dios, devuelve al hombre la semejanza primitiva que tenía con Dios cuando fué creado «a su imagen», lo hace amigo de Dios. La *justificación* es el paso del «estado de pecado» al «estado de justicia». Es normalmente fruto del bautismo, pero debe crecer mucho más allá de nuestra «santificación» bautismal para que la gracia llegue a producir en nosotros sus últimos efectos. La justificación puede así ser fruto de la penitencia. En otros términos, la justificación es el paso del estado de pecado al estado de gracia, y va acompañada siempre en nuestro corazón de un retorno, es decir de una conversión.

Hay que añadir que la palabra justificación puede entenderse en nuestra lengua en dos sentidos: en sentido activo, y entonces es el acto de Dios que justifica al pecador; en sentido pasivo, y así es la operación por la cual el pecador se encuentra justificado. La pasividad de la cual el pecador es en este caso el sujeto, digámoslo una vez más, no es de ningún modo de orden psicológico; antes bien, coincide con una «actividad» y unos esfuerzos por parte del hombre, actividad y esfuerzos que no escapan a la causalidad soberana de Dios.

Los componentes de la justificación.

La parte de Dios.

Para Lutero, que se declara en este punto intérprete auténtico de San Pablo, el estado de justicia a que conduce la justificación no es más que la no imputación. El pecador «justificado» está simplemente provisto de un nuevo sentimiento de «fe» por el cual tiene confianza en que Dios, en virtud de los méritos de Cristo,

no tiene ya en cuenta sus pecados, no se los imputa. La justicia del hombre justificado es una justicia puramente declarativa: Dios declara que el hombre ha sido salvado, pero sus pecados y su miseria subsisten; no ha cambiado en él más que este sentimiento de fe que le hace poner su confianza en los méritos de Cristo.

Toda interpretación de la justificación que no haga verdadera justicia de nuestros pecados evacúa en efecto el realismo radical de la gracia; por eso el Concilio de Trento se declaró en contra de la teoría de la no imputación. Si Dios nos salva dejándonos en nuestro estado de pecado, su salud no nos hace ningún bien, no nos salva verdaderamente. Los textos sagrados tan densos en realismo — piénsese en el «nuevo nacimiento» de San Juan, en el «hombre nuevo» y la «criatura nueva» de San Pablo, y multitud de expresiones semejantes —, no se avienen a ser interpretados por una simple no imputación jurídica. La vida cristiana no sería finalmente más que una triste comedia o un fariseísmo si se le negara todo valor interior de justicia verdadera, es decir, de una justicia que excluya el pecado y se adorne de virtudes auténticas. Pensamos, por tanto, que la justicia destruye realmente el pecado. «A los que de antes conoció Dios — escribe San Pablo — a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Éste sea el Primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó a éstos también los llamó; y a los que llamó a éstos los justificó; y a los que justificó a éstos también los glorificó» (Rom 8, 28 y 29). Todas estas expresiones: predestinación, producción a imagen del Hijo, vocación, justificación, glorificación — y podría añadirse: adopción, santificación... —, no significan la misma cosa, pero están todas preñadas de un mismo realismo, y designan la misma novedad, la misma creación, en aquel a quien se atribuyen. Para San Pablo la ley no es nada, la circuncisión no es nada, la «imputación» y toda otra noción del vocabulario jurídico tampoco es nada; «lo que importa es ser una *creación nueva*» (Gal 6, 15). Si, por lo demás, la doctrina de San Pablo encuentra alguna dificultad, en razón sobre todo de su actitud de controversia, no sucede lo mismo con la de San Juan o la de San Pedro. Se puede decir con toda verdad que «somos llamados hijos de Dios y que lo somos», que hemos sido hechos «hijos de la luz», que nos hemos hecho «participantes de la naturaleza divina». Así hay que entender la frase de la Epístola a los Romanos: «Al que cree en el que justifica al impío la fe le es computada como justicia» (Rom 4, 5), en el sentido fuerte que es el de la doctrina de conjunto del Nuevo Testamento. La fe que justifica al impío no es un sentimiento capaz de coexistir con el pecado; es una adhesión a Dios absolutamente transformante, que lleva consigo naturalmente el cortejo completo de las virtudes. La fe paulina es el movimiento que pone al alma en armonía con Dios, y, de claridad en claridad, la hace cada vez más semejante al divino modelo.

No hay, por tanto, necesidad de añadir que si el acto divino de la justificación destruye el pecado es porque corresponde a una infusión de gracia. Perdonar el pecado, tengámoslo en cuenta, es por

parte de Dios perdonar una ofensa que se le ha hecho, hacer las paces, no estar más ofendido. En definitiva es, por parte de Dios, otorgar su amistad. Pero, ¿qué significa esto en Dios? Ya hemos dicho que Dios no cambia, y que todos los cambios de actitud de Dios con respecto a la criatura significan siempre un cambio en la criatura misma y no en el creador. Perdonar la ofensa, perdonar el pecado, no imputarlo más, dar su paz, otorgar su amistad, significa que hay algo nuevo en la criatura así vuelta a la amistad de Dios, y esto nuevo es lo que nosotros llamamos gracia. La «gracia» entendida como un favor de Dios no se da jamás sin la «gracia» entendida como un don que la criatura recibe.

Un hombre puede perdonar a otro que abriga respecto de él torcidas intenciones. En realidad su perdón consistirá en olvidar, en no volver a mirar, en no querer mirar más; y su perdón le es siempre doloroso porque no cambia nada, no restablece ninguna correspondencia entre él y el ofensor. El gesto es generoso pero limitado, y este límite proviene de la debilidad del hombre que no puede cambiar el corazón de su prójimo. No es así el perdón de Dios. Dios lo ve todo, lo considera todo, y si perdona es para restablecer la verdadera paz, el orden de armonía destruido; su perdón es creador, cambia la voluntad del pecador y hace de su enemigo un verdadero amigo libremente convertido.

Apliquemos estos principios a los sacramentos cristianos que dan la gracia de la justificación. Ya se trate del bautismo ya de la penitencia, si estos sacramentos nos conceden verdaderamente el perdón de nuestras faltas no pueden de ningún modo dejarnos en nuestro estado de pecado. Sería erróneo pensar, por ejemplo, que basta declarar un pecado —aunque sea venial— para que sea perdonado, si se permanece formalmente adicto a él y no se tiene ninguna intención de rechazarlo. La gracia del sacramento de la penitencia es, por el contrario, una gracia de arrepentimiento (de arrepentimiento actual para los pecados mortales; de arrepentimiento virtual al menos, es decir que se haría actual si el pecado se presentara, para los veniales). De hecho la economía sacramental no cambia en nada la economía de la justificación tal como se la puede encontrar expresada a lo largo del Nuevo Testamento.

Y no se nos diga ahora que Dios podría perdonar el pecado sin dar su gracia, haciendo del pecador un criatura neutra en cierto modo, ni amiga ni enemiga de Dios. Si no hubiera pecado, el hombre hubiera podido existir —al menos no vemos dificultad en concederle— en un estado neutro, sin pecado, sin gracia divina. Pero desde el momento en que ha pecado, Dios no puede perdonarle su pecado más que por un acto especial de su benevolencia. Y decir que Dios es *benevolente* para el pecador no significa nada, según acabamos de exponer, si no quiere decir que el pecador recibe un efecto de esta benevolencia, la gracia. Ser objeto del favor divino, o de su benevolencia, o de su dilección, o de su misericordia, o de su gracia, es siempre ser personal o interiormente transformado por este favor y esta dilección.

La parte del hombre.

No vamos a preguntarnos aquí si el hombre debe prepararse para la gracia, sino simplemente si el hombre debe aportar su parte activa y personal al acto divino que lo justifica. Imaginarse un sujeto que recibe la gracia de un manera pasiva e inerte sería, en cierto modo, volver al error luterano. Dios mueve a cada ser según su naturaleza, su moción sobre los seres libres no lesiona en nada, sino al contrario, su libertad. Por más que sea un efecto de la gracia operante, la justificación no puede producirse sin una reacción libre del hombre. Una libertad movida por Dios no es una libertad encadenada, es una libertad verdadera. Nunca somos tanto nosotros mismos como cuando estamos en la mano de Dios. Y, sin embargo, esta libertad que manifestamos en la justificación no significa que ésta no sea fruto de la gracia cooperante: la conversión de la voluntad, por libre que sea, no puede atribuirse a la cooperación de una voluntad pecadora, es decir maliciosa, sino sólo a Dios.

Nadie se imagine, digámoslo una vez más, poder encontrar todas estas cosas al cabo de una investigación psicológica. La voluntad de Dios se conforma con la nuestra de tal manera que nos resulta absolutamente indiscernible psicológicamente. Sin ser panteísta, se puede decir con verdad que Dios es más nosotros que nosotros mismos.

La justificación supone, pues, una actividad libre del hombre. ¿En qué consiste esta actividad? Hemos hecho ya alusión a la fe. De hecho la justificación implica, ante todo, un acto de fe. El justo vive por la fe, declara incansablemente San Pablo. Entendemos, volvemos a decirlo, la fe viva que opera por la caridad. Dios no nos salva sin nosotros. Nos justifica de tal manera que «aquello que hace Él en nosotros lo hacemos nosotros también». La gracia nos penetra personalmente de forma tal que cuando se nos da provoca necesariamente en nosotros un acto de fe viva. Como el niño que viene al mundo manifiesta exteriormente su vida lanzando un grito, así el hombre reengendrado en la vida del hijo de Dios formula inmediatamente un acto de fe viva. Pero mientras en el primer caso no hay más que una manifestación de la vida, en el segundo hay un acto interior y vital por excelencia. Desde el momento en que Dios toca el alma infundiéndole la gracia, la orienta hacia sí haciéndole producir un acto de fe viva. En el origen de la vida divina en el alma del adulto — en la del niño, incapaz de actos humanos, Dios infunde el *hábito* de la fe, es decir, el poder de poner actos de fe cuando la inteligencia se haga capaz de emitir actos — está este acto de fe viva, acto fundamental, que merece ser llamado, sin juego de palabras, un «acto de nacimiento». El hombre coopera a su nacimiento divino por un acto de fe.

La lógica del movimiento que nos lleva hacia Dios pide también que rechacemos el pecado. La justificación implica por nuestra parte no sólo un acto de adhesión a Dios, sino también un acto de oposi-

ción voluntaria al pecado. La fe viva, es decir penetrada de esperanza y de caridad, va necesariamente acompañada de penitencia y de temor de Dios. A la naturaleza de la fe que nace en el alma del justificado compete incluso el dar poco a poco crecimiento y madurez a todas las virtudes que necesariamente lleva consigo. Decir que la fe nos deja en nuestro pecado, es decir, en nuestra oposición a Dios, en nuestra miseria, y que se contenta con darnos la seguridad de que Dios no vuelve a tener en cuenta nuestro pecado, equivaldría, por un lado, a olvidar lo que es el perdón de aquel que, no pudiendo cambiar Él mismo, cambia necesariamente a aquellos con quienes entra en nuevas relaciones y, por otro, desconocer el alcance psicológico de la confianza amorosa y del don de sí que entraña y supone la orientación radicalmente buena de todo el ser. No se pueden contraponer la fe y las virtudes porque allí donde se enraiza la fe «que justifica al impío» el alma se torna radicalmente buena y posee en germen todas las virtudes. Igualmente, tampoco se pueden oponer la fe y las obras porque la fe verdadera se manifiesta normalmente por las obras: «El que sabe hacer el bien — dice Santiago — y no lo hace, comete pecado» (4, 16). Cuando Pablo (Rom 4, 5) declara: «Cuando sin hacer obra alguna se cree simplemente en aquel que justifica al impío, es la fe lo que entonces se nos computa con justicia», esto no puede ser entendido en el sentido de que una fe verdaderamente viviente podría prescindir de las obras que normalmente proceden de ella, sino en el sentido de que la «justicia» de Dios radica en nosotros, en nuestro corazón, en nuestra fe y no en actos exteriores exigidos por la ley. La justicia de la nueva disposición es interior, la ley está inscrita en nuestros corazones, el reino de Dios está dentro de nosotros. Esta no oposición entre la fe y las obras está, por lo demás, declarada en un texto abrupto de Santiago: «Dirá alguno: Tú tienes la fe, yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin las obras; por mi parte yo te mostraré la mía por las obras» (2, 18).

En resumen, la justificación del impío se realiza en cuatro fases: 1) Dios da su gracia y pone también en acción el alma del pecador; 2) éste se vuelve entonces hacia Dios en un movimiento de fe viva; 3) y contra su pecado en un acto de arrepentimiento; 4) por último, Dios consagra en cierto modo este doble movimiento inspirado por su gracia perdonando el pecado. Guardémonos, sin embargo, de considerar estas cuatro fases como cuatro *etapas* temporales. Sería más exacto considerarlas más bien como los aspectos de un mismo movimiento que el análisis nos ha llevado a distinguir de esta manera. Por lo demás, vamos ahora a señalar de qué modo debe entenderse el orden indicado.

Agrupación sintética

El tiempo en la justificación.

Los cuatro componentes que el análisis de la justificación nos permite distinguir no son, como acabamos de decir, las fases sucesivas del acto por el cual Dios hace de un pecador un justo. La justificación es, de suyo, instantánea, puesto que no depende más que de un elemento: la infusión de la gracia, que suscita y contiene en cierta manera los otros tres. Esto se comprende si se tiene en cuenta que la voluntad creada está toda entera bajo la moción de Dios, que puede transformarla en un instante sin hacerle, no obstante, violencia. El que en un caso determinado Dios quiera prolongar el periodo de preparación no quiere decir que la justificación o, lo que es lo mismo, la infusión de la gracia, no sea instantánea.

El orden de naturaleza.

Sin embargo, por más que la justificación sea instantánea, implica entre sus distintas fases un orden de naturaleza cuyo encañamiento vamos a intentar analizar.

La infusión de la gracia es lo primero. Dios es el autor de nuestra justificación y nada se hace sin Él. «Es Él quien nos ha amado primero», declara San Juan. La voluntad rebelde no tiene el poder de volverse hacia Dios si Dios no le presta su auxilio.

Viene después — siempre en el orden de naturaleza y no en el de sucesión temporal — la parte del hombre. No puede darse más que después, porque está toda entera bajo la moción de la gracia justificante (o santificante). El hombre se vuelve hacia Dios en un movimiento de fe viva, y se opone al pecado en un acto de arrepentimiento: la fe es primero porque el pecado se detesta a causa de Dios y en nombre de Dios; no hay razón para oponerse al pecado sin mirar a Dios. Viene, por fin, el término del movimiento que es la remisión del pecado.

La justificación apreciada entre las obras de Dios.

Siempre es delicado comparar entre sí las distintas obras de Dios para determinar cuál es la más grande; sería incluso un ejercicio indiscreto y frívolo si la curiosidad fuera su único móvil. Si nosotros nos hacemos esta pregunta es porque llevará a hacernos apreciar mejor los dones de Dios.

San Agustín se ocupa de esto en su comentario sobre San Juan: «Es una obra más grande hacer de un impío un justo que crear el cielo y la tierra». La justificación prevalece en efecto sobre la creación, porque conduce a hacer entrar a un hombre en intimidad con Dios, mientras que ésta permanece extraña a la vida íntima de Dios.

Y no se diga que por sus dimensiones la obra de la creación pesa más que la de la salud de un individuo; Santo Tomás no duda

en responder que «el bien de la gracia en un solo individuo prevalece — *maius est* — sobre el bien natural del universo entero». Piénsese en Pascal: «Es de otro orden...»

¿No debe entonces deducirse que la glorificación final del justo es todavía preferible a la justificación del pecador? Si se considera el valor del beneficio otorgado, es indudablemente un bien mayor. Pero si se atiende a la gratuidad del beneficio, hay que reconocer que la justificación del pecador, obra de pura misericordia, manifiesta mejor todavía la liberalidad divina que su glorificación final después que había sido justificado.

El mérito.

Hablar de mérito es evocar un *derecho a la recompensa*. Ahora bien, ¿qué puede significar un *derecho* del hombre ante Dios? Poner la vida eterna en el termino de nuestro esfuerzo a título de recompensa merecida en justicia, ¿no equivaldría a negar la gratuidad misma de la gracia? Los pelagianos de otro tiempo no han escapado a esta conclusión y su actitud se vuelve a encontrar en numerosas desviaciones del espíritu religioso, en las que se propende a juzgar las cosas de Dios como si se tratase de operaciones bancarias. El protestantismo se levantó precisamente contra estas deformaciones caricaturescas: el asunto de las indulgencias, con tan poco tacto presentadas por los eclesiásticos, fué una de las ocasiones de la revolución de Lutero.

Pero se olvidaba por una y otra parte que el mérito no es la causa de la gracia; es su efecto, efecto de la gracia cooperante. Una concepción del mérito que no pusiera de relieve el papel principal de la gracia en un acto meritorio sería monstruosa e inaceptable.

Naturaleza y fundamento de todo mérito ante Dios.

Mérito y retribución están íntimamente relacionados entre sí. La retribución es aquello que alguien ha merecido por su obra o por su trabajo; es, en cierto modo, el precio de la obra cumplida o del trabajo. Y así como pagar el justo precio es un acto de justicia, dar el salario «merecido» es también un acto de justicia.

Pero hay justicia y justicia. La justicia perfecta no existe más que entre iguales. Entre éstos se da mérito en el sentido más estricto. Yo convengo con un artesano para que me haga cierto trabajo, él me lo hace, «merece» entonces perfectamente el precio que con toda honradez ha fijado.

Donde no hay igualdad en el cambio no hay más que justicia relativa. E igualmente no hay más que mérito relativo. Así un hijo puede adquirir cierto mérito ante su padre; éste, satisfecho del trabajo de su hijo, sentirá gran gozo en recompensárselo. La recompensa es ciertamente un acto gratuito por parte del padre, pero, no obstante, sanciona el valor del trabajo cumplido, y se puede decir del hijo que la ha merecido. Así sucede, guardadas las debidas proporciones, con la justicia entre Dios y nosotros. Estamos aquí

ante el máximo de desigualdad. Todo lo que tiene el hombre le viene de Dios. Si hay, no obstante, cierta justicia, ésta no puede entenderse como una justicia de igualdad, sino como una justicia de proporción, donde cada cual tiene lo que es, hace lo que está en condiciones de hacer. Hay que advertir, sin embargo, que el hombre no tiene capacidad para hacer nada si Dios no le da esta capacidad. Así el mérito del hombre, aun entendido proporcionalmente, supone que Dios le da el obrar según su medida. Dicho de otra manera, el mérito que el hombre adquiere ante Dios por su actividad no es más que aquello para lo cual Dios le ha dado el poder de obrar, no es otra cosa que el término de una actividad concebida y establecida por Dios para él. Se puede, si se quiere, comparar la recompensa debida al mérito a lo que obtienen los seres naturales por sus movimientos propios o por sus operaciones naturales: tal el fruto o la flor que produce la planta; pero hay que tener en cuenta que la criatura racional es capaz de moverse ella misma por su libre albedrío; obra por sí misma, y por eso se puede hablar de méritos con respecto a ella. No se puede decir otro tanto de la planta porque dé flores y frutos. Sin embargo, el hombre, como la planta y aún con mayor razón, tiene necesidad de la moción divina para producir su fruto espiritual que es el acto libre.

Estas consideraciones nos muestran que no se puede comprender la naturaleza del mérito sin recurrir a dos órdenes de explicación: uno, más universal, es el de las relaciones de justicia; el otro, que es una aplicación particular del primero al caso considerado, es el del crecimiento y la fructificación de los vivientes. Es lo que acabamos de hacer: hemos partido del análisis de las relaciones de justicia y desembocado en la consideración de los fenómenos de fructificación en los seres vivientes. Esto no quiere decir que hayamos renunciado a admitir una «cierta» justicia entre Dios y su criatura y, por tanto, un cierto mérito de la criatura, sino que hubimos de precisar en qué sentido, y en qué sentido solamente se dan justicia y mérito. «Yo os he escogido para que vayáis y produzcaís fruto y que vuestro fruto permanezca» (Ioh 15, 16). Estamos lejos de una concepción jurídica al modo de los pelagianos; estamos también lejos de un extrinsecismo absoluto a la manera de los luteranos o de los calvinistas: el designio de Dios es que el hombre alcance la vida eterna por medio de actos *proporcionados* a este fin. Dios habría podido darnos el fruto sin esperar a que salga en cierta manera de nosotros mismos; pero ha querido, en atención a la dignidad a la cual nos quería elevar, que el hombre mereciese la vida eterna por actos proporcionados. En esta disposición divina hay que ver el fundamento del mérito.

Aquí, por lo tanto, hay justicia como en todo verdadero mérito. La gracia confiere a nuestros actos una dignidad tal que constituyen un título de justicia para la obtención de la vida eterna, a la cual son proporcionados en virtud de ella. Sin embargo, queda en pie que Dios no es deudor sino de sí mismo, no hacia nosotros, puesto que esta disposición la estableció por un acto libre y gratuito.

Gratuidad y exigencia no se oponen en este caso porque no actúan en el mismo plano. La exigencia que depende absolutamente de una gratuidad inicial no puede en ningún modo lesionar ésta; manifiesta, por el contrario, la magnanimidad de la disposición gratuita de Dios.

Mérito y libertad.

Expongamos algunas consecuencias de lo que acabamos de presentar.

En el mérito de que acabamos de ocuparnos no hay ninguna preocupacion mercenaria de ganar alguna cosa. La dependencia absoluta del hombre con respecto a Dios queda perfectamente salvada; pero esto no impide al hombre ser libre y por esta libertad, obrando bajo la mocion de la gracia, tiene el honor de «merecer». Es la libertad, la libertad sola, lo que funda el mérito. El hombre recompensa a aquel a quien debe algo en justicia, teniendo en cuenta simplemente la obra hecha, independientemente del celo desplegado en hacerla. Dios, al contrario, recompensa al justo, no en relacion con la obra hecha, sino en atencion a la manera libre, es decir llena de amor, como la ha hecho. El mérito es una propiedad en cierta manera física del acto moralmente bueno, es decir, del acto libre bien orientado a su fin.

De aquí se deduce que todo acto moralmente bueno, por el mero hecho de ser libre, es meritorio. Poco importa para esto que el acto sea «de precepto», es decir que sea obligatorio, o que sea «de consejo», o supererogatorio. El acto de justicia por el cual se da lo que se debe no es menos meritorio que el acto por el cual se da una limosna de lo que le es a uno necesario, si se hace con el mismo amor.

También se deduce de aquí que si nosotros merecemos algo ante Dios no es porque le proporcionemos alguna cosa. Dios no puede recibir de nosotros nada que no tenga ya y para lo que Él no nos haya concedido el poder de dárselo. Dios no puede ganar nada ni siquiera en nuestro culto. Aquello que nos sirve para obtener algún mérito ante Dios es una ganancia para nosotros, no para Dios.

Se deduce de esto que por nuestro merecimiento no dejamos a Dios estrictamente obligado con respecto a nosotros. Si Dios está obligado es en virtud de una disposición establecida por Él previamente, según la cual «recompensa» los actos que nos permite hacer. Dios está obligado respecto de sí mismo, no propiamente respecto de nosotros.

Por último, se deduce de esto que todo mérito proviene de nuestra caridad. Desarrollemos este punto.

Mérito y caridad.

Hay dos maneras de considerar el mérito o, si se quiere, dos aspectos de la obra meritoria.

Por una parte, el mérito procede de la disposición establecida por Dios. Dios dispone que el hombre adquiera su bien por su actividad propia, de aquí proviene que el bien obtenido tiene valor de mérito en razón del acto establecido.

Por otra parte, el mérito viene del libre albedrío. El hombre, al contrario de todos los otros animales, tiene el privilegio de obrar por sí mismo, voluntariamente. De aquí nace que merezca: un acto libre, en efecto, es digno de premio o de castigo.

Bajo cualquiera de los dos aspectos en que se considera el mérito, es claro que depende, principalmente, de la caridad.

En primer lugar, efectivamente, la vida eterna hacia la cual Dios dirige el movimiento del alma consiste en el goce de Dios; pero el movimiento hacia la posesión amorosa de Dios no es otra cosa que el acto mismo de la caridad. La caridad nos impulsa a adherirnos a Dios, y es la que lleva con nosotros a todas las otras virtudes, que no tendrían sin ella ninguna relación con nuestro fin.

En segundo lugar, es evidente que el acto más libre, es decir el más voluntario, es el que se hace con más amor. Aquí también el mérito procede principalmente de la caridad.

Déjese, por tanto, de lado la falsa idea según la cual la dificultad de la obra constituye el mérito. No, la dificultad no aumenta el mérito más que en la medida en que obliga a nuestro amor a superarse en cierto modo para vencer el obstáculo. Pero aun en este caso lo que nos ha permitido merecer no es la dificultad, es el amor con que obramos. La dificultad es una prueba, somete a prueba nuestro amor, le obliga a dar toda su medida. «Aunque entregara mi cuerpo a las llamas — dice San Pablo —, si no tuviere caridad, no me sirve de nada» (1 Cor 13, 3). Paradoja ciertamente, pero que pone de relieve la eficacia irremplazable de la caridad.

Todos los actos de virtud no valen más que por la caridad que los inspira. Incluso la fe no es meritoria más que cuando obra por la caridad. Si tuviere una fe — dice también San Pablo — capaz de transportar las montañas, y no tuviere caridad, no me serviría de nada.

Mérito y vida eterna.

¿Puede merecerse la vida eterna? Esta cuestión exige una respuesta distinta según se considere al hombre privado de la gracia o constituido en ella.

El hombre privado de la gracia.

El mérito del hombre, ya lo hemos dicho, depende de un orden preestablecido. Dios ha concebido la actividad del hombre de forma que sea capaz de producir en su término el excelente fruto que es la vida eterna. El hombre puede por eso merecer la vida eterna. Si Dios no hubiese dispuesto la actividad del hombre con vistas a este término la vida eterna no podría ser alcanzada ni merecida. «Nadie puede venir a mí si mi Padre no le trajere» (Ioh 6, 44). Ahora bien, el germen que Dios ha depositado en nuestra alma para que crezca hasta la vida eterna es la gracia. Sin la gracia el hombre no puede merecer la vida eterna ni, por tanto, alcanzarla.

Por lo demás hay un segundo obstáculo que impide al hombre privado de la gracia alcanzar la vida eterna: es el pecado. El pecado,

ofensa a Dios, nos hace enemigos de Dios y nos aleja de la vida eterna. Ahora bien, el pecado no puede ser perdonado más que por la gracia.

El hombre constituido en gracia.

La actividad meritoria del hombre puede, por tanto, ser considerada de dos formas. Puede enfocarse el acto del hombre según lo que es simplemente y según la libertad de que procede. Así es, por ejemplo, como un padre considera la obra de su hijo: la recompensa que le concede no es debida en estricta justicia, trata simplemente de honrar un acto bueno en que el hijo ha dado toda su medida. Igualmente, la actividad virtuosa del hombre no guarda proporción con la vida eterna y no tiene ningún título de justicia para merecerla. Sin embargo, es una actividad libre en que el hombre pone lo mejor de sí mismo y hay una cierta conveniencia en que Dios, que es bueno, le recompense según la excelencia de su infinito poder. Se dice que el hombre merece *de congruo* la vida eterna. Es un mérito de simple conveniencia.

Pero se puede considerar el acto del hombre en cuanto procede de la gracia del Espíritu Santo que hay en él. Entonces el valor del mérito debe ser apreciado según la fuerza del Espíritu Santo que nos mueve interiormente, nos dirige hacia Dios y está en nosotros como «una fuente que salta hasta la vida eterna» (Joh 4, 14). Así considerado en su origen y en su causa divinos, el acto del hombre merece *de condigno*, es decir en justicia, o al menos en dignidad, la vida eterna. Se puede todavía añadir que el valor del acto debe estimarse según la dignidad de la gracia. Ahora bien, por la gracia el hombre se hace «participante de la naturaleza divina» y es adoptado como hijo de Dios, y porque es hijo de Dios tiene derecho a su herencia: «Hijo, luego heredero; heredero de Dios, coheredero de Cristo» (Rom 8, 17).

Extensión del mérito.

¿Qué podemos nosotros merecer? Hemos visto ya de qué manera podemos «merecer» la vida eterna. Vamos a plantear la misma cuestión a propósito de la primera gracia, de la conversión, del aumento de la gracia, de la perseverancia final, de la gracia de otros, de los bienes temporales.

Dos principios presiden las respuestas que podemos dar a cada una de estas cuestiones.

1.º El mérito del hombre depende esencialmente del orden preestablecido por Dios. El hombre merece y merece solamente aquello para lo cual Dios ha dispuesto la actividad humana. El árbol produce frutos determinados «cada cual según su especie». Así el hombre constituido en gracia concibe a Dios en su propio corazón.

2.º El principio del mérito no es él mismo objeto de mérito. Un árbol no es causa de la propia semilla de la que él ha salido. El hombre no puede merecer, antes de tenerla, la gracia santificante que es el principio de todos sus méritos.

No se puede merecer la primera gracia, pero se puede merecer una gracia subsiguiente en virtud de la gracia ya recibida. Se puede igualmente merecer *de condigno*, por dignidad, el aumento de la gracia, o, lo que viene a ser prácticamente lo mismo, el aumento de la caridad.

¿Puede merecerse de antemano el levantarse el día en que se caiga? Adviértase bien el sentido de la cuestión: no se trata de saber si un pecador puede merecer la gracia de su conversión, porque esta cuestión está ya resuelta negativamente, sino de saber si un justo puede merecer la gracia para levantarse cuando haya caído en el pecado. Aquí también la respuesta es negativa. El mérito *de condigno*, en efecto, fundado sobre la toma a su cargo que el Espíritu Santo hace del alma, queda detenido cuando el pecado sobreviene. Si se conceden nuevas gracias que impulsan la rehabilitación del pecador, no proceden de este mérito porque el sostenimiento divino ha quedado interrumpido. Tampoco vale el mérito de conveniencia: el pecador no está habilitado para hacer valer un mérito, incluso pasado, mientras continúe siendo pecador, y por lo demás su pecado actual impediría la eficacia del mérito si él pudiera presentarlo. Al pecador no le queda otra cosa que invocar la misericordia divina.

¿Puede el hombre merecer la perseverancia? Hay que advertir que hay dos especies de perseverancia. La primera, perseverancia de la gloria (la que tienen los santos en el cielo), es la que hace al libre albedrío incapaz de pecar y no por falta de libertad, sino, al contrario, por la «gracia consumada» que los bienaventurados poseen en el cielo. Merecer esta suerte de perseverancia es simplemente merecer la vida eterna y ya hemos dicho lo que esto significa.

Pero hay una segunda suerte de perseverancia: la de aquí abajo, es decir la de una voluntad constantemente susceptible de fallo porque no está todavía confirmada en gracia. Ahora bien, hemos dicho que el mérito depende esencialmente del orden preestablecido por Dios. Para que el alma persevere, es decir para que el movimiento de su caridad desemboque en la vida eterna, es necesario que la toma a su cargo del alma por el Espíritu Santo esté destinada a este término. Esto depende de esta «toma a su cargo» divina que es el principio de todo mérito y que Dios concede según su libre amor. El hombre no puede, por tanto, merecer la perseverancia final.

Pongamos un ejemplo. Que un manzano produzca manzanas está, podemos decir, en su poder. Pero que un árbol produzca indiferentemente peras, manzanas o melocotones esto ya no está en su poder: no produce más que aquello para lo cual ha sido hecho. Esto no es más que una comparación que hay que guardarse de apurar demasiado. Sirve, sin embargo, para ayudarnos a comprender que el hombre pueda merecer la perseverancia de gloria para la cual está hecho una vez constituido en gracia *para esto*, y que no pueda «merecer» la perseverancia final aquí abajo, puesto que esta perseverancia debe calificar su vida entera. El hombre puede merecer todas las gracias, salvo la primera y la de la perseverancia final.

Hay que guardarse, sin embargo, de considerar todas las cosas desde el punto de vista del mérito. Aunque la perseverancia no puede ser merecida, se obtiene pidiéndola a Dios para sí o para otros.

Y esto nos lleva a preguntarnos precisamente de qué manera podemos merecer la gracia para otros. Hemos dicho ya que el acto meritorio puede ser considerado de dos modos que dan lugar a dos tipos de méritos.

Si consideramos el acto meritorio en cuanto es impulsado por el Espíritu Santo y ordenado a un fin determinado, el mérito que lo califica es un mérito *de condigno*, de justicia. Es claro que nosotros no podemos merecer *de condigno* la gracia para los otros porque la moción del Espíritu Santo en nosotros no se ordena a este término, sino que es personal para cada uno de nosotros. Sólo Jesucristo merece *de condigno* la gracia para todos los hombres porque su gracia personal está destinada a esta universal eficacia. Así «convenia que aquel por quien y para quien son todas las cosas, queriendo conducir a la gloria un gran número de hijos, perfeccionase por el sufrimiento al Autor de la salud de ellos» (Hebr 2, 10). La gracia de Cristo es una gracia capital.

Si consideramos el acto meritorio simplemente bajo el aspecto de acto libre, el mérito que lo califica es un mérito de conveniencia: conviene que Dios recompense según su omnipotente bondad al hombre que presta libre y generosamente aquello de que es capaz. Desde este punto de vista podemos merecer la gracia o la salud de uno de nuestros hermanos. Es conveniente, en efecto, que Dios, a cuya voluntad nos sometemos, considere a nuestro amigo o bien a nuestro hermano como si fueran un poco nosotros mismos. Las leyes de la amistad lo piden así. Lo cual no impide, desgraciadamente, al amigo el poder poner obstáculo a la gracia por su pecado.

Última cuestión: ¿Podemos merecer los bienes temporales: la salud, el alimento, el éxito, la riqueza? Debemos considerar aquí que el «bien» del hombre es de dos clases: el bien absoluto es la unión con Dios, como lo declara el salmista cuando escribe: «Para mí el bien consiste en unirme a Dios» (Ps 72); bien relativo es aquel que es bien por el momento solamente o que no es bien más que desde un punto de vista. Los bienes temporales son de esta clase. Pueden ser objeto de mérito solamente en la medida en que se ordenan al bien absoluto, es decir, en la medida en que son verdaderamente bienes. Podemos, por tanto, «merecer» salud, alegrías, éxitos, comodidad..., de la misma manera que los otros socorros que nos conducen a la vida eterna, una vez recibida la primera gracia, lo mismo, por ejemplo, que el aumento de la caridad. Mientras nuestro cuerpo vive tenemos necesidad de cierto número de bienes —el ejercicio de la virtud presupone la vida física— y Dios los concede a los justos en la medida y de la manera que les conviene, o a veces según aciertan ellos a pedirlos. Pero sucede también que lo que nosotros, guiados por las apariencias, juzgamos como males, son en realidad bienes por los cuales Dios nos dispone mejor para unirnos a él.

Si consideramos los bienes temporales, no en orden a la vida eterna, sino en sí mismos, entonces no son, propiamente hablando, bienes. O al menos no son bienes más que desde algunos puntos de vista, ya que no se puede negar que «lo que existe» es un «bien». Desde este restringido punto de vista el hombre puede todavía merecerlos, a condición de entender bien que no los merece para su vida eterna. El hombre los merece, por ejemplo, si Dios mueve su voluntad y la lleva a adquirir estos bienes. Pero puede suceder incluso que, al adquirirlos, la intención del hombre no sea la que debía ser. Así es como las parteras del Éxodo, cap. 1, obtuvieron lo que querían — que se salvaran los niños varones — y, sin embargo, no tuvieron reparo en decir una mentira. Así también algunas naciones pudieron vencer al pueblo de Israel a pesar de su mala intención; Dios se servía de esto para castigar a su pueblo y prepararlo para recibir su salud.

CONCLUSIÓN

La gracia es una «semilla de Dios» (Ioh 3, 9) que Dios deposita en nosotros para que crezca y produzca fruto hasta la vida eterna. Del mismo modo que Dios hizo las plantas y los árboles para que produjesen fruto «cada uno según su especie» (Gen 1, 12), así se puede decir que deposita en el hombre esta semilla de vida eterna para que produzca su fruto propio. Así es como la gracia nos hace merecer la vida eterna, es decir nos la hace adquirir al término de un movimiento, en cierta manera natural, debido a las energías divinas que deposita en nosotros. La gracia nos viene de Dios y nos lleva a Dios. Ser hijo de Dios, «de la raza de Dios» (Act 17, 28-29) es poder decir a Dios, y decirlo efectivamente, no sólo de boca sino de corazón, en el Espíritu Santo y con el Hijo: «*Abba*», es decir «Padre».

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Por una parte, el hombre es criatura y Dios le es trascendente aunque le sea también immanente; entre la criatura y Dios hay una distancia infranqueable. Por otra parte, el hombre, por la gracia, es llamado a ser hijo de Dios y mantener con Él relaciones íntimas, filiales, amistosas. Una sana teología debe siempre respetar estos dos datos: los dos términos de esta antinomia fundamental. La trascendencia no excluye la immanencia; la creación por Dios no excluye la libertad del hombre; el temor de Dios no excluye el amor que le es debido; el hecho de que nosotros seamos «otros» como criaturas no excluye el hecho de que somos de la raza de Dios y participantes de la naturaleza divina, como hijos de Dios; la gratitud del don de Dios no hace que no nos sea necesario para nuestra salud.

¿Qué pensar de la afirmación protestante: «Dios es sujeto, jamás objeto, el hombre es objeto, jamás sujeto», es decir que en el hombre no hay ninguna «propiedad» de una gracia que sólo Dios posee? Explicar y criticar.

Libertad y pecado. ¿Qué es la libertad? Definir la libertad creada. Mostrar que la libertad no es el poder de pecar y que puede incluso excluirlo (Jesucristo, los bienaventurados). Mostrar, sin embargo, que si no es bueno que el hombre peca, es preferible que sea capaz de pecar. La pecabilidad del ángel, ¿debe atribuirse a su naturaleza simple o al hecho de que es capaz de recibir o rehusar la gracia? ¿Tiene sentido esta proposición: «El ángel sería impecable si la gracia no le hubiera sido ofrecida nunca»? ¿Es verdad que «voluntario» significa siempre libre, gratuito, moral, meritorio? ¿Puede distinguirse un apetito voluntario necesario y natural y un apetito voluntario libre, moral, gratuito? ¿En qué sentido? ¿Cómo explicar la impecabilidad de los bienaventurados? ¿Qué significa la «comprensión» de Dios, término de la esperanza, la «confirmación en gracia»? ¿Puede darse en esta vida tal confirmación? ¿Hay ejemplos de santos en la antigua o en la nueva alianza que puedan confirmar tal hipótesis?

Gracia y visión del mundo. ¿En qué sentido se puede entender que lo sobrenatural es *añadido* a la naturaleza? ¿Podría la naturaleza del hombre, de hecho o de derecho, bastarse totalmente a sí misma? El destino sobrenatural del hombre, ¿está en la línea de su naturaleza, o es extraño a ella? La invitación a la vida sobrenatural, ¿encuentra en la naturaleza del hombre un cierto eco, una cierta correspondencia, o la encuentra ajena (de hecho o de derecho)? ¿Cuál es la parte del hombre que ha sido alcanzada por el pecado y cuál es la parte del hombre susceptible de ser alcanzada por la gracia? ¿El pecado afecta también al cuerpo? ¿Y al mundo material? ¿La gracia a su vez alcanza al cuerpo (ahora y en la resurrección)? ¿Y al mundo material? ¿Cómo explicar Rom 8, 19-22; Phil 3, 20-21; 1 Ioh 3, 2?

La vida cristiana concebida como un «retorno al paraíso». ¿Es exacta esta concepción? ¿Puede verse en Gen 2, 5-25 una enseñanza en parte escatológica? ¿Y en Adán un tipo o un antitipo del hombre nuevo? La resurrección del cuerpo, ¿es imputable a la misma gracia recibida en el bautismo? Comentar Rom 8, 11 y 1 Cor 15, 35-38. ¿Cómo puede San Pablo atribuir a la comunión eucarística recibida indignamente el poder de enfermar el cuerpo (1 Cor 11, 30)?

¿Puede medirse la gracia del cristiano? ¿Cuál es su límite? ¿Y su medida? ¿Cómo puede decirse que es más grande en éste o en aquél? La gracia habitual de Cristo, que las contiene todas, ¿es «finita» o «infinita»? La gracia de la Santísima Virgen. ¿Qué quiere expresarse al decir que la gracia «diviniza» al hombre? Demostrar en lo posible la exactitud y límites de esta expresión.

Gracia y sacramentos. ¿Está vinculada a los sacramentos la efusión de la gracia? ¿Puede un cristiano aumentar en gracia o recobrar la gracia, después de haberla perdido, fuera de los sacramentos? Estudiar desde este punto de vista la historia de los eremitas, beatificados o canonizados, que vivieron durante siglos fuera de los sacramentos de la Iglesia: penitencia, comunión, misa, extremaunción. Justificar esta institución antigua del eremitismo mostrando que en los sacramentos hay otro aspecto que el de la «colación de la gracia». ¿Puede haber gracia cristiana fuera de la Iglesia visible (en las sectas protestantes, en el Islam, en el hinduismo, etc.)? ¿Puede concebirse que Dios se sirva de instituciones religiosas de protestantes, musulmanes, hindúes, budistas... para dar o extender su gracia? Si existen estas gracias, ¿deben asignárseles ciertos límites? ¿Puede tener sentido la expresión de «gracia no cristiana»? ¿Cuál?

Gracia, mística, estado y ley. ¿Qué significa la expresión «gracias místicas»? ¿Puede concebirse un «estado» intermediario de la gracia entre

el destierro y la patria? ¿O entre el estado de los que hallándose justificados son todavía pecables, y el estado de los que se encuentran confirmados en gracia? Un cierto «estado místico», ¿pone al alma fuera de la condición presente? Justificar o refutar semejantes doctrinas en nombre de los hechos y de la teología.

Historia de la mística. Definición. Sentido exacto.

¿Significa cierta estabilidad en la gracia la expresión «estado de gracia»?

¿De qué estabilidad se trata? Crítica de esta expresión. Recoger en el Nuevo Testamento todas las expresiones que se aplican al estado del alma en gracia de Dios.

¿Qué significa la expresión «gracia de estado»? Distinguir «gracia de estado» y carisma. ¿A qué clase de estados se aplican estas gracias?

Ley nueva. Mostrar la equivalencia entre la *ley nueva* y la *gracia*. ¿De qué modo se puede definir la ley nueva como gracia y la gracia como ley nueva (opuesta a la antigua)?

BIBLIOGRAFÍA

1. Revelación de la gracia.

Recúrrase sobre todo a:

J. GUILLET, *Thèmes bibliques, «Études sur l'expression et le développement de la Révélation»*, Aubier, París 1950. El mejor, con mucho, para la parte semántica.

P. DENIS, *La Révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean*, Ed. de la Pensée Cath., Lieja 1948.

A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Publ. univ., Lovaina 1950.

JOSÉ MARÍA BOVER, *Teología de San Pablo*, Edit. Catól., B. A. C., Madrid 1946. Lib. IX Santificación y gracia, pp. 731-839.

El estudio principal es, sin embargo, el de BONNETAIN, art. *Grâce*, en el *Supplément du Dictionnaire de la Bible*. Trabajo lleno de elementos útiles, aunque farragoso y de utilización laboriosa.

2. Teología de la gracia.

A. Estudios históricos:

H. RONDET, *Gratia Christi*, Beauchesne, París 1948. Ensayo de historia del dogma y de teología dogmática con ocasión de esta historia.

J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, París 1938.

J. AUER, *Die Entwicklung des Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. II, *Das Wirken der Gnade*, Friburgo 1951.

M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik, teil I*, Ratisbona 1952.

H. LAIS, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvesteris von Ferrara*, Munich 1951.

B. Teología:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La grâce*, trad. y notas de R. MULARD, Éd. de la Revue des J., París 1929. *Suma Teológica*, edic. bilingüe de la Edit. Católica, B.A.C., t. VI *Tratado de la gracia*, con introducciones y notas del P. FRANCISCO MUÑIZ, O. P., Madrid 1955.

M. J. SCHEEBEN, *Las maravillas de la gracia divina*, versión e introducción por Serapio de IRAGUI, O.F.M. Cap., Desclée de Brouwer, Dedebe, Buenos Aires 1944.

La gracia

- J. H. NICOLAS, *Le mystère de la grâce*, Ed. de la Pensée Cath., Lieja 1951.
- J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria*, Edic. Pax, Madrid 1943.
- R. MORENCY, *L'union de grâce selon saint Thomas*, Col. de L'Immaculée Conception, Montréal 1950.
- C. M. LACHANCE, *Le sujet de la grâce et sa guérison selon saint Thomas*, Ed. du Lévrier, Ottawa 1944.
- T. URDÁNOZ, *Juan de Santo Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante*, en «La Ciencia Tomista», t. 69 (1945), pp. 48-90.
- Juan G. ARINTERO, *Evolución mística*, Salamanca 1930.
- ANSELMO STOLZ, *Teología de la mística*, Rialp, Col. Patmos, Madrid 1952.

Parte segunda

LAS VIRTUDES CONSIDERADAS EN PARTICULAR

SECCIÓN I: VIRTUDES TEOLÓGICAS.

Cap. VIII: La fe.

Cap. IX: La esperanza.

Cap. X: La caridad.

SECCIÓN II: VIRTUDES CARDINALES.

Cap. XI: La prudencia.

Cap. XII: La justicia.

Cap. XIII: La religión.

Cap. XIV: Las virtudes sociales.

Cap. XV: La fortaleza.

Cap. XVI: La templanza.

Hemos estudiado hasta aquí la materia moral globalmente en sus principios generales: acto voluntario y pasiones, virtudes y vicios, ley y gracia (parte I). Pero las consideraciones generales serían de poca utilidad si cometiéramos la equivocación de hacer alto en ellas. Lo que interesa al moralista es, en definitiva, la acción concreta y la situación particular. Ahora llegamos precisamente al estudio de este «particular» en la actividad humana (partes II y III).

Hay dos caminos para estudiar lo particular en moral: por una parte, se puede considerar cada uno de los principios morales sucesivamente: tal virtud, tal vicio, tal ley...; por otra, pueden considerarse las situaciones particulares — «existenciales» diríamos hoy — de los hombres: situación del inferior y del superior, del obispo y del religioso, del activo y del contemplativo, del entregado a continua oración y del que tiene grandes responsabilidades sociales, etc. La primera consideración vale para todas las situaciones, la segunda debe tener presentes en cada una de ellas todas las virtudes puestas en juego. Estas dos consideraciones serán el objeto de nuestras partes II y III.

Sin embargo se impone una advertencia a propósito de la primera. Si quisiéramos estudiar cada virtud, luego cada vicio, después cada precepto..., uno tras otro, tendríamos ocasión de repetirnos muchas veces. Por ejemplo, el sexto mandamiento del Decálogo: «No adulterarás», nos exige tratar del adulterio. Pero el adulterio es también un pecado, y el pecado sólo se conoce bien refiriéndolo a su virtud opuesta. Hay, por consiguiente, un medio de simplificar la materia de nuestro estudio, y es integrarlo todo en torno a la consideración de las virtudes. De la virtud pasaremos al don del Espíritu Santo que le corresponde, al vicio que se le opone, al precepto referente a ella y, si es necesario, a la pasión que puede moderar y a la gracia especial que requiere.

Referida así toda la materia moral al estudio de la virtud, hay aún dos maneras de simplificarla.

Ha de notarse primeramente, en efecto, que las virtudes, como los vicios, se distinguen por su objeto y no por determinadas diferencias accidentales como son, por ejemplo, tratándose de un pecado, el ser pecado de pensamiento, palabra u obra, o pecado de flaqueza, ignorancia o malicia. Un mismo pecado, contra la templanza por ejemplo, puede revestir cualquiera de estas calificaciones sin cambiar por ello en sí mismo. Así, pues, de ordinario no tendremos ya en cuenta estas diferencias. Estudiaremos las virtudes desde el punto de vista de su materia y objeto.

En segundo lugar, debemos tener presente que las virtudes clasificadas por orden a su objeto pueden todas reducirse, para facilitar

su estudio, a siete: las tres teologales y las cuatro cardinales. «Cardinal» viene de un término latino que significa gozne; las virtudes cardinales son los ejes alrededor de los cuales puede girar — más o menos próxima — la consideración de todas las virtudes, tanto morales como intelectuales. Respecto a éstas últimas podemos observar, efectivamente, que la prudencia está clasificada entre las virtudes cardinales, y que la inteligencia, la ciencia y la sabiduría pueden ser estudiadas a propósito de los dones del Espíritu Santo correspondientes. En cuanto al arte, ya sabemos que directamente no pertenece a la moral.

Este estudio de lo «particular» por la consideración de las virtudes es el único que permite a la moral ser auténticamente humana y moral. Los tratados modernos de moral parten frecuentemente del principio de la obligación, que es una noción social e inframoral. Nuestra teología, digámoslo una vez más, parte de la noción de bien, que es lo único capaz de movernos internamente. El bien total para el hombre, criatura espiritual, es la felicidad, y ésta es la que rige todo el dinamismo de las virtudes.

Capítulo VIII

LA FE

por A. LIÉGÉ, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. LA FE COMO CONVERSIÓN Y JUSTIFICACIÓN	370
1. La conversión	370
2. La fe como compromiso personal	370
3. Decisión del hombre y gracia de Dios	371
4. Fe y esperanza	371
5. La fe que justifica	372
6. Fe y bautismo	372
II. ANTECEDENTES DE LA FE	373
1. Afirmaciones del magisterio	373
2. Los signos en la revelación	374
3. El milagro, hecho divino y signo	375
4. El hombre en presencia del milagro	375
5. ¿ Creer en milagros?	377
6. Milagro físico y milagro moral	378
7. Discernimiento de los signos y gracia	379
8. Del signo al acto de fe	380
9. Antecedentes de la fe y condiciones de la fe	381
10. Teología de la fe y psicología de la conversión	381
11. Observación final	382
III. LA VIRTUD DE LA FE	383
1. De la fe de conversión a la virtud de la fe	383
Promesa y gracia	383
Fe, esperanza, caridad	383
La fe intelectual	384
2. El mundo de la fe	385
Jesucristo, plenitud de la palabra de Dios	385
Los estadios de la catequesis	386
La regla de fe	387
3. El conocimiento de fe	388
La fe, virtud teológica	388
La fe, conocimiento de adhesión	389
La fe, conocimiento de interioridad	390
4. Las edades de la fe	392
La fe del niño	392

La fe del adolescente	393
La fe del adulto	393
Madurez de la fe	394
Crisis de la fe	394
IV. LOS DESACUERDOS DE LA FE	395
1. Incredulidad, descreimiento e infidelidad	395
La negación de la fe	395
Incredulidad y tolerancia	396
La credulidad	396
Fe sin evangelización	397
2. Apostasía y herejía	399
Apostasía	399
Herejía	400
El hereje y la herejía	401
CONCLUSIÓN	401
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	401
BIBLIOGRAFÍA	404

I. LA FE COMO CONVERSIÓN Y COMO JUSTIFICACIÓN

1. La conversión.

¿Qué ocurre cuando un hombre se hace creyente? De una forma todavía muy general puede decirse esto. Ese hombre poseía su vida como una creación a realizar y de la que se creía el único artesano; el mundo presente constituía el marco de esa realización; una serie de problemas se le planteaban y trataba de resolverlos según las posibilidades del universo humano, considerando quizá que el hombre debe ser modesto en su condición. Y un día todo ha cambiado en la vida de este hombre: Dios ha intervenido. Dios le había dicho: «Se trata de tu vida entera; lo que tú llamas tu vida: tu alegría y tu pena, tus amores y tus relaciones humanas, tu esfuerzo y tus creaciones, tanto tu cuerpo como tu espíritu, tu muerte y todo lo trágico que la anticipa. Yo, el Dios vivo y el amigo de los hombres, te daré una vida que abarcará y superará infinitamente la de tu trabajo; una vida que superará a la muerte y todos los límites de tu condición carnal y limitada. Pero entonces, seré yo tu amo y el jefe de tu destino; tú te convertirás en mi colaborador obediente y fiel en la obra de tu destino.» Y el hombre dijo que sí, no por debilidad ni por miedo, sino porque Dios era más fuerte y más vivo que él.

2. La fe como compromiso personal.

Se ha hablado de riesgo a propósito de la fe de conversión. ¿Es exacta la palabra? Evidentemente no si es el equivalente de una apuesta o si insinúa una duda concerniente a la fidelidad de

Dios (cf. 2 Tim 2, 12-13 y 2 Cor 1, 18; 1 Cor 1, 9). Pero puede decirse que la vida de fe es un riesgo en el sentido en que el creyente pone toda su confianza en una promesa de vida que depende sólo de Dios; el hombre abdica de su suficiencia; declara que es inconsistente la capacidad de vida inmediata que posee en su propio poder, para no apostar más que sobre la gratuita omnipotencia de Dios. Ésta es una decisión que rompe con la avaricia de vida y con la suficiencia del hombre; un arranque que, para el hombre carnal, aparece como un riesgo: «Quien quiere salvar su vida, la perderá — ha dicho el Señor —; en cambio, quien pierde su vida por mí, la salvará» (Lc 9, 24). Y esto es decir claramente que la fe compromete por entero al hombre, y primero su libertad. Se cree con el corazón, en el sentido bíblico de «corazón», el cual designa el centro de la personalidad, el lugar de donde brota en el hombre lo que se llama personalidad, compromiso, destino. Reléase la parábola del sembrador (Lc 8, 5-16): «Lo caído en buena tierra son aquellos que, oyendo con corazón generoso y bueno, retienen la palabra y dan fruto por la perseverancia».

3. Decisión del hombre y gracia de Dios.

El hombre es libre de confiarse a Dios y a Cristo, y lo hace con la plenitud de su destino. Sin embargo, la libertad no basta para dar cuenta de esta conversión que constituye a Dios en el eje verdadero de una existencia que hallaba antes su referencia en sí misma. La libertad se afirma como respuesta al llamamiento divino (cf. Rom 1, 5-6). Primero es la vocación a la fe, que se expresa por la palabra externa del Evangelio de Jesucristo. Pero la palabra de Dios no es solamente anuncio; lleva consigo potencia de requerimiento y fecundidad que actúa en los corazones al mismo tiempo que los sentidos reciben el anuncio (cf. Act 16, 14). Cristo se hace reconocer por este testimonio interior de que habla San Juan, sin que en modo alguno sea violada la libertad del hombre, de modo que aquel que rechaza el llamamiento divino, es porque lo ha querido, y el que lo acoge, es por gracia. «Dios os ha elegido desde el principio — escribe Pablo a los tesalonicenses — para salvaros por la acción santificante del Espíritu y la fe verdadera. A ésta precisamente os llamo por medio de nuestra evangelización, para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (1 Thes 2, 13-14). Y la Iglesia ha mantenido poderosamente contra todos los semipelagianos que el acto de conversión era principalmente obra del Espíritu Santo en el hombre.

4. Fe y esperanza.

A propósito de esta fe de conversión no dejará uno de preguntarse en qué se distingue de la esperanza. Ésta es una cuestión que tendrá más tarde su sentido, cuando la vida del creyente se haya abierto. Pero en este estadio de la primera respuesta al llamamiento divino, en una donación total, comprometiendo toda la persona

y todas sus facultades a la vez, se expresa el acto del creyente: el reconocimiento de Cristo y de su función, la confianza absoluta en la salvación que viene de Él, el amor que responde al amor divino que Él manifiesta, todo esto no es más que una misma cosa. «Los que por Él creéis en Dios, que le resucitó de entre los muertos y le dió la gloria *de manera que en Dios tengamos nuestra fe y nuestra esperanza*» (1 Petr 1, 21). Por esto tener por verdad la palabra de Dios no puede separarse del encuentro de la Persona santa de Cristo y de la acogida de la promesa de vida eterna. El hombre se inclina y obedece con todo su ser.

5. La fe que justifica.

Nos hemos demorado describiendo el acto de fe como conversión: lo que es realmente para el hombre, como lo expresa el concilio de Trento, «el fundamento y la raíz de toda justificación» (*fundamentum et radix omnis iustificationis*, indicando *omnis* que no se trata solamente del primer instante de la justificación). El acto de la conversión por el cual el hombre se entrega a Dios vivo en la persona de Cristo coincide con el acto de gracia por el cual Dios comienza a realizar su promesa en el creyente; Él le hace justo, lo que implica purificación y vida nueva, estado de amistad con Dios, don estable del Espíritu Santo. Según la palabra del Apóstol: «Justificados, pues, por la fe tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios» (Rom 5, 1-2). Por el mismo poder que ha llenado la vida de Jesús del Espíritu de Dios y que le ha resucitado, el hombre creyente se ha convertido en parte receptiva del misterio de Cristo, interiormente solidario de la vida resucitada del Señor. La fe lo ha introducido en una existencia nueva y en un mundo nuevo.

6. Fe y bautismo.

¿Qué añade el bautismo a la fe, si por la fe se justifica el creyente? Acaba y despliega la obra de la justificación. Bautismo y fe son los dos tiempos de una única incorporación a Cristo, íntimamente ligados uno y otra. El acto de conversión cristalizará en la confesión de fe del bautismo y la justificación se cumplirá con la entrada en la Iglesia que realiza el rito bautismal. Si el primer tiempo de la fe es esencialmente decisión personal (aunque la Iglesia haya intervenido y a título de testimonio exterior), por el bautismo adquiere su dimensión de comunidad: en lo sucesivo será vivida en la unidad del pueblo de Dios. San Pablo señala acusadamente el carácter complementario de la fe y el bautismo: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo, porque cuantos habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo» (Gal 3, 26-27; cf. Eph 1, 13-14;

Col 2, 12). De ahí que tradicionalmente se llame al bautismo «sacramento de la fe».

Hemos considerado el caso de los adultos bautizados a raíz de su conversión. Pero, ¿y en el caso de los niños bautizados antes de la conversión? El vínculo sigue siendo fuerte entre fe y bautismo: de una parte porque el bautismo del niño supone una comunidad de convertidos por mediación de la cual se establece una conjunción orgánica entre el bautismo y la fe de la Iglesia; por otra parte, porque, gracias a esta comunidad, el niño tendrá que ratificar su bautismo por un acto de conversión tan personal como el de que hemos hablado para el adulto.

II. ANTECEDENTES DE LA FE

La fe es un comienzo absoluto en la vida de un hombre: absoluto porque se trata de un acto de Dios más que del mismo hombre. Y, sin embargo, por parte del hombre se dan ciertas disposiciones para creer; unos aceptan la palabra de Dios, y otros no. En esta sección intentamos responder a la pregunta: ¿cómo se dispone el hombre para la conversión?

Dos series de factores encaminan evidentemente al hombre a la conversión: factores subjetivos que trabajan su ser moral y que, a su tiempo, permitirán esta ruptura ante la llamada de Dios; factores objetivos gracias a los cuales se podrá comprobar el origen verdaderamente divino de la palabra de Dios. La realidad nos hace entrever interferencias de estas dos series de factores cuando tal o cual hombre, por ejemplo, se encamina a la fe: todos los problemas de la apologética católica se plantean ahí.

1. Afirmaciones del magisterio.

La palabra de Dios y la gracia son realidades trascendentes, pero se reciben en lo más profundo del hombre. Por eso la fe implica raigambres y garantías humanas; Dios nos llama a recibir su palabra, pero nos ha dejado los medios de comprobar objetivamente que en Jesucristo había Él dirigido su palabra a los hombres. Así se resume la posición de la Iglesia frente a todos lo fideísmos, reafirmada en el concilio Vaticano en estos términos:

«Sin embargo (se acaba de decir que la fe es una realidad sobrenatural), para que el culto de nuestra fe fuera racional, Dios quiso añadir a los auxilios interiores del Espíritu Santo pruebas externas de su revelación, a saber, diversos hechos, y en primer lugar milagros y profecías que, manifestando de modo excelente la omnipotencia y la infinita ciencia de Dios, constituyen señales certísimas de la revelación divina, adaptadas, además, a la inteligencia de todos» (sesión 3, cap. 3, *De fide*; Dz 1790). La Iglesia se coloca aquí en un punto de vista puramente objetivo, sin decir que toda fe personal debe procurar estas seguridades racionales para

sí, sin precisar más en qué condiciones noéticas puede llegarse a esta certeza del hecho de la revelación. Pero en un canon de la misma sesión afirma que no se pueden despreciar estas seguridades racionales para declarar únicamente válidas de derecho, cuando se trata de afianzar el camino del hombre hacia la fe, las certezas fundadas en la experiencia subjetiva o en el sentimiento (canon 3; Dz 1813).

La Iglesia no quiere sacrificar el misticismo de la fe a su humanismo, ni tampoco lo contrario, pues la manifestación del Dios vivo ha tenido lugar en la historia y bajo una forma social; la sustancia de la fe es, en definitiva, un diálogo directo del creyente con Dios, mas no sin referencia al acontecimiento histórico de la revelación. ¿Cómo podré atribuir una significación trascendente al caso de Jesucristo, si no estoy previamente seguro de su realidad histórica? Pero esta realidad histórica testificada no constituye por sí misma ni el objeto ni el motivo esencial de mi acto de fe; es solamente una condición. «Sea anatema — dice el concilio Vaticano — quien sostenga que el asentimiento de fe cristiana es necesariamente causado por los argumentos de la razón humana» (ibid., canon 5; Dz. 1814).

2. Los signos en la revelación.

«Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos, que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre»; así termina el penúltimo capítulo del Evangelio de San Juan (20, 30-31). Y efectivamente este evangelio nos muestra cómo Jesús se preocupó de acompañar con señales su predicación (cf. Ioh 10, 37-38; Act 2, 22), y cómo las conversiones se reafirmaban con motivo de esas señales. Ya en el Antiguo Testamento Dios unió siempre a su palabra señales con miras a la fe. Así aconteció también a lo largo de la vida misionera de la Iglesia: al testimonio exterior de la palabra profética y al testimonio interior del Espíritu Santo va unido el testimonio, también exterior, de las señales (cf. Hebr 2, 4; 1 Thes 1, 5).

¿Qué es un signo, y por qué esta conexión del signo con la palabra de Dios? Llamamos signo a una realidad, un gesto o un hecho observables en la experiencia sensible, pero portadores de una intencionalidad, es decir, que poseen por encima de su consistencia empírica, pero en conexión con ella, un segundo punto de inteligibilidad por el cual trasladan el testigo a otra realidad del orden espiritual o, por lo menos, inmediatamente invisible. Estos hechos están cargados de significación para la persona que sabe descifrarlos en toda su profundidad. Todos los dominios de la expresión humana, de las relaciones interpersonales, de la filosofía del lenguaje, se apoyan en el conocimiento por signos. No es extraño, pues, que el Dios invisible y trascendente, cuando se dirige a las personas de la tierra, acompañe su mensaje con signos acomodados a ellas. La función de las señales divinas será entonces demostrar que es Dios quien

habla (cf. Ioh 3, 2) y que, en consecuencia, los que vengan a ser afectados por ellas pueden y deben recibir la palabra que acompañan: señales de trascendencia, signos de credibilidad.

3. El milagro, hecho divino y signo.

La intencionalidad del signo está ligada, digámoslo así, a su realidad empírica. A la intencionalidad religiosa deberá, pues, corresponder un hecho que rompa, por su naturaleza insólita, con el orden normal de la experiencia: un hecho, divino en su origen, que pueda revestir una significación de presencia divina al servicio de la palabra. Por eso el milagro constituye el signo por excelencia de la revelación. Nunca se debe separar en el milagro la realidad del hecho extraordinario o preternatural de su intencionalidad religiosa. Todo milagro es signo, aunque no todo signo es objetivamente milagro, pues Dios no obra por capricho en el mundo físico, atropellando las leyes inmanentes de este mundo, que son sus causas segundas. Tal acción divina tiene siempre una intención que supera el mundo físico para dirigirse al mundo moral. No es accidental al hecho divino el testificar en favor de la palabra, e incluso cuando uno se dedique a la comprobación del hecho trascendente como hecho, no podrá hacer abstracción del signo. Partiendo del signo religioso es como debiera formularse una definición verdaderamente teológica del milagro. Proponemos esta definición: el milagro es un signo divino que acompaña visiblemente la aparición de la palabra en la historia, cuya naturaleza insólita e inexplicable en la red completa de las causas naturales acredita humanamente, para el testigo capaz de interpretarlo, la vocación divina que manifiesta en su relación con la palabra.

4. El hombre en presencia del milagro.

El concilio Vaticano condena a quien sostenga que: «Nunca es posible conocer con certeza los milagros (*certo cognosci posse*) ni probar por ellos como conviene, con su ayuda, el origen divino de la religión cristiana» (ibid., canon 4; Dz., 1113). Condenación que supone la posibilidad de un reconocimiento del milagro por parte de la fe cristiana, sin negar, no obstante, que la ayuda de Dios puede auxiliar al espíritu humano en este reconocimiento; una ayuda de Dios que no sería aún la revelación interior que entra en juego en el acto de la conversión. Por consiguiente, todavía queda en pie un problema: ¿quién reconocerá el milagro antes de llegar a ser creyente? ¿El sabio, el metafísico u otra autoridad noética?

Ante un hecho denominado milagroso el puro sabio no tendría razón para negar, pero no se le podrá pedir más que la suspensión del juicio; el sabio debe ser determinista por sistema: no se espere, pues, de él una conclusión positiva, incluso en presencia de un hecho único y no reiterable. ¿Qué es eso que excede tan evidentemente el orden de las causas naturales? Esto no puede decirse a priori,

y ningún sabio puede jactarse de haber establecido la enumeración completa de las posibilidades de la naturaleza: por eso la objeción llamada «de las causas desconocidas» nada tiene de impía en boca de un sabio si coincide con su competencia técnica.

En cuanto al filósofo, aunque se sale del determinismo metodológico del sabio, no parece que acerca de los datos más comprobados de la ciencia se pueda esperar de él generalmente más que un juicio muy probable en favor de una pretendida causalidad natural entendida en sentido amplio, es decir incluyendo la posible acción de seres suprahumanos. Pues sería necesario tener la certeza de una enumeración total de las causalidades universales para afirmar que tal hecho excede todo el *orden* de la creación. Queda, por tanto, siempre un margen de incertidumbre, y aun suponiendo que se trate de un hecho cuya referencia espontánea a una fuente divina apenas pueda discutirse, el metafísico puro tenderá a refugiarse en el minimismo de la explicación general: Dios es libre y omnipotente, es verdad — dirá él —, pero yo no veo por qué su sabiduría le hace obrar así sin designio conocido.

Es, por tanto, en el marco de una cierta percepción del plan de Dios en la historia donde será discernido el milagro con toda certeza. Por otra parte, una vez realizada toda la verificación crítica — y nada exime de una extremada diligencia a este propósito —, al *hombre religioso* le incumbe pasar de la conclusión ambigua del filósofo a la afirmación del hecho como verdaderamente divino. Así, el hecho no es declarado divino con toda certidumbre, sino en el reconocimiento de su significación religiosa captada por el hombre capaz de esta percepción. Por consiguiente, en la implicación del hecho y del signo es donde el milagro viene a ser concretamente reconocido como signo sin duda, pero también como hecho; por donde se comprende la actitud de los encarnizados enemigos de Jesús que, no queriendo reconocer sus milagros como signos (lo cual habría condenado su decisión de incredulidad), los atribuían a una fuerza preternatural (Mc 33, 22) o se refugiaban en el agnosticismo (Ioh 9, 29). A la vista de apariencias desconcertantes, de prodigios y de hechos maravillosos, sólo el contexto moral y la conexión simbólica con el orden de la salvación permitirán discernir la causalidad verdaderamente divina del hecho auténticamente milagroso: los autores cristianos de los primeros siglos, que fueron testigos de diversos prodigios, insisten mucho en esto.

No se vaya a deducir sin embargo que el milagro es una realidad puramente subjetiva, pues bajo pretexto de atribuir un valor determinante a la intencionalidad religiosa, nada dispensa de buscar la máxima garantía posible por el lado del hecho; y si la sola intencionalidad basta para pasar a una certeza absoluta, y llevar así un margen más o menos grande dejado por la investigación crítica no orientada, ella no crea ese estado; lo asume y lo confirma en síntesis. Tocamos aquí el problema del carácter específico del conocimiento religioso, el cual no llega a la objetividad verdadera, sino mediante la intervención del sujeto cognoscente.

5. ¿ Creer en milagros ?

Esta expresión tan corriente es, por lo menos, equívoca si se tiene en cuenta la afirmación arriba citada del concilio Vaticano. Pero, excluyendo que creer designe aquí la fe propiamente cristiana, la expresión indica cuán espontáneamente se atribuye la afirmación concreta del milagro a una facultad religiosa. Aquí estudiamos ahora el milagro como antecedente de la conversión; mas he aquí que hemos tenido que retroceder a la consideración de los antecedentes del milagro, antecedentes inmediatos a su vez de la fe de conversión.

¿Bastará para «creer en milagros» poseer ciertos antecedentes de orden puramente racional, convicción sobre la existencia de un ser supremo y sobre la inmortalidad del alma humana? Se ve fácilmente que estos antecedentes lógicos no bastan, y la historia del pensamiento filosófico nos informa suficientemente sobre el racionalismo espiritualista, cerrado a toda revelación, que engendran estas convicciones puramente racionales. Hemos visto ya cuál era la actitud normal del filósofo ante el milagro, y que sus afirmaciones racionales no lo abrían positivamente al signo religioso.

Quieren — escribe Newman — que emplee estos argumentos (puramente racionales) para la conversión del prójimo; yo, en cambio, declaro categóricamente que nunca me preocupó de vencer su inteligencia, sino su corazón. Trato, no con hombres que razonan, sino con hombres que buscan... Pues, ¿para qué serviría el cristianismo a un hombre que nunca ha sentido el deseo ni la necesidad de él? Nos sentimos muy inclinados a permanecer tranquilamente al amor de la lumbre y a no atormentarnos por saber si, por casualidad, se habrá hecho al mundo una revelación. Se espera apaciblemente que vengar las pruebas. Se las recibe, no como suplicantes, sino como jueces (*Grammar of Assent*, Londres 1947, pp. 323-324).

Efectivamente, el signo religioso compromete a todo el hombre, como lo comprometerá más tarde la fe en Cristo; sus antecedentes deberán ser del orden del comportamiento humano. Implicando, es cierto, afirmaciones objetivas, ¿cómo iba a poder abrirse al milagro, negando, por ejemplo, la existencia y la omnipotencia de Dios? Pero estas afirmaciones objetivas estarán incluidas en la afirmación existencial de toda la persona, en la apertura de toda la vida a la intervención de Dios, sin que deban traducirse necesariamente en el plano de la conciencia refleja. En el «corazón» del hombre religioso es donde la palabra de Dios engendrará la fe; y en el «corazón» del hombre es donde previamente debe surgir el semblante de ese Dios — a la vez trascendente e immanente — que nos preparamos a escuchar.

El hombre religioso es aquel cuya acción demuestra que ha situado su vida en el plano de la aspiración moral que le dicta una sumisión efectiva a lo sagrado, preámbulo de un diálogo en el que otro llevará la iniciativa. Este «sagrado» y este «otro» no designan, evidentemente, otro ser que el Dios del metafísico; pero es de gran importancia para el hombre reconocerlo y afirmarlo

como un sujeto trascendente con el cual está en necesaria relación personal; como un ser al que puede dirigirse en segunda persona más que como un ser del cual habla en tercera. Corresponde a la filosofía de la religión establecer con rigor dialéctico, por un análisis de la adhesión primaria de la voluntad, cómo la intencionalidad profunda de la conciencia moral es de naturaleza religiosa. Mas todo hombre está llamado a vivir —sin hacer su filosofía— esta experiencia de la difícil fidelidad a las llamadas trascendentes de su conciencia, que le orienta hacia su verdadero destino, a pesar de dejarlo enteramente persuadido de su impotencia para realizarlo.

Así el hombre, ahondando en su existencia moral, se prepara para la hipótesis de una intervención personal de Dios en el destino de la humanidad, con vistas a la salvación, y se dispone a reconocer las señales del acontecimiento deseado. Valor y ruptura: libertad personalizadora y conciencia desdichada; afirmación de lo sagrado y discontinuidad de existencia: en el seno de estas actitudes simultáneamente adoptadas se inserta secretamente la llamada suplicante a un más allá del hombre. Mas puede suceder que el signo, en lo que tiene de insólito, despierte bruscamente un dinamismo moral, una seriedad de corazón y una espera ansiosa, de las cuales hasta aquí, en el hundimiento de una existencia moral sin lucidez, no se había tenido aún conciencia. El paso de un santo suscita con frecuencia tales conmociones.

6. Milagro físico y milagro moral.

Por milagro se entiende ordinariamente, como hasta aquí de un modo espontáneo lo hemos entendido, el milagro en el mundo físico. Sin embargo, no se puede limitar al mundo físico (ni al psíquico) la manifestación de las señales divinas, y, como antecedente de la fe, el *milagro moral* es de capital importancia. ¿En qué consiste el hecho divino implicado en el milagro moral? Se descubrirá aquí el hecho preternatural como manifestando una desviación sorprendente, en el seno del sobre-ser moral, con relación a la conducta humana normal: una superación de toda la persona moral en su duración —totalizándose al fin en el amor-don— que no se explica sino en dependencia de una energía divina.

Fácilmente se juzgará de la superioridad del milagro moral como signo religioso a pesar de su aparente imprecisión en el plano de la crítica científica: 1.º) Cada uno puede ser testigo y juez de este milagro, en nombre de su experiencia moral: se inserta en la duración y no en el instante; su discernimiento no exige competencia técnica, sino solamente una conciencia moral; *me* plantea inevitablemente una cuestión relativa a mi anhelo de personalización. 2.º) El milagro moral es inmediata e intrínsecamente referible a la palabra de Dios: constituye su fecundidad visible; Dios promete el reino y la santidad: el signo manifiesta por efectos visibles que ya el poder divino realiza la promesa; el signo es

homogéneo con lo significado; el Dios vivo hace señal al hombre religioso, llega al corazón de su libertad y de su destino por la palabra unida al signo.

Por esto los múltiples signos de credibilidad que encaminan a la conversión se reducen generalmente a la santidad de un cristiano o de una comunidad cristiana, santidad, que se manifiesta primordialmente por la verdadera caridad; enlazando, por otra parte, con la extraordinaria personalidad moral de Jesús que los relatos evangélicos permiten reconstruir. El Señor dijo: «En esta señal conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros» (Ioh 13, 34-35; cf. 17, 21). La evangelización e ingreso colectivo en la fe cristiana nunca se realiza sin que la comunidad eclesial constituya público e inequívoco signo del origen divino de la palabra que ella testifica. También el concilio Vaticano veía en el milagro de la Iglesia el signo recapitulador y perpetuo de la revelación (Ibid., cap. 3; Dz 1794). La Iglesia extrae de su fe actual el mensaje de salvación, y de la misma fe actual emanan los signos que acompañan necesariamente la predicación.

7. Discernimiento de los signos y gracia.

Las disposiciones que hacen al hombre religioso y que hemos visto requeridas en la lectura de los signos divinos, ¿son fruto de un comportamiento puramente natural o, por el contrario, revelan ya la acción personal del Dios de la palabra preparando al hombre a la fe? La Iglesia, precisando las afirmaciones de la Escritura sobre la gratuidad de la fe, nos enseña que la gracia de Dios es lo primario en la vocación y preparación a la fe, cooperando con ella la libertad del hombre (concilio de Trento, sesión VI, canon 3; Dz 813). Ahora bien, nosotros hemos sentido que los antecedentes subjetivos de la fe y los del reconocimiento del signo eran idénticos. Sin duda el filósofo estará tentado de no ver en esta actitud del hombre religioso más que el término vivido de una reflexión ética por la cual, en virtud de su naturaleza espiritual, el hombre sitúa su destino total en un plano superior a toda comunión creada, en algo sobrenatural, en el sentido amplio y negativo de la palabra. Pero el teólogo responderá que, para *ser efectivamente vivido*, este término requiere en el candidato a la fe el secreto auxilio del Espíritu Santo, rectificándolo ya con vistas a la salvación que será recibida mediante la fe en el Evangelio. De tal manera que la actitud religiosa será verdaderamente el fruto de todo el dinamismo moral del hombre en busca de su verdadero destino, pero animado ya por la presencia divina no percibida. Rechazar esta gracia de vocación a la fe entrañará negación de los signos y, como consecuencia, negación de la fe. Así vemos en los evangelios a los que no tienen corazón puro o no tienen buena voluntad, a los que se las dan de listos, chocar contra los milagros del Señor como chocaban contra sus parábolas (cf. Mt 13, 13; Luc 16, 27-31; Ioh 5, 44; 8, 43-47; 12, 37). El signo prueba las disposiciones subjetivas y obliga al hombre a manifestar su espíritu.

8. Del signo al acto de fe.

«Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina discierne los milagros», dijo Pascal (*Br.*, frag. 803). Hemos visto efectivamente cómo el testigo bien dispuesto del milagro pasaba, por una ilación inmediata, del milagro a su significación, con referencia a una actitud positiva, pero hipotética aún, en favor del Evangelio. Esta ilación, por muy rápida que sea, envuelve, por lo demás, una prueba analizable, como el signo envuelve el hecho preternatural. Aunque en ciertos casos el signo pueda contener una prueba objetivamente endeble, el reconocimiento del origen divino de la palabra, por muy superficial que entonces sea, jamás podrá ser dudoso para el sujeto que está a punto de creer: todos los creyentes tienen sus razones para creer, fundadas en signos, pero no todos pueden dar razón de su fe de manera satisfactoria. Tal hecho en que el análisis más superficialmente crítico no habrá evidentemente reconocido, ningún milagro, ha podido constituir para un testigo cuyo dinamismo moral era totalmente propenso a la conversión, un signo personal en el que ha reconocido la llamada de Dios. Y no tenemos por qué escandalizarnos de esto, pues este signo objetivamente mínimo basta al sujeto para sentar su propia certeza de credibilidad, certeza que la fe ulterior consolidará, englobándola. No es la materialidad del signo lo que cuenta a la hora del acercamiento individual a la fe. Como dice también Pascal: «Nuestra religión es cuerda y loca. Cuerda porque es la más sabia y la más fundada en milagros, profecías, etc. Loca porque ninguna de estas cosas es lo que nos hace pertenecer a ella; tales cosas, es cierto, hacen condenar a los que no la profesan, pero no hacen creer a los que la profesan» (frag. 588).

Lo que acabamos de decir referente a la certeza adquirida que sigue al signo y tiene por objeto el hecho histórico de la presencia de Dios en Jesucristo y en la Iglesia, no implica que esta certeza de credibilidad deba constituir una etapa notable y distinta del proceso psicológico. El reconocimiento efectivo del signo supone que ya se presta adhesión con el deseo a lo significado, y el deseo se transforma inmediatamente en adhesión real, como las aguas de un río se pierden en el estuario. En cuanto el signo ha hecho su aparición, el hombre se ve prendido en el misterio revelado al cual se convierte interiormente en el Espíritu Santo. Llega entonces el *instante de la fe cristiana*, un verdadero comienzo, pues en el instante anterior aún se estaba fuera del misterio, aunque, es verdad, en tensión y en actitud de acogida. La acción de Dios y la respuesta activa del hombre han estado tan íntimamente unidas desde la llamada a la fe, y especialmente después de la audición de la palabra acompañada del signo, que uno estaría tentado al leer el evangelio de San Juan, así como al referirse a la experiencia de las conversiones, a juzgar en el plano de las apariencias y atribuir al signo la causalidad de la fe. En realidad la casi coincidencia psicológica, en ciertos casos, de la noticia del Evangelio, del reconocimiento de la señal y del acto de fe, no impide que la revelación interior del Espíritu sea la causa

principal de la gracia propiamente dicha de la fe en Cristo. Cuidemos, pues, de distinguir entre los motivos de creer (o motivos de credibilidad) que son los signos reconocidos como tales, y el motivo intrínseco del acto de fe que lo califica divinamente después de la eficiencia divina que lo ha producido.

9. Antecedentes de la fe y condiciones de la fe.

¿Puede todo hombre profundizar en la existencia personal en que hemos reconocido el antecedente subjetivo lejano de la fe? Es evidente que múltiples condiciones sociales, económicas y culturales favorecen o impiden esta profundización. Parece que muchos hombres de buena fe no llegan a la fe cristiana por el hecho de ciertas condiciones inhumanas de vida, y esto en una escala mucho mayor que nunca en nuestro tiempo de evolución técnica. Por esto se impone una doble tarea conjuntamente a la de la evangelización: suscitar un clima de verdad humana en el cual los hombres atiendan a lo que de sagrado puede haber en sus existencias; para esto hay que esforzarse en mejorar las condiciones materiales de vida. Esta doble tarea de preevangelización corresponde especialmente a los laicos. Sin embargo, se evitará poner en el mismo plano los antecedentes y condicionamientos de la fe. Puede ocurrir que haya hombres que encuentren el camino de la fe a pesar de su condición de vida muy desfavorable. A la inversa, la sola transformación de estas condiciones de vida no bastará nunca para abrir a un hombre al mundo de la esfera de Dios. Riquezas de toda clase pueden convertirse en ídolos que lo alejen de la fe más radicalmente que las peores condiciones de miseria.

Después de lo que hemos dicho de los antecedentes subjetivos necesarios para el reconocimiento concreto de los signos, no se identificará pura y simplemente el clima de verdad humana de que se trate con una acción institucional de cristiandad, ni con un cartel de moralidad cristiana. Sanear moralmente el medio humano no significa imponerle un conjunto de obligaciones que no se justificarían más que en la fe; hay que hacer nacer en él una *aspiración moral*, la cual es compatible con costumbres todavía muy distantes de las del hombre cristiano. Esta aspiración moral no puede, en cambio, separarse de la práctica naciente de un auténtico amor fraternal: es creadora de comunidades humanas verdaderas en las que Dios podrá mostrarse porque el amor lo habrá precedido. «El que obra la verdad viene a la luz» (Ioh 3, 21).

10. Teología de la fe y psicología de la conversión.

Al hablar de conversión, lo que nos interesa es el acto de conversión a Jesucristo, y en tanto este acto aparece en la duración personal del hombre con referencia a las mediaciones sensibles de la trascendencia, hemos dado en hablar de los antecedentes de este acto. Nuestro punto de vista ha sido teológico. Un psicólogo

o un fenomenólogo de la religión designarían más bien por conversión lo que, para nosotros, no serían más que antecedentes subjetivos con respecto a una religión natural. El hecho de que hayamos integrado en el análisis teológico ciertos elementos psicológicos comunes a los dos saberes, trae al caso las observaciones siguientes:

a) Siendo el polo del análisis teológico el acto específicamente cristiano, hemos concentrado nuestra atención en una etapa última donde se unen las disposiciones de la conciencia religiosa: la palabra y el signo. Algunas conversiones tienen esa rapidez de desenlace, pero en otros casos, será precisa una larga madurez para que con toda claridad se unan palabra, signo y acogida religiosa: algunos casos conocidos de conversión engloban legítimamente toda una vida.

b) En el análisis de la conciencia del «hombre religioso» nos hemos limitado a un esquema. Una tipología psicológica valoraría la multiplicidad de formas concretas. Existen temperamentos más o menos religiosos. En unos el término de la conciencia religiosa aparecerá como el llamamiento a una trascendencia de luz; en otros, preferentemente, como un deseo de purificación y adoración. Sería un error ver oposición donde sólo hay variedad de expresiones complementarias.

c) Considerando en conjunto la afirmación de lo sagrado en la prolongación del mundo de los valores, hemos descuidado un buen número de fijaciones ambiguas de lo sagrado, conscientes o inconscientes, que amenazan de impureza la conciencia religiosa y por ósmosis la conciencia cristiana. La crítica de lo sagrado en los planos cosmológico, sociológico y psicológico suele ser beneficiosa por los equívocos que disipa y por la valoración que realiza de la irreductibilidad de categoría del sentimiento religioso definido con relación a lo sagrado auténtico.

d) Por lo que se refiere a los signos que, en lo concreto, motivan humanamente las conversiones cristianas, son evidentemente muy diversos, de lo más tradicional a lo más desconcertante. En páginas anteriores hemos hablado *del* signo que engendra la certidumbre de credibilidad, pero, al hacerlo, nos quedábamos en nuestro esquematismo. En la génesis concreta de la fe sucede con frecuencia que ese signo decisivo se presenta como la síntesis interior de un haz de elementos significativos. Mientras cada elemento separado no se impone y puede ser criticado en nombre de hechos complementarios, la totalidad significativa adquiere un valor convincente que la referirá cualitativamente a la suma de los elementos. De este modo, en el milagro moral que constituye la Iglesia, la convergencia de indicios probables, gracias a la presencia de antecedentes subjetivos, concluye por engendrar una convicción cierta. A menudo se ha advertido esto,

11. Observación final.

En toda esta sección nos hemos colocado en la perspectiva del adulto que llega a la fe. Tal vez haya sido formulada esta pregunta: ¿qué es de aquel que ha sido bautizado en la infancia?

La respuesta es sencilla: en la sección anterior decíamos que debe convertirse para ratificar el sacramento de la fe, que debe arraigar su fe en su existencia moral e histórica. La sola diferencia con el no bautizado consistirá en que este arraigamiento se efectuará en el interior de un mundo de gracia. Esto no destruirá la marcha humana, pero simplificará sus rodeos.

III. LA VIRTUD DE LA FE

1. De la fe de conversión a la virtud de la fe.

Promesa y gracia.

Según dice San Pablo, Abraham es el padre de los creyentes, lo que significa: padre de aquellos que se han convertido. Pero la fe, que es el don, en el Espíritu Santo, de la definitiva alianza, supera el estadio de la conversión. El cristiano es justificado en la resurrección de Jesucristo (Rom 4, 25) y por lo tanto se halla introducido desde ahora en el misterio de Cristo. En el acto de la conversión ese misterio permanecía en el exterior; ahora se realiza en él en parte, puesto que, por la fe, Cristo mora en él (Eph 3, 16-17) y le es dado interiormente el Espíritu (Eph 1, 13; Gal 3, 14) haciéndole entrar, desde ahora, aunque parcialmente, en posesión de la herencia prometida antes y maravillosamente realizada en Jesucristo, el Amén de Dios.

Mientras que antes de la conversión, y en el acto mismo de la conversión — a menos que no se trate de un bautizado — el Espíritu Santo no actuaba más que transitoriamente en el hombre, en lo sucesivo está dotado, y en lo sucesivo el creyente, poseerá en sí de manera estable, en él, por la fuerza del mismo espíritu, un poder que lo asimila el Señor: no porque él sea su propietario, sino porque Dios es fiel a su alianza. Ese don y esa presencia son llamados fe por las Escrituras, y sigue siendo el corazón, centro consciente de toda la persona, del que había surgido el acto de conversión, el que se encuentra así cristificado. En nuestro vocabulario teológico moderno, hablaríamos más espontáneamente de gracia (santificante o habitual) para expresar ese enraizamiento de la realidad divina en el corazón del creyente, reservando para el término de fe designar la primera de las potencias — virtudes teologales — en las cuales se traduce activamente esa novedad de existencia. Pero el lenguaje de la Escritura tiene la ventaja de conservar para la fe ese clima de totalidad que se nos mostraba ya desde su nacimiento.

Fe, esperanza, caridad.

En la conversión el creyente está adherido a la palabra de Dios con todo su ser; todas sus facultades actúan conjuntamente bajo la potencia del Espíritu para entregarlo al Evangelio. ¿Ocurrirá lo mismo en la fase de desarrollo de la fe? La respuesta parecerá muy sencilla a cualquiera que haya aprendido su catecismo y se haya fami-

liarizado con la división tripartita, tan satisfactoria, de las virtudes fundamentales del obrar cristiano. Nadie ignora que esta división surge a menudo bajo la pluma de San Pablo. Sin embargo, observada más de cerca, es forzoso comprobar que el Apóstol no sitúa siempre con exactitud lo que la tradición teológica cubre con su patrocinio: la caridad, cuando se la menciona al mismo tiempo que la fe, designa ordinariamente la caridad con respecto a los hermanos, el poder de amar a los hermanos a imitación de Cristo, obra por excelencia de una fe que es también amor de Dios. En cuanto a la esperanza, designa la tensión de una fe impaciente de ver el cuerpo entero de Cristo asociado al reino del resucitado desde la última manifestación del Señor. Una fe que espera lo que no tiene todavía, pero que, desde ahora, encuentra su cumplimiento definitivo en la práctica actual del amor cristiano de los hermanos; tal parece ser el pensamiento paulino, que, por otra parte, concuerda con el de San Juan (1 Joh 2, 9-12; 4, 7-14). San Pablo empleó muy raramente la palabra amor para designar nuestra relación con Dios (Rom 8, 28; 1 Cor 2, 9; 16, 22; Eph 6, 24), y, en cambio, la emplea sin cesar para designar la actitud de Dios con respecto a nosotros. A este amor de Dios responde la fe del cristiano; *una fe que actúa por amor fraternal*.

Los numerosos textos de las epístolas, que unen la mención de la caridad a las de la fe y esperanza, son claras a este respecto; por ejemplo: Col 1, 3-5: «Incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, pues hemos sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis hacia todos los santos por vuestra esperanza depositada en los cielos» (cf. Rom 5, 1-2; Cor 13, 2 y 13; 2 Cor 8, 7; Gal 5, 5-6; Eph 1, 15; 6, 23; 1 Thes 3, 6; 2 Thes 1, 3; 1 Tim 1, 13; 2 Tim 1, 13; Tit 1, 1-2; 2, 2).

Es la fe que espera; es la fe la que practica la caridad fraterna. Esta manera de ver el íntimo enlace de las tres virtudes teologales subraya, por añadidura hasta qué punto la fe une la totalidad del hombre a Dios y hasta qué grado sólo puede tener por objeto una realidad personal: la comunión sólo se da con personas, y la fe es total comunión del hombre con Cristo. El amor fraterno está tan íntimamente asociado a ella porque también él es intrínsecamente teologal y cristiano: a través de nosotros es Cristo el que ama. Por lo que respecta a la esperanza, igualmente no se la ve más que surgida de la fe-amor de Cristo: desear y esperar el reino de Cristo supone que en ello se haya puesto todo el corazón y que se haya superado el estadio egotista de la salvación puramente individual.

La fe intelectual.

Marcadas así las relaciones y mantenidas sin cesar, cabe que se pueda aislar legítimamente, en una reflexión sobre la fe cristiana, la fe como conciencia intelectual y comunión inteligible en el interior, de la «fe» como totalidad: doble aspecto de implicaciones recíprocas, pero formalmente distinguibles. El análisis teológico no ha faltado aquí y la Iglesia lo ha alentado viendo en esto un medio

de salvaguardar con mayor seguridad el carácter objetivo de las determinaciones de la adhesión cristiana, a lo que tiende por encima de todo, considerando que nada se halla al abrigo de la ilusión —de lo que se da por cristiano— si primeramente no se halla de acuerdo con la afirmación doctrinal. San Juan ya había podido escribir: «Si en vosotros permanece lo que habéis oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre» (1 Ioh 2, 24). Con esta preocupación el concilio Vaticano formuló la bien conocida definición de la fe: «Virtud sobrenatural gracias a la cual, con la inspiración de Dios y la ayuda de su gracia, creemos verdadero lo que Dios ha revelado, no en virtud de una verdad intrínseca aprehendida por la luz de la razón natural, sino a causa de la autoridad del Dios revelante, quien no puede engañarse ni engañar» (ibid., cap. 3; Dz 1789). Si hasta aquí nos hemos referido, sobre todo, a la fe como totalidad, en adelante nos referiremos a la fe como adhesión intelectual. También en este sentido hablaremos en lo sucesivo de la fe. Sin embargo, no olvidemos que esta perfección de la fe no es posible más que sobre la base siempre presente de la conversión. Si cesa la actualidad de la conversión, la fe de conocimiento se hace abstracta y corre el riesgo de convertirse en una «ortodoxia» puramente formal.

2. El mundo de la fe.

El mundo de la fe: se reunirá bajo este título todo lo referente al objeto (objeto material diríamos en escolástica) de la fe. Este objeto tiene un contenido; este contenido se presenta bajo determinadas formas y formulaciones, lo cual entraña problemas de presentación. Pasamos ahora a estudiar todos estos temas.

Jesucristo, plenitud de la palabra de Dios.

La fe de conversión implica un aspecto de adhesión intelectual que la fe de contemplación no hace más que desarrollar; del mismo modo que el contenido religioso y vital de la primera adhesión es el del conocimiento de fe ulterior; ya lo hemos dicho: no se trata de dos fes, sino de dos etapas de una misma fe. Ahora bien, el objetivo de la fe de conversión era Jesucristo englobando en su Pascua la vida de los hombres; objeto incluido en una afirmación global que no había necesidad de desarrollar entonces, pero que será poco a poco penetrado en todas sus implicaciones por el progreso en la fe subjetiva. Nunca se deja atrás el misterio de Cristo, y el viejo creyente puede decir, con tanta exactitud como el catecúmeno, resumiendo toda su fe: «Creo en Jesucristo». El misterio de Jesucristo constituye, en efecto, la plenitud de la palabra de Dios por tres motivos: 1.º) En la resurrección de Cristo se ha realizado todo el plan divino de gloriosa vitalidad para los hombres anunciado por los profetas; y ninguna acción de Dios en la historia humana puede ser más decisiva. 2.º) En la realización del misterio de Cristo, el Dios viviente nos ha dejado entrever al máximo lo que en el estado

presente podemos advertir de las profundidades de la Divinidad. 3.º) El misterio del Cristo personal se continúa en el del Cristo místico y engloba la obra presente de salvación.

Pero se objetará: el misterio de la Santísima Trinidad, ¿no es más central en la revelación que el misterio de Cristo? En Dios, sí, ciertamente; pero no en la revelación que, misericordiosamente, se ha dignado hacernos. Por Cristo y en Cristo somos conducidos hasta el umbral del misterio trinitario mediante la manifestación sucesiva de las personas divinas en la obra de la salvación. En la eternidad tal vez nos será permitida una síntesis trinitaria del universo glorioso; en el tiempo presente nuestra síntesis de fe no puede ser más que cristocéntrica: los escritos neotestamentarios, así como la vida de la Iglesia, garantizan esa imposibilidad contra todas las afirmaciones verbales y las construcciones idealistas.

En Jesucristo, por tanto, se recapitula todo el mundo de la fe; afirmar un aspecto de la fe será siempre afirmar a Jesucristo. Los misterios de nuestra fe no son afirmaciones sucesivas que se agreguen unas a otras como eslabones de una cadena; más bien pudieran compararse al despliegue de una floración a partir de un germen, o al resplandor de los colores a partir de la descomposición de la luz. En definitiva no hay más que un solo misterio, misterio orgánico que comprende toda la palabra de Dios en la unidad de una lógica viva, profundamente percibida por el creyente. No todos los aspectos del mundo de la fe tienen la misma importancia: su jerarquía se establecerá precisamente según su relación con el misterio central de Cristo.

En Jesucristo entra la historia toda, como parte integrante del misterio, en el mundo de la fe. El creyente ve y juzga todas las cosas y todos los acontecimientos, personales y colectivos, desde el punto de vista del misterio de Cristo. Ya nada es verdaderamente profano, pues todo está ordenado a la gloriosa recapitulación en Cristo Jesús (Eph 1, 9-13; Col 1, 20). A manera de una persona que viera sucesivamente el mismo paisaje bajo un cielo cubierto y a pleno sol, así el hombre que ha venido a ser creyente ve el mismo mundo y la misma historia humana bajo una luz nueva. Pues en Jesús se trata indisolublemente de Dios y de la vida del hombre, y no sólo del Dios eterno «en sí».

Los estadios de la catequesis.

Lo que acabamos de decir sobre la unidad orgánica del misterio cristiano implica una consecuencia importante desde el punto de vista de su transmisión. La Iglesia de los primeros siglos parece haber distinguido claramente en su acción evangelizadora el primer anuncio de Jesucristo, el *kerygma*, de la enseñanza religiosa ulterior — las catequesis (en el estricto sentido de la palabra) — que ofrecía conclusiones doctrinales y morales derivadas del primer anuncio. El recién convertido puede, durante un tiempo, ignorar ciertos puntos no despreciables de la fe de la Iglesia: de hecho los confiesa ya globalmente en el reconocimiento de Cristo; no hay en esto minimismo doctrinal alguno. No de otro modo obró San Pablo, que, en una

primera proclamación de la buena nueva, buscaba suscitar comunidades, aplazando para más tarde las catequesis detalladas de las que tenemos un modelo en las grandes epístolas. Así se encuentra en la Epístola a los Hebreos la distinción entre una enseñanza elemental sobre Cristo y una enseñanza perfecta (Hebr 6, 1-2). Todavía en esta misma línea el historiador Eusebio nos relata la evangelización en el transcurso de los primeros siglos; hablando de los evangelizadores escribe: «A los que no tenían aún noticia alguna de la palabra de la fe marchaban a porfía a predicarles y transmitirles el libro de las divinas enseñanzas del Evangelio. Se contentaban con sentar las bases de la fe en los pueblos extranjeros, instituían allí pastores y les confiaban el cuidado de los que acababan de atraer a la fe» (*Hist. Eccl.*, 3, 37).

La regla de fe.

Insistir, como lo hemos hecho, sobre la unidad del objeto de fe en Jesucristo no obliga en modo alguno a desestimar los pormenores del *Credo* católico. Desde el principio, la Iglesia ha tenido la convicción de que una de sus tareas primordiales era mantener la integridad objetiva de la doctrina contenida en la palabra de Dios: al Espíritu Santo toca ahondarla en el creyente, pero a la Iglesia custodiarla y proponerla con la mayor precisión posible. «Aunque nosotros o un ángel del cielo — dijo San Pablo — os anunciara otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1, 8). Y esta intransigencia es eco de aquella que el Apocalipsis atribuye al mismo Jesús: «Yo atestiguo a todo el que escucha mis palabras de la profecía de este libro: que si alguno añade a estas cosas Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro; y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, quitará Dios su parte del árbol de la vida, y de la ciudad santa, que están escritos en este libro» (Apoc 22, 18-20; cf. Col 2, 6-7; 1 Tim 6, 3-6 y 20; 2 Tim 1, 12-14; 2, 14-20; 4, 1-6; Iuda 3).

El celo de la Iglesia por la ortodoxia no es, por consiguiente, una novedad: sin duda su función profética no se debilita por este celo, pero le va en ello la autenticidad de su ejercicio. La Iglesia ha tenido que formular su fe en dogmas y símbolos para que pueda decirse comunitariamente lo que ella cree, y para permitir a cada creyente confrontar la afirmación interior de su fe con la expresión ortodoxa. Las necesidades de la liturgia, las públicas confesiones de fe en tiempo de las persecuciones y las polémicas, son el origen de las diversas fórmulas dogmáticas y simbólicas cuyos elementos primitivos nos ofrece el mismo Nuevo Testamento (cf. Mt 28, 19; 1 Cor 8, 8; Eph 4, 4-6; 1 Tim 2, 5; etc.).

Remitimos al tomo I de esta obra (cap. 1) para el estudio de los delicados problemas de la mediación de la Iglesia en la palabra de Dios. Recordemos aquí solamente que la Iglesia no es más que depositaria de la palabra revelada, maestra de su formulación, pero sometida a su contenido. «La doctrina de la fe revelada por Dios — dice el concilio Vaticano — ha sido confiada a la Esposa de Cristo,

como un depósito divino para ser fielmente custodiada e intaliblemente declarada. Por eso deberá mantenerse siempre ese sentido de los sagrados cánones que nuestra Santa Madre Iglesia declaró de una vez por todas...» (ibid., cap. IV; Dz 1800). A través de los múltiples enunciados que el magisterio de la Iglesia ha tenido que formular para afirmar todo el mundo de la fe, el creyente sabrá alcanzar la unidad viviente y personal de la afirmación siempre única del misterio: la fe no tiene por término los enunciados, sino la realidad en Jesucristo. Es de temer que la utilidad pedagógica incontestable de las exposiciones de la fe de tipo simbólico o catequístico se pague a veces con la pérdida de esta unidad viviente y personal del objeto de la fe. Se evitaría ese peligro, al menos en parte, si se tuviera cuidado de poner a Dios o a Cristo como sujeto de todas las proposiciones analíticas de la doctrina, a la manera del llamado Símbolo de los Apóstoles, que enuncia las *acciones* de Dios relativas a la salvación del mundo, y no los conceptos que objetivan esas acciones (por ejemplo: Jesucristo se hizo hombre; y no: la encarnación).

La fe cristiana es, por consiguiente, afirmación de realidad; implica un sí y un no pronunciados en la inteligencia humana. Ya hemos visto, y lo vamos a repetir, que esta afirmación es un acto sobrenatural. Hace falta que este acto hermane las estructuras de afirmación objetiva del espíritu humano. Una concepción gnoseológica que negara la posibilidad de afirmación realista de objetos distintos del alma cognoscitiva, tal como la propuesta por los filósofos de la identidad idealista o por los diversos sistemas subjetivistas — por muy místicos que fueran — se opondría radicalmente a la fe ortodoxa. Y he aquí por qué la Iglesia ha intervenido más de una vez en filosofía: para reivindicar un poder objetivo y una adquisición inmutable en el plano de la afirmación humana, condición implícita de la retención en la conciencia humana de la adquisición inmutable de la palabra divina. Los que tienen exigencias intelectuales reflexivas necesitan pensar bien para creer bien (cf. las encíclicas *Pascendi*, de Pío X, en Dz 2071-2081, y *Humani Generis*, de Pío XII, del 21 de agosto de 1950).

3. El conocimiento de fe.

¿Cómo vendrá a ser objeto de la comunión inteligible del creyente ese mundo de la fe del que acabamos de tratar? Conocer, para la inteligencia, significa hacer habitar en sí de alguna manera la realidad, asimilando su contenido de ser; de donde resulta la certeza. Intentaremos ahora explicar cómo se verifica en el plano de la fe esa actividad cognoscitiva.

La fe, virtud teologal.

Es de gran importancia entender lo que el término virtud teologal designa: nada menos que el poder activo de que está dotado el creyente, de obrar en comunión con el Dios vivo, de poner

sus actos en Dios. Por la revelación Dios se manifestó exteriormente al mundo utilizando las mediaciones humanas de la palabra. Pero éste no es más que un aspecto de ese acto de amor de Dios hacia nosotros que constituye la revelación: ¿qué importaría al hombre que Dios se hubiera comunicado, si no pudiese eficazmente reconocerlo y entrar en comunión con Él? Pues bien, sólo Dios puede abrir desde dentro el corazón del hombre para que éste lo reconozca. En un mismo acto de comunicación benévola repite Dios exteriormente la palabra de salvación depositada en las mediaciones históricas y dispone interiormente al hombre para recibirla (1 Thes 2, 13); es lo que San Mateo llama *revelación* (Mt 11, 25 s; 16, 17), lo que San Juan llama en el evangelio *atracción del Padre* (Ioh 6, 44-46 y 65) y, en su primera carta, *testimonio* (5 10), y San Pablo, *iluminación del corazón* (2 Cor 4, 6; Eph 17-18). La revelación es en Dios un acto de la persona, manifestación de luz y de amor; el poder interior que eleva al creyente a la comunión divina alcanza a toda la persona, y, en cierto sentido, no se da aquí más que una única actividad teologal. Sin embargo, así como se ha podido distinguir en la fe el aspecto de conocimiento, se atribuirá a Dios el ser fuente y energía del acto de fe, puesto que Él es revelador de verdad; verdad primera, dicen los teólogos, y raíz de toda inteligibilidad sobrenatural. Pero fijémonos una vez más en lo que une a las virtudes teologales tanto como en lo que las distingue.

Crear porque Dios lo ha revelado será adherirse al mundo de la fe porque Dios pone en mí actualmente el principio mediante el cual puedo yo entrar en contacto inteligible con ese mundo divino (causa eficiente primera y causa formal del acto de fe). Por este principio, que es la luz de la fe, la inteligencia del creyente se halla en una cierta continuidad con el acto mismo del Espíritu divino; lo que motiva inmediatamente el acto de fe, no es la manifestación empírica del hecho de la revelación, ni las señales que la han probado, sino el acto eterno y siempre actual que causa esa misma manifestación histórica, el Dios viviente y bienaventurado en el acto mismo de su comunicación a los hombres. Atribuyendo preferentemente al Espíritu Santo esta virtud de iluminación, San Pablo pudo escribir: «Nadie puede decir: Jesús es el Señor, sino bajo la acción del Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3; cf. 1 Cor 2, 5; Eph 2, 8). Inútil es, después de esto, demostrar que la fe es una actividad sobrenatural: lo es en su principio mismo, pues sólo con ojos recibidos de Dios percibe el creyente lo que Dios le manifiesta. El creyente está en la luz (cf. Ioh 12, 36; 2 Cor 4, 6; Eph 5, 8; Thes 5, 4-5).

La fe, conocimiento de adhesión.

El creyente, en la luz de Dios, se adhiere al mundo de la fe. ¿Qué significa esto? Adhesión dice más que asentimiento: no se trata de una conformidad exterior dada a afirmaciones sobre Dios, sino de un juicio de verdad proferido interiormente sobre el misterio en todos sus aspectos, y que acompaña a la convicción de lo real, en continuidad con el testimonio de Dios.

Esta adhesión que la luz de la fe opera en el creyente es dada por toda su persona, ávida de captar mejor el misterio a que se ha convertido. Pues siempre es la conversión la que subtiende el conocimiento de fe; una conversión que ha zahondado, que ha pasado de un amor ávido de Cristo a un amor más desinteresado. Hace que la adhesión sea penetrante y sabrosa, a pesar de la no evidencia del misterio. Donde volvemos a encontrar esta totalidad de la comunión en la cual se halla insertado el elemento intelectual de la fe.

La adhesión de la fe lleva consigo representaciones inteligibles; pero estas representaciones, que tienen un sentido humano cuando se las refiere a la experiencia, son elevadas en el acto de fe al plano de la afirmación de verdad cuyo sujeto es siempre Dios. Pues de ahí precisamente proviene la no evidencia de la fe: las afirmaciones del creyente relativas al misterio de Cristo trascienden las mediaciones humanas para tomar su realidad y su sabor de verdad en Dios mismo, más allá de toda experiencia sensible. Tener la evidencia del mundo de la fe sería ver a Dios en sí mismo; al creyente no le corresponde en su adhesión sino una misteriosa afinidad de su juicio con la afirmación de la palabra de Dios, unida a la conciencia de la inadecuación de todo recurso a la experiencia racional. «La fe es convicción de lo que no vemos» (Hebr II, I).

Que tal adhesión entraña certeza es inmediatamente manifiesto para quien ha comprendido que es Dios mismo, su garantía inmanente y de ninguna manera la prueba de credibilidad asumida por el acto de fe. Por el lado de Dios es por donde la fe, a pesar de su inevidencia, es cierta; con una certeza que no siempre implica conciencia psicológica de sí misma ni el sosiego de la certeza que sigue a la evidencia, sino que presenta sus títulos a la reflexión de los creyentes. Éste es el lugar de recordar con Newman que «diez mil dificultades no hacen una duda». Los mayores santos han experimentado en ciertos momentos la desaparición psicológica de su certeza, sin debilitar lo más mínimo su firmeza de adhesión; así, por ejemplo, Santa Teresita del Niño Jesús, que escribió:

Jesús permitió que invadieran mi alma las más densas tinieblas y que la idea del cielo, tan dulce para mí desde mi más tierna edad, viniese a ser objeto de lucha y de tormento. Quisiera poder expresar lo que siento, pero no es posible. Se necesita haber pasado por ese tenebroso túnel para comprender su oscuridad... Pero no quiero escribir más sobre esto, temería blasfemar. Hasta tengo miedo de haber dicho demasiado. ¡Ah, Dios me perdone! Él sabe muy bien que, aunque me falte el goce de la fe, me esfuerzo en practicar las obras. He hecho más actos de fe desde hace un año que durante toda mi vida (*Historia de un alma*, cap. IX).

La fe, conocimiento de interioridad.

Ese estado tenebroso de la fe no define el estado habitual de la comunión con Dios que constituye la luz de la fe. Apoyado en la adhesión penetrante al mundo de la fe en el cual se encuentra englobado, el creyente es llamado a una cierta experiencia interior

de ese mundo, fruto de la presencia del Espíritu de Cristo: «La unción que de Él habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque como la unción os lo enseña todo, y es verídica y no mentirosa, permanecéis en Él, según se os enseñó» (1 Joh 2, 27). Aquí refuérzase todavía la causalidad recíproca de la comunión afectiva y de la comunión inteligible que hemos vuelto a encontrar bajo la forma de conversión-adhesión. Del mismo modo que se progresa en el conocimiento de una persona situándose en su centro de personalidad por el amor, tal ocurre con el misterio cristiano: adhiriéndose a Dios y a Cristo por la práctica de la vida cristiana —y en particular por la caridad fraternal—, se progresa en el conocimiento divino.

Al leer los escritos apostólicos hay que evitar cargar en cuenta de una conciencia intelectual todos los textos en que es cuestión de conocimiento. En la línea del Antiguo Testamento, donde conocer a Dios es pertenecer a su pueblo, hacer su voluntad, confesar su presencia y el poder de sus obras, Dios conoce a aquel que se ha convertido y que vive en Cristo; conocer la verdad tiene la misma significación. Sin duda esto no excluye una afirmación de comunión inteligible, ya lo hemos visto, con respecto a la fe de conversión. La adhesión de fe de que acabamos de hablar destaca *más un conocimiento, en el sentido más preciso que usamos ahora*. Conocimiento de adhesión y conocimiento de interioridad se hallan, por otra parte, unidos; el segundo constituye una perfección del primero, más próximo de lo que el lenguaje filosófico dice conocer. Pero de todos modos esta perfección en el orden del conocimiento ahonda sus raíces en la conversión y en la vida cristiana: subsiste la referencia del Antiguo Testamento, no la del intelectualismo filosófico.

La fe es, por una parte, perfección definitiva del creyente en cuanto realiza su salvación y le une interiormente a Dios, anticipación de lo que será la gloria. Pero, por otra parte, la fe es imperfección porque nos hace caminar lejos del Señor. Por lejos que pueda ir la penetración del mundo de la fe en el creyente, no podría dispensarse de pasar por el testimonio de la palabra ni liberarse de la oscuridad esencial de la no visión de Dios. «Ahora — dice San Pablo — vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12). «Caminamos en la fe, no en la visión clara» (2 Cor 5, 7; cf. Rom 8, 24-25; 11, 33-36).

Entre la pura adhesión y la visión se sitúa el campo de conocimiento del creyente. Discernamos los haces luminosos de esta fe que conoce:

1) A falta de la contemplación del mundo de la fe a partir de la visión de Dios, el creyente puede adquirir una matizada comprensión del conjunto del plan de la salvación en Jesucristo; para quien ha entrado en el mundo de la fe se revela una maravillosa coherencia donde toda realidad humana adquiere su deseada significación. Y en el centro: la Persona de Cristo como señor

del mundo y como revelación del amor infinito. ¿Acaso no era esto lo que San Pablo deseaba a los efesios?: «Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, y arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad (es decir la inmensidad del plan divino) y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph 3, 17-20; cf. Eph 1, 17-20; Col 2, 2).

2) Lo mismo que en el Antiguo Testamento Dios se hacía conocer a través de sus actos exteriores de poder, se hace conocer ahora a través de las obras interiores de su poder de santidad en Jesucristo. El cristiano experimenta el poder de la resurrección de Cristo sobre él; tiene conciencia de la energía misteriosa que le da el amar sobrehumanamente; advierte una presencia de amor en su vida y en la vida de la Iglesia. ¿Cómo no poner en relación viviente a Cristo y sus dones, y esperar, como en el límite, un contacto inmediato con Él, de la misma forma que un hombre adquiere contacto con su alma remontando el curso de los actos personales de los que ella es la fuente?

3) Hay un último punto de conocimiento debido a la fe: el poder de contemplar la vida en el interior del misterio de Cristo y juzgar en consecuencia cuál es la voluntad de Dios; una especie de poder de discernimiento espontáneo de lo que es cristiano y de lo que no lo es. Lo que Pablo deseaba también a los cristianos: «No cesamos de orar y pedir por vosotros, para que seáis llenos de conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual, y andéis de una manera digna del Señor, procurando serle gratos en todo» (Col 1, 9-10).

Si tal es el profundizar al que está llamado normalmente el cristiano, se comprenderá que todos sus motivos anteriores de creer son reabsorbidos en su experiencia de creyente, que se convierte en un signo personal.

4. Las edades de la fe.

Anteriormente hemos hablado de la fe en su estado adulto. La fe es una realidad viva que se desarrolla con la personalidad. No en vano Dios ha dado a los hombres treinta años para tomar posesión de sí mismo y determinar sus elecciones. El propio Cristo quiso conocer las edades de los hombres. Sólo en la edad adulta la fe adquiere todas sus dimensiones. Nos parece de gran interés caracterizar de manera general, utilizando datos psicológicos, las edades de la fe.

La fe del niño.

El niño es naturalmente religioso por temperamento: la fe le será, por lo tanto, fácil. Esta aptitud tiene su raíz en dos rasgos de su psicología: busca la protección y vive en dependencia; tiene el sentido de lo invisible y lo simbólico. Dos rasgos que, sin duda

alguna, lo ponen en afinidad con lo sagrado. Pero, por auténtica que sea la elevación del niño a Dios, es casi demasiado fácil para ser sólida. Su fe deberá madurar; lo hará pasando de un sentimiento religioso ambiguo a una adhesión a la palabra de Dios en Jesucristo y distinguiendo más claramente el misterio del mito.

La fe del adolescente.

Ruptura con el mundo de la infancia y afirmación de la autonomía, vitalidad humana exuberante, atención introspectiva, racionalismo que nace: tales son los datos psicológicos subyacentes en la fe del adolescente. Se ve con facilidad qué contraste oponen a la fe del niño: de ahí la crisis que generalmente señala desde el punto religioso el paso de una edad a otra.

La crisis de los vínculos de dependencia humana (familia, maestros, Iglesia) y de formas de autoridad (religión de la obligación) hace posible un nuevo vínculo elegido libremente con Cristo en la medida en que este vínculo aparece como personalizador.

El frenesí de vida del adolescente no es forzosamente pagano; se dobla en una llamada al infinito. La someterá a Cristo si descubre que la fe la introduce en el mundo de la vitalidad y de la eterna juventud del resucitado: «La gloria de Dios es que el hombre viva».

La fijación introspectiva puede conducir al egoísmo, pero constituye también un factor posible de personalización y de interiorización de la fe.

El racionalismo naciente ante el misterio será fácilmente superado si se presenta el misterio como realidad personal y la fe como un encuentro de personas, no como una aceptación de enigmas.

Sin contar con que las dificultades morales y el sentido de la culpabilidad que las acompaña — a condición de que no se las explote mórbidamente — abren al adolescente la esperanza de una liberación interior que le proporciona la fe.

De este modo una nueva síntesis de fe se ha edificado sobre la crítica de la fe del niño. No es definitiva y se ve qué madureces debe alcanzar: paso de una aceptación de Dios bajo el signo de la afirmación humanista de sí a una sumisión más oblativa; paso de la alegría de creer y de su sentimiento a la decisión sin romanticismo que vincula la vida a Cristo; integración del sacrificio y del fracaso humano a la vida eterna; descubrimiento de las dimensiones comunitarias de la fe, no contrarias a sus dimensiones personales. Pero lo esencial es que la actitud de conversión a Cristo se robustezca.

La fe del adulto.

La realidad y dureza de la vida descubiertas por la conciencia adulta son las que asaltan la fe optimista y humanista del joven. A través de la crisis se producirán las madureces de que hemos hablado. Un cierto número de purificaciones superará los arranques del sentimiento, de la inteligencia y de la acción que se habían

vinculado a la fe. La síntesis de fe adulta podría caracterizarse por tres puntos:

1) Ha integrado lo real humano. El hombre sabe que debe abandonar su juventud y pensar en la muerte; experimenta lo trágico en el corazón de su existencia; ha adquirido conciencia del pecado y se ha hecho capaz de aceptarse con verdad. Todo esto le invita a una dependencia más completa de todo su destino frente a Cristo en el acto de fe.

2) La fe no se preocupa de su protección. Se sabe segura: no teme nada de lo que es verdad y real en los valores humanos porque sabe no ser evasión ni debilidad. La acompaña una gran paz.

3) El creyente adulto habita en la fe, mientras el adolescente tenía la fe. Toda su vida adquiere su referencia esencial con respecto al misterio de Cristo en una lucidez cada vez más continua que eclipsa las referencias humanas y la seguridad en las buenas obras. Jesucristo adquiere toda su trascendencia al mismo tiempo que se interioriza su presencia.

Madurez de la fe.

Ya no queda más que vivir como adulto en la fe. Es preciso «retener la palabra y dar fruto por la perseverancia» (Lc 8, 15). La fe se impregna cada vez más de esperanza y se hace fidelidad: se penetra totalmente en las bienaventuranzas promulgadas por el Señor. La acción apostólica se profundiza: se hace menos dinámica y más radiante.

Crisis de la fe.

Varias veces hemos utilizado la palabra crisis. No le tengamos miedo. Hay crisis mortales y crisis de desarrollo. El paso crítico de una edad de la fe a otra será crisis mortal si, en la educación de la fe, se ha pretendido construir engañosamente sobre elementos ambiguos de la fe infantil o adolescente, sin dejar entrever la síntesis ulterior y creyendo por ello soslayar todo riesgo. Todo crecimiento humano implica sus riesgos y debe integrarlos positivamente: la fe no puede escapar a ellos. Alguna vez convendría incluso provocar rupturas que determinen la crisis saludable a fin de apresurar el paso a la fe adulta. Muchos adultos viven todavía — y forzosamente mal — en una fe de adolescentes, cuando no en una fe de niños. Sucede, en cambio, a veces que la acción de Dios quema las etapas. ¿No es una maravilla de la gracia la madurez de la fe de ciertos niños, Santa Teresita de Lisieux, por ejemplo, en quien la experiencia de la fe ha proliferado prematuramente una experiencia humana que de ordinario ella presupone?

IV. LOS DESACUERDOS DE LA FE

Dedicaremos esta última sección al estudio de las actividades contrarias a la fe. Puede oponerse uno a la fe cristiana rehusando abrazarla, y esto es incredulidad, o abandonándola, lo cual es apostasía o herejía.

1. Incredulidad, descreimiento e infidelidad.

Incredulidad, descreimiento, infidelidad: tres palabras que expresan una realidad muy afin. La incredulidad denota la negativa a creer en Cristo. Infidelidad y descreimiento designan el hecho de no creer, bien sea debido a una negativa o bien sea involuntario; el descreimiento, por lo demás, está más vacío de Dios que la infidelidad, ya que ésta comprende también al pagano religioso.

La negación de la fe.

Todo el evangelio de San Juan está construido en torno al drama que enfrenta la luz y las tinieblas, la fe y la incredulidad. Este drama, en el que se ventila el destino de los hombres, continúa desarrollándose en torno a la palabra que anuncia el Señor, como se desarrolló en otro tiempo en torno a su persona histórica: algunos rehusan creer en el Evangelio por motivos diametralmente opuestos a los que conducen a otros a la luz: motivos intelectuales inmediatamente, pero que no fundan su valor más que en el hecho de torcidas o insuficientes disposiciones morales. El corazón es decisivo, tanto para creer como para rehusar creer. El refugio de la incredulidad en el agnosticismo, escepticismo o «diletantismo» rara vez es una actitud simple, aparte de que en algunos puede, además, ser provisionalmente una verdadera enfermedad intelectual heredada por un medio ambiente de pensamiento. «Si nuestro evangelio — escribe San Pablo a los corintios — queda encubierto, es para los infieles, que van a la perdición, cuya inteligencia cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (2 Cor 4, 3-4).

Concretamente, la incredulidad se afirma frente a la persona de Jesucristo. Lo cual supone que ésta ha sido auténticamente anunciada y que a este anuncio han acompañado algunos signos; esto no acontece tan frecuentemente como pudiera pensarse. La negación será a un tiempo negación del anuncio exterior e indocilidad a la gracia interior que induciría a creer después de ayudar a reconocer los signos. El orgullo, la embriaguez de una libertad soberana, el entenebrecimiento nacido de una vida sensual o falaz constituyen las causas permanentes de la incredulidad.

No es posible la exageración en punto a la gravedad del pecado de incredulidad. En el relato de las primeras conversiones cristianas que nos transmite el libro de los Hechos, un clima trágico envuelve el anuncio de la Buena Nueva, pues el juicio de Dios se cumple

y la salvación de los hombres está comprometida si ellos no abren su corazón. «El que no creyere se condenará», dijo Jesús al enviar sus apóstoles a predicar (Mc 16, 16; cf. Mt 10, 14-15; Lc 10, 10-12; Ioh 15, 22-26; Apoc 21, 8). La razón de esta gravedad nos la da San Juan: «El que cree en el Hijo de Dios, tiene en sí mismo este testimonio [de Dios]; *el que no cree en Dios, le hace embustero*» (Ioh 5, 10). Y así como no es posible la unión con Cristo sino por el Espíritu Santo (1 Cor 12, 3), el que rehusa adherirse a Cristo peca contra el Espíritu Santo; esto es lo que ha hecho identificar ordinariamente la incredulidad con la blasfemia contra el Espíritu Santo, pecado irremisible.

Incredulidad y tolerancia.

La incredulidad es algo tan grave que la Iglesia está obligada a denunciarla, proteger de ella a los individuos e impedir la propagación de las corrientes sociológicas que le son favorables. A la fe va ligada, por principio, una cierta intolerancia. El indiferentismo y el liberalismo dogmático no pueden ser aceptados por el creyente. Mas, ¿cómo conciliar esta intransigencia con el respeto al incrédulo? ¿Cómo conciliar los derechos de la verdad y el libre acceso a la fe? Porque las actividades fanáticas o integristas son tan opuestas como el liberalismo a la verdadera fe cristiana.

En su oposición a los factores de incredulidad, la Iglesia ha traducido ciertamente su posición inmutable en actividades prácticas variables. El empleo de medios externos de violencia, que antaño fomentó en un contexto histórico de cristiandad, le ha parecido cada vez más inadmisibile y finalmente ineficaz. Por otra parte, desde la Edad Media se ha desarrollado un sentido de respeto a las conciencias, aun a las extraviadas, y una atención a los elementos subjetivos de la afirmación de verdad, que no deben confundirse con el liberalismo, y que la Iglesia ha aceptado — con ciertas salvedades, sin embargo — para que la protección del que se engaña y rechaza la fe no alcance a la incredulidad misma. En el Código de derecho canónico se dice que no se puede obligar a nadie a abrazar la fe católica (canon 1351). Lo que sigue en pie es la obligación que los cristianos y la Iglesia tienen de dar testimonio profético en medio del mundo pagano, sobre todo en caso de incredulidad combativa y perseguidora (cf. 1 Petr 2, 11-13).

La afirmación de una fe viva y una evangelización vigorosa — pero no confundida con un proselitismo de poder humano — constituyen la mejor arma de combate contra la negación de Dios. El aislamiento cauteloso y las protecciones institucionales son solamente cosas secundarias.

La credulidad.

Al mismo tiempo que la negativa de la fe habría que denunciar la actitud casi igualmente grave que es la credulidad. Por una especie de venganza del racionalismo se desarrolla considerablemente en nuestros días, como se desarrolló en los tiempos de decadencia

de la civilización griega. Negando su homenaje al solo Dios verdadero, se pide a los seudoprofetistas y a las seudorevelaciones sin exigencias de conversión, recetas para la salvación. La credulidad de los pueblos parece realmente no tener límites; capta ilusoriamente los llamamientos religiosos del corazón humano, pero disgregando las personalidades, allí donde la palabra de Dios las explayaría en la verdad. En ello no hay más que una parodia de la fe cristiana y una degradación de esa actitud religiosa que hace la grandeza del hombre. El Apóstol denunciaba proféticamente este mal, escribiendo a Timoteo: «Vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones, y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas» (2 Tim 4, 3-5), mientras Pedro opone la fe a esta credulidad: «Porque no fué siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su majestad» (2 Petr 1, 16; cf. 1 Joh 4, 1; 1 Cor 12, 2-3; 1 Thes 5, 19-21).

Fe sin evangelización.

«Pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo. Pero, ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y, ¿cómo creerán sin haber oído de Él? Y, ¿cómo oír si nadie les predica?» (Rom 10, 13-14). Los incrédulos de quienes acabamos de hablar han oído la palabra y la han rechazado. Pero, ¿qué es de aquellos a quienes el Evangelio no ha podido alcanzar? Y sabemos que no es necesario vivir en una isla salvaje, a la que no ha llegado la predicación, para hallarnos en este caso. El carácter histórico de las meditaciones portadoras de la palabra y los signos no encuentra solamente sus límites en el espacio, sino también en las estructuras sociológicas y psicológicas. Muchos hombres hay que no han rechazado el Evangelio porque no lo han oído: son gentes de buena fe.

El texto de San Pablo citado antes, como toda la revelación (cf. Mc 16, 16; Joh 3, 5; Heb 11, 6) vincula estrechamente fe y salvación. Y la Iglesia no ha hecho más que recoger esta exigencia: «Porque es imposible —declara el concilio Vaticano— sin fe complacer a Dios (Hebr 11, 6) y ser agregado a la sociedad de sus hijos, la justificación no es posible para nadie sin la fe, y nadie obtendrá la vida eterna si no persevera hasta el fin [Mt 10, 22]. Para que demos satisfacción al deber de abrazar la verdadera fe y perseverar en ella con constancia, Dios ha instituido la Iglesia por su Hijo único y ha dispuesto signos visibles que acompañan esta institución de tal manera que esa misma Iglesia puede ser reconocida por todos como guardiana y dispensadora de la palabra revelada» (cap. 3; Dz 1793). ¿Acaso la cuestión no se plantea precisamente para aquellos que no han podido encontrar la mediación eclesial de que aquí se trata?

Por otra parte, la revelación nos enseña que en Jesucristo todos los hombres son llamados a la salvación. Escuchemos a San Pablo: «Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven

y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 3-4). «Hemos puesto toda nuestra esperanza en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, principalmente de los creyentes (ibid., 4, 10).

Tribulación y angustia para toda alma humana que obra el mal, para el judío primeramente, luego para el griego; en cambio, gloria, honor y paz para todo aquel que obra el bien, para el judío primeramente, luego para el griego; pues en Dios no hay acepción de personas. Todos los que sin ley habrán pecado, sin ley perecerán, y todos los que, teniendo ley, habrán pecado, serán juzgados mediante esta ley; pues ante Dios no son justos los que escuchan la ley, sino que serán justificados los que la cumplen. Cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente lo que es de ley, ellos mismos, sin tener ley, son su propia ley, pues ostentan la obra de la ley escrita en sus corazones, a lo que la conciencia añade su testimonio y sus pensamientos, que ora los acusan, ora los disculpan. Esto es lo que aparecerá en el día en que, según mi Evangelio, Dios juzgará, por medio de Jesucristo, las intimidades de los hombres (Rom 2, 9-16).

¿Cómo conciliar las afirmaciones de San Pablo, en las que no se alude a la fe, con las precedentes que parecen exigir la necesaria mediación de la fe para la salvación? Esta cuestión sería muy difícil para quien no concibiera la fe en Cristo más que bajo la forma de una confesión dogmática explícita. Pero después de todo lo que hemos dicho con San Pablo sobre la fe de conversión, la de Abraham y la nuestra, nos parece normal ver en la obediencia al testimonio de la conciencia moral una cierta fe inicial, bosquejo de una conversión. Cuando Santo Tomás de Aquino afirma que la dialéctica immanente del primer acto de verdadera libertad moral de un hombre implica un compromiso tan profundo en el sentido de su egoísmo o en el sentido de una conversión al otro, que se halla condenado o justificado ante Dios (I-II, q. 89, art. 6), ¿no llega al pensamiento del Apóstol?

Esta fe implícitamente cristiana coincide con lo que hemos visto ser el estado de alma del hombre religioso, abierto a la palabra y los signos. Un hombre ha descubierto — y este descubrimiento al inscribirse en la duración puede tardar años en precisarse — la seriedad de los actos humanos: que se refería, más allá del fenómeno moral, a los valores. Se deduce una actitud de verdad en la vida de obediencia a la aspiración moral. En el comportamiento humano de este hombre hay algo consistente, unificador y real para el mundo de la moralidad. Pero este algo no iguala la intencionalidad del movimiento voluntario a sí mismo: el valor absoluto surge en inferencia vivida como immanente a los valores, immanentes ellos también a los fenómenos morales y, por lo tanto, como fundiéndolos y certificándolos de manera trascendente. Pero con respecto a este absoluto moral, todo hombre, quizá sin tener conciencia de ello, es llamado a proyectar su existencia por un consentimiento y una acogida, por una obediencia a la atracción de este más allá de la experiencia que se halla en el origen de todo su impulso moral. En este plano de existencia el hombre no hace más que lo que quiere, no se vuelve hacia sí mismo: experimenta la fidelidad

y la infidelidad. Por lo general, con relación a los demás se jugará concretamente lo esencial de esta fidelidad' (cf. Mt 25).

Para que una vida humana sea así, de modo consistente y a pesar de los desfallecimientos, convertida a la verdad y atenta a la palabra interior de la conciencia, es preciso un atractivo de gracia. La revelación es don exterior de la palabra.

Se plantea también la cuestión de la fe en las religiones no cristianas, cuestión compleja porque, si es cierto que puede realizarse en un culto pagano esa pureza de la actitud espiritual de que acabamos de hablar, en otros se tratará de credulidad y magia. Religión abierta o religión cerrada, según el vocabulario de Bergson. Las actuales investigaciones de etnología religiosa tienden a apreciar la presencia, a través de formas muy impuras, de una actitud primitiva de sentimiento religioso frente a un principio único de lo sagrado, en casi todas las religiones positivas. Es cierto que los hombres verdaderamente religiosos de esas religiones, los místicos, avalan esta conclusión, por el discernimiento que operan en su actitud entre lo que son deformaciones humanas y lo que es afirmación auténtica de la conciencia religiosa. Providencialmente las religiones no cristianas parecen ser, en muchos casos, como descansos que facilitan la opción religiosa que conduce a la salvación cuando la evangelización no ha tenido lugar.

En el capítulo de la Iglesia veremos el estatuto propio dependiente de esos creyentes secretos.

2. Apostasía y herejía.

Apostasía.

La apostasía consiste propiamente en una «desconversión» total. El apóstata es un renegado. Ante todo se trata de la negación de las afirmaciones de la fe. Pero es evidente, teniendo en cuenta la naturaleza de la fe, que la negación intelectual no se da de ordinario sin una negación moral. La tradición cristiana es muy severa con la apostasía: «Si, pues, una vez retirados de las corrupelas del mundo por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, de nuevo se enredan en ellas y se dejan vencer, sus postriemias se hacen peores que sus principios. Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, abandonar los santos preceptos que les fueron dados» (2 Petr 2, 20-21). Y San Pablo, por su parte, escribe: «Si sufrimos con Cristo Jesús, con Él reinaremos; si le negamos, también Él nos negará» (2 Tim 2, 12).

El concilio Vaticano se hace eco de las palabras apostólicas en estos términos:

En modo alguno se hallan en las mismas condiciones los que por el celestial don de la fe católica se han adherido a la verdad y los que, guiados por humanas opiniones, siguen una religión falsa; pues aquellos que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia jamás pueden tener causa justa para modificarla o ponerla en duda.

Si alguien dijere que es idéntica la condición de los fieles y la de los que aún no han llegado a la única fe verdadera, de modo que los católicos puedan llegar a tener una justa causa para poner en duda la fe que recibieron bajo el magisterio de la Iglesia, suspendiendo su asentimiento hasta que hayan llevado a cabo una demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe, sea anatema (cap. 3 y canon 6; Dz 1794, 1815).

La intención del concilio en este texto es indicar hasta qué punto la gracia de la fe connaturaliza interiormente al creyente con el Misterio, y en qué medida, exteriormente, son serios los motivos de creer; de tal manera que, en principio, el que tiene fe no podrá retractarse con motivo suficiente. Para el creyente, la fe católica no es una probabilidad que pueda discutirse como cualquier otra certeza humana.

Herejía.

El hereje hace una elección en el objeto complejo de la adhesión cristiana; pretende entregarse a Cristo y creer en su palabra, y al mismo tiempo rechaza ciertas afirmaciones de esta palabra, al menos tal como las presenta el magisterio inflexible de la Iglesia. Fácilmente se ve qué constituye el pecado de herejía: si lo esencial de la fe consiste en una unión con el Espíritu de Dios que se revela, el que escoge se constituye juez de la verdad de la salvación con el mismo título que el Espíritu. Basta que en un solo punto su negativa a adherirse sea formal para que toda su fe sea atacada como en su fuente de luz. ¿Quién eres tú, hombre, para juzgar los secretos que Dios te confía?

Esta gravedad fundamental de la herejía se redobra por la ruptura con la comunidad de los fieles; porque la Iglesia es una primordialmente por la fe, y el Señor fundó la Iglesia ante todo para salvaguardar esta preciosa unidad en la fe. Ya hemos dicho que la intransigencia doctrinal de la Iglesia encontraba ahí su motivo; el concilio Vaticano lo afirmó también con energía:

La Iglesia que recibió, juntamente con el oficio apostólico de enseñar, el mandato de custodiar el depósito de la fe, tiene también el derecho y la obligación divinos de proibir la falsa ciencia (1 Tim 6, 20). Por lo cual está prohibido a todos los fieles cristianos defender como conclusiones legítimas de la ciencia las opiniones contrarias a la doctrina de fe, sobre todo si están reprobadas por la Iglesia.

Si alguien dijere que las disciplinas humanas pueden ser tratadas con una libertad tal que sus asertos pueden ser tenidos por verdaderos aunque se opongan a la doctrina revelada, y que la Iglesia no los puede proibir, sea anatema (cap. 4, canon 2; Dz 1798 y 1817).

La fe es una, mas la herejía es múltiple. Unas herejías son de tipo racionalista; otras de tipo místico; ésta rechaza un dogma fundamental; aquélla se opone a un elemento secundario del *Credo*. Pero lo característico en esta variedad es la mezcla del motivo humano y del motivo divino de la fe. «Todo el que no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios», dice San Juan (2 Ioh 9).

El hereje y la herejía.

La herejía, tal como la hemos tratado hasta aquí, supone un acto de negación de ciertos elementos de la fe y un acto agravado por la obstinación. Cosa distinta es el error que puede cometer en materia de fe un creyente mal informado. Y diferente es, sobre todo, la situación de hecho en que se halla la muchedumbre de los cristianos disidentes que, a diferencia de los heresiarcas que los han engendrado, jamás han hecho un acto positivo de herejía: no han heredado más que una parte de la tradición dogmática, y generalmente no están en condiciones de controlar los orígenes de su profesión de fe. La Iglesia católica no puede reconocer su situación; debe luchar contra la herejía sin pretender juzgar del interior de quienes no son herejes más que de hecho; y en la práctica hay que hacer las mismas discriminaciones que las de la tolerancia evocadas más arriba.

CONCLUSIÓN

La fe debe vivir; debe ir siendo cada vez más profunda. Esta profundización se operará por tres medios conjuntos. El primero es la oración, que constituye con la fe un círculo vital: por la oración la fe se hace penetrante, se unifica y arraiga en el fervor. El segundo es el estudio de la palabra de Dios en la Escritura y en la vida de la Iglesia: la fe debe ser ilustrada, y tanto más cuanto se posea una cultura profana más extensa. El tercero, más o menos necesario según los creyentes y según las épocas, es el robustecimiento, por el estudio y por la vida, de los motivos humanos que acompañan a la adhesión: trabajo de unificación que, por lo demás, ganará mucho con los dos precedentes. Todo esto contribuirá a aumentar la intensidad de la penetración del creyente.

«Todo lo engendrado de Dios vence al mundo, y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (I Ioh 5, 4).

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La fe en particular.

Una sana teología de la fe debe librarse, a izquierda y derecha, de dos tentaciones o dos excesos, que son también dos errores.

Por una parte, la tentación que pudiéramos llamar de *inhibición*: presentar la fe como una pura obediencia. Dios habla; yo obedezco al creer o, si se quiere, creo porque obedezco. Mi inteligencia está convencida por razón del testimonio divino; se somete. Es verdad que la fe puede ser considerada desde cierto punto de vista como una obediencia. El mismo San Pablo habla de la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5), y San Lucas habla de los sacerdotes que «obedecían a la fe» (Act 6, 7), es decir, se sometían a todo lo que la fe contiene. Pero la fe lleva consigo algo más que una obediencia. El espíritu no puede obedecer pura y simplemente, desinteresándose del contenido de la fe, porque la fe es también vida para la inteligencia; es una luz que en cierto modo la despierta

y que, haciéndole alcanzar un objeto superior al de sus conocimientos naturales, la dilata, le da aumento de vida y la sustancia de la bienaventuranza que ella espera.

Por otra parte, la tentación que llamaremos (aunque estas denominaciones sean aproximadas tan sólo) de la *immanencia*. Es ésta todo lo contrario de la anterior. En lugar de presentar la fe como una pura obediencia — en una heterogeneidad absoluta entre el mensaje de fe y el creyente —, se la presenta como un completo desarrollo del creyente en una continuidad homogénea, sin cambio alguno de orden o de plan, entre el apetito del espíritu y la verdad revelada. La fe se define aquí como una especie de intuición natural del alma que se pone a sí misma en presencia de Dios o, si se quiere, como un conocimiento afectivo del alma que se aproxima a Dios. Tal posición tiene de verdadero lo siguiente: que la verdad a que se adhiere el creyente no es una verdad cualquiera; es el bien de la inteligencia, único que puede dilatarla y satisfacerla y procurarle la bienaventuranza para la cual está hecha. El espíritu, por tanto, no puede quedar indiferente ante tal verdad, no puede aceptarla sin un deseo ardiente, igual que aceptaría cualquier palabra, como si esta verdad no fuera su bien, su todo. Pero esta posición tiene un fallo: que la palabra de Dios, cumpliendo íntegramente nuestro deseo de conocimiento, no tiene una medida equivalente a este deseo. La palabra de Dios es trascendente. Hay solución de continuidad entre nuestro entendimiento y lo que Dios viene a revelarnos. Muy bien puede haber continuidad en el pensamiento de Dios, que es el único autor de nuestro ser natural y de nuestro ser de hijos de Dios, de nuestra inteligencia natural y de la luz de fe que nos comunica en su gracia; puede haber también continuidad para el teólogo que, esforzándose por ver todas las cosas en el pensamiento de Dios, considera como *término* del acto de fe el perfeccionamiento de la inteligencia del creyente; pero la fe viene de arriba, es trascendente; se equivoca quien la considera como el fruto maduro de una inteligencia en busca natural de Dios. La fe no está en continuidad natural con el deseo.

Una sana teología recoge todo lo que hay de verdadero en estas dos posiciones sin caer en ninguno de los excesos.

Fe y buena fe. Lo que venimos diciendo nos hace comprender que media un abismo inmenso, infranqueable si se permanece en las solas fuerzas naturales, entre la «buena fe» y la fe. La buena fe, o sea, en el fondo, la buena voluntad, no tiene ningún contenido; es una simple buena disposición del corazón. La fe, por el contrario, por ser adhesión a la palabra de Dios, es adhesión a un conjunto de verdades reveladas y determinadas, en las cuales, en cierto modo, se refracta esa palabra, y sin las cuales la inteligencia no entendería absolutamente nada de Dios. La buena fe puede engañarse y engañarnos, pues acontece que de buena fe obramos mal; ya porque nuestro corazón sea menos puro de lo que creemos, o bien porque nuestra inteligencia esté mal instruida. La fe, por el contrario, nunca nos engaña: viene de Dios. Lo que nos justifica y nos salva es la fe, no la buena fe.

Sin embargo, una fe sin buena fe es una fe sin raíces en el alma; y un creyente que aceptara tener «mala fe» al creer, demostraría simplemente con ello que no tiene verdaderamente fe: que no cree *por razón de Dios* que es verdad y que revela, sino por razón de la sociedad eclesiástica, por ejemplo, a la que quiere permanecer ligado sin estar de acuerdo con ella, o por causa de otros motivos que no son los verdaderos o no son los primordiales.

Cristo y la Virgen. Cristo no tuvo fe, sino que desde su concepción gozó de la visión de Dios. Así convenía a aquel en quien no se puede distinguir una «persona humana» distinta de la «persona divina» del Hijo, y que debía

«llevar a la gloria un gran número de hijos» (Hebr 2, 10). Cristo, pues, no sufrió «en su fe». Pero el mérito de la fe propiamente dicha no faltó en el calvario, merced a María, a quien correspondía de alguna manera sufrir en nombre nuestro en su fe.

Sin embargo, Cristo conoció el abandono y las tinieblas interiores. Estudiar y explicar teológicamente, en cuanto sea posible, Mt 27, 46.

Dones del Espíritu Santo. La teología relaciona tradicionalmente los dones de inteligencia y de ciencia con la fe. Estudiar esta relación al mismo tiempo que los dones correspondientes. Cierta tradición, que no carece de riqueza, relaciona, además, el «don de lágrimas» con el don de ciencia. Explicar teológicamente esta correspondencia y la significación del don de lágrimas. Inversamente, estudiar qué significa el «pecado contra el Espíritu Santo» (Mt 12, 31; Mc 3, 29; Lc 12, 10; Heb 10, 26; 1 Ioh 5, 16; etc.). Teología del blasfemo.

Tipología, sociología, etnología de la fe; misión y propagación. Entre los caminos aptos para extender la exploración o el estudio de la fe hay que citar los siguientes:

Tipología de la fe. Profundizar en el estudio de los tipos de la fe en las diferentes edades. La fe del niño (psicología, fundamentos, caracteres, contenido indispensable...), la fe del adolescente, la fe del adulto; la fe del adolescente y de la adolescente, del joven y de la joven, de los ancianos, de los esposos, etc. No se debe pasar por alto el estudio (tema clásico e importante) de la fe en las diferentes edades del pueblo de Dios: la fe de Abraham, de Moisés, de David, de Jeremías, de Isaías, de Juan Bautista. La fe de Adán.

Sociología de la fe. La fe en las diferentes clases de la sociedad. Psicología y contenido de la fe de los obreros, de los campesinos, de los burgueses, de los ciudadanos, etc. La fe y las diferentes profesiones: la fe del médico, del físico, del filósofo, del historiador, del trabajador manual. La fe de los convertidos: del israelita convertido, del protestante convertido, etc.

Etnología de la fe. La fe del hombre primitivo y la fe del hombre moderno. La fe del hombre de la Edad Media. La fe del oriental y la fe del occidental. La fe de los bretones y la de los meridionales, etc. Fe y lenguas: la lengua en que ha sido anunciado el mensaje de fe ¿puede tener influencia en el comportamiento interno de los creyentes?

Misión y propagación de la fe. ¿Cómo se ha de comunicar la fe a los niños? Función de los padres. Tarea de los catequistas. Papel de las fórmulas empleadas (deben consultarse acerca de este punto las obras indispensables de Mme. Marie Fargues, en particular los *Tests collectifs de catéchisme*, publicados en Ed. du Cerf, 1951, y los de M. Colomb, profesor del Instituto Católico de Lyon). Métodos pedagógicos adaptados a las diferentes edades. Méritos y deficiencias del binomio familia — escuela libre, y del binomio familia — escuela del Estado, en la educación de la fe (léase, entre otras, la obra de L. GUITTARD, *L'évolution religieuse des adolescents*, Spes, París 1952). La educación de la fe en los adultos: problemas de predicación, de ceremonias litúrgicas, de libros; problemas también de la homogeneidad (?) de la cultura entre el clérigo y los fieles. La propagación de la fe en «tierras de misión». Motivos de espera de la fe en las distintas religiones. Traducciones del mensaje: símbolos que hay que inventar o asumir. Fe y mentalidades indígenas: ¿cómo asumirá la fe las nuevas concepciones del mundo, las nuevas filosofías, el nuevo humanismo que se cruza en su camino? Fe y expresiones de la fe fuera de la cultura grecolatina.

Misión y tolerancia. En este capítulo ya se ha planteado la cuestión de la actitud de la Iglesia frente al descreimiento. ¿Y la actitud del cristiano?

El que ya «posee la verdad» de la fe, ¿debe ser tolerante con el que no la posee y «difunde el error», o debe ser intolerante? ¿Cuándo debe el cristiano confesar públicamente su fe? ¿Debe ser alguna vez «importuno»? (2 Tim 4, 2). Repasar el Evangelio y determinar los principios teológicos que señalan la actitud del cristiano para con el no cristiano. Leer a este propósito: A. M. DUBARLE, *Faut-il brûler les hérétiques?* en «La Vie Intellectuelle», enero, 1952, pp. 5-34. Acerca de la tolerancia, cf. XXX, *Tolérance et communauté chrétienne*, Casterman 1953.

Principios y definiciones. Para fijar el pensamiento sobre los principios esenciales que regulan la argumentación del teólogo, recogemos aquí algunas sentencias lapidarias de la teología de Santo Tomás de Aquino.

Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet; scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti: El objeto de todo hábito que habilita para «conocer» comprende dos aspectos: lo que materialmente es conocido, y aquello por lo que el objeto es conocido, que es su razón formal. En la fe, la razón formal es la *verdad primera*, es decir, que nosotros no nos adherimos a las verdades de fe sino porque están reveladas por Dios, que es la verdad primera, y en la medida en que están reveladas por Dios; el objeto material es también la *verdad primera*, en el sentido de que todo lo que nosotros hemos de creer es o bien Dios, o algo que nos ordena a la fruición de Dios (del mismo modo que el objeto de la medicina es la salud porque la medicina no se ocupa de cosa alguna si no es por relación a la salud).

Fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur: El objeto (material) esencial de la fe es aquello que hace bienaventurado al hombre.

Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruimur, et per quae ducemur ad vitam aeternam: Las cosas que atañen esencialmente a la fe son aquellas con que nuestro espíritu será saciado, y de las que gozaremos en la vida eterna, y aquellas por las cuales somos al presente conducidos hacia la vida eterna.

Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat proponatur: Nadie puede creer si primeramente no se le propone la verdad que ha de creer.

Sobre las proposiciones de fe:

Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem: El acto del que cree no termina en la proposición, sino en la realidad.

Credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distinguí in quantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem: Las cosas que la fe cristiana obliga a creer están distribuidas en artículos (de fe), es decir, en partes que guardan entre sí un cierto orden (y una cierta «articulación»).

Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur: Los artículos de la fe tienen en la enseñanza de la fe el mismo papel que los principios evidentes por sí mismos en la enseñanza dada en nombre de la razón natural.

Omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deum esse et providentiam habere circa hominum salutem secundum illud ad Hebr 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit: Todos los artículos de la fe están contenidos implícitamente en ciertas verdades primarias que debemos creer; es decir, que todo se reduce a creer que Dios existe y que administra providencialmente la salvación de los hombres, como dice este pasaje de Hebr 11, 6: Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan.

Etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum

modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job 35, 11: (Si se trata de los paganos, a los cuales no fué hecha ninguna revelación y que, por consiguiente), no tuvieron fe explícita, tuvieron, sin embargo, la fe implícita en la divina providencia al creer, por la revelación que el Espíritu Santo hace a quienes conocen la verdad, que Dios es el libertador de los hombres de la manera que a Él le place: ¿No dice el libro de Job: «Es Él quien nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra y nos hace sabios más que las aves del cielo?»)

Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane: El creyente se adhiere a todos los artículos de fe en virtud de un único motivo: la verdad primera que se nos propone en las Escrituras entendidas según la enseñanza de la Iglesia, que las entiende rectamente.

Funciones respectivas de la inteligencia y de la voluntad en la fe:

Veritas prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis:

En cuanto tiene razón de fin, la Verdad primera dice relación a la voluntad.

Actus fidei actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis.

Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum: El acto de fe es un acto de la inteligencia determinada a una parte bajo el imperio de la voluntad. Así, pues, el acto de fe dice orden al objeto de la voluntad, que es el bien y el fin, y al objeto de la inteligencia, que es la verdad.

Veritas prima est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum:

La Verdad primera es el fin de todos nuestros deseos y actos.

Assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum: El asentimiento de fe ha de entenderse como un acto de la inteligencia determinada a una parte por la voluntad.

(La gracia de la fe:) *Fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei est a Deo interius movente per gratiam:* La fe, en cuanto al asentimiento, que es su acto principal, viene de Dios que, por su gracia, mueve interiormente nuestra voluntad.

Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quae inducitur homo ad credendum: La fe es incompatible con una investigación de la razón natural que quisiera demostrar lo que es creído: supone, sin embargo, una cierta inquisición de lo que puede llevar al hombre a creer (por ejemplo, el saber que efectivamente es Dios quien lo ha dicho, y que está confirmado con milagros).

Primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris: El primer principio de la purificación del corazón es la fe, por la cual nos purificamos de la impureza del error.

Fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae: La fe es necesaria como principio mismo de la vida espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes.

Escritura.

E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im neuen Testament*, Friburgo 1940.

P. ANTOINE, art. *Foi*, en *Suppl. Dict. Bible*, t. II, 1938, c. 276-310.

E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Gembloux 1941.

J. HUBY, *La connaissance de foi dans saint Jean* (apéndice al *Discours de Jésus après la Cène*), París 1932, pp. 146-191.

J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Lovaina-París 1949.

A. SCHLATTER, *Der Glaube im N. T.*, Stuttgart 4 1927.

Magisterio eclesiástico.

Tres concilios han definido dogmas sobre la fe: el de Orange, en 529, el de Trento, y el Vaticano. Las definiciones conciliares no pretenden dar una dogmática completa del misterio, ni siquiera de alguno de sus aspectos particulares; recuerdan, simplemente, y declaran la fe ortodoxa en una coyuntura precisa de controversia o de error. Así —por lo que se refiere a la fe—, los concilios de Orange y Trento se sitúan en un clima de fe de conversión: el de Orange para afirmar que la conversión es una gracia; el de Trento para atajar la concepción luterana de la justificación; mientras que el Vaticano, haciendo frente a los errores del racionalismo y del adogmatismo modernos, trata de la fe como adhesión intelectual. Hay que asumir el conjunto de estos tres concilios para captar el pensamiento de la Iglesia.

Concilio de Orange:

Texto en MANSI (tomo VIII, 712 B ss); lo esencial está recogido en Dz 174-201.

Estudios:

E. AMANN, art. *Semipélagiens*, en D. T. C., XIV, c. 1796-1850.

ROGER AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina 2 1950.

Concilio de Trento:

Decreto *De Iustificacione*, sesión VI, del 13 de enero de 1547.

Texto en MANSI (tomo XXXIII, 33 A ss), reproducido en Dz 792a-843.

Estudios de F. CAVALLERA, en B. L. E., 1945, pp. 54-64; 1949, pp. 65-76, 146-168; y de R. AUBERT, o. c., pp. 73-87.

Concilio Vaticano:

Sesión III, Constitución dogmática *De Fide Catholica*, del 24 de abril de 1870.

Texto en MANSI (tomos L-LIII); lo principal está recogido en Dz 1781-1821.

Estudios:

A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, París 1895, 2 vols.

R. AUBERT, o. c., pp. 131-219.

R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, Bloud et Gay, 1952.

En el ritual del bautismo de adultos puede verse la reflexión viva de la Iglesia sobre la realidad de la fe cristiana.

2. Obras generales.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 26-28; III *Sent.*, d. 23-25; en I CG 6; III CG 40, 152, 154; *De Verit.*, XIV; ST I-II, q. 62, art. 113; II-II, 1-16; *Quodl.*, II, 6; VI, 2. — *Comm. in Ioh.*, *passim*.

R. AUBERT, o. c. (obra fundamental para la historia de la teología de la fe).

R. BERNARD, traducción y comentario de II-II q. 1-16, 2 vols. Éd. Rev. des Jeunes, 1940, 1942.

SCHEEBEN, art. *Glaube*, en el *Kirchenlexikon*, t. v, Friburgo 1888.

J. MOUROUX, *Je crois en Toi; structure personnelle de la foi*, Éd. Rev. des J., París 1949.

M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Dimensions de la foi*, 2 tomos, Éd. du Cerf, 1952 (análisis especulativos muy profundos).

3. Obras monográficas.

Sección I.

PASCAL, *Pensamientos*.

A. GARDEIL, *Crédibilité et apologétique*, Gabalda, París 3 1928.

P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, en R. S. R., 1910, pp. 241-259; 444-475.

R. GUARDINI, *Vida de la fe*, Ed. Difusión, Buenos Aires 1954.

G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationnelle*, Bloud, París 1928.

J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée de Br., París 2 1946.

J. LECLERCQ, *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle*, Casterman, París 2 1950; trad. esp.: *El problema de la fe en los medios intelectuales del siglo XX*. Desclée 1954.

E. MASURE, *La grand' route apologétique*, 2.^a ed., Beauchesne, París 1939.

J.-H. NEWMAN, *Grammar of Assent*, Londres 1870.

LA BONNARDIÈRE, *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*, Aubier, París 1949.

A. FOREST, *Les moments de la conversion*, en *Etudes Philosophiques*, 1950, pp. 43-53.

XXX, *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, Semana de los Intelectuales Católicos, Éd. de Flore, París 1949.

CH. JOURNET, *La naissance de la foi*, Friburgo (Suiza) 1951.

M. D'ARCY, *The nature of Belief*, Londres 1937.

M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de John-Henry Newman*, Estrasburgo 1946.

H. WALGRAVE, *Newman's verantwoording van het geloof in de Kerk*, Amberes 1946.

H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, París 2 1948.

P. ORTEGAT, *Intuition et Religion*, Lovaina-París 1947.

Sección II.

TH. SOIRON, *Glaube, Hoffnung, Liebe*, Ratisbona 1934.

A.-M. HUNTER, *Un Seigneur, une Église, un Salut*, Delachaux, París 1950.

Lumière et vie: Cuaderno 2, *Le Symbole des Apôtres* (feb. 1952); Cuaderno 6, *L'Église et la Bible* (oct. 1952).

L.-M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Éd. du Cerf, París 1945.

M.-E. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance nouvelle d'après la 1^{re} épître de saint Jean*, R. B., 1949, pp. 365-391.

H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, Friburgo de Br. 1939.

J.-A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1939.

F.-X. ARNOLD, *Dienst am Glauben*, Friburgo de Br. 1948.

M.-D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e s.*, 2.^a serie, París-Ottawa 1932; *Position de la Théologie*, R. S. P. Th. 1935, pp. 232-257.

J. DE WOLF, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*, Desclée de Br., París 1946.

A. BRIEN, *Éducation et développement de la foi suivant les âges de la vie*, en los *Cahiers du Clergé rural*, n.º 133 (dic. 1951), pp. 449-466; n.º 134 (en. 1952), pp. 1-19.

«Lumen Vitæ», Revista internacional de formación religiosa, calle de Spa, 27, Bruselas (es la mejor revista para todo lo referente a los problemas de educación de la fe).

XXX, *La foi des Jeunes*, Éd. Amitié étudiante, Lovaina 1949.

RIVAL, *Tratado de la fe*, Vilamala, Valencia 1953.

Sección III.

- A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le nouveau Testament*, Gembloux, 1929.
- L. MALÈGUE, *Vertu de foi et péché d'incroyance*, en *Pénombres*, Paris 1939.
- A. ROUSSEAU *La crise spirituelle de 1700 a 1900*, en «Cahiers de Neuilly», 15, pp. 1-19.
- P. CHARLES, *Les raisons de l'incroyance*, N. R. T., 1946, 2, pp. 129-145.
- P. MÉNASCE, *Causes permanentes et causes actuelles de l'incroyance*, en «Nova et Vetera», 1940, 4, pp. 423-440.
- P. CLAEYS-BOUUAERT, *Tous les athées sont-ils coupables?*, en *N. R. Th.*, 1921, pp. 179 ss.
- G.-B. GUZZETTI, *La perdita della Fede nei Catholici*, Venegono 1940, VIII, pp. 50-58 (acerca de la fe muerta).
- XXX. *Unité chrétienne et tolérance religieuse*. Éd. Temps Présent, Paris 1950.
- XXX. *Tolérance et Communauté humaine; Chrétiens dans un monde divisé*, Casterman, Paris 1952.
- L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934.
- J. VALÉTY, *Le dernier péché du croyant*, en *R. S. R.*, 1928, t. VIII, pp. 50-58 (acerca de la fe muerta).
- R. LOMBARDI, *La salvación del que no tiene fe*, Herder, Barcelona 2 1955.
- P. ROSTENNE, *La fe de los ateos*, Valencia 1956.
- R. RUIZ AMADO, *He perdido la fe*, Barcelona 1953.

Capítulo IX

LA ESPERANZA

por B. OLIVIER, O. P.

SUMARIO:	Págs.
A. LA REVELACIÓN DE LA ESPERANZA	410
INTRODUCCIÓN: ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA ESPERANZA	410
I. ANTIGUO TESTAMENTO	412
1. La esperanza como clima del Antiguo Testamento ...	412
2. Objeto de la esperanza a través de sus tipos sucesivos	414
3. Motivo de la esperanza	416
II. NUEVO TESTAMENTO	417
A. <i>Los Evangelios sinópticos</i>	417
1. La nueva esperanza	418
2. El reino de Dios actual	418
3. El reino de Dios escatológico	419
4. Objeto de la esperanza cristiana	421
B. <i>San Pablo</i>	422
1. El fundamento de la esperanza es la fe	422
2. Objeto de la esperanza: la gloria o participación en el reino	422
3. Motivo de la esperanza: la promesa	426
4. Importancia de la esperanza	427
C. <i>San Juan</i>	427
B. ELABORACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA	428
I. REVELACIÓN DE LA ESPERANZA Y TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA ...	428
II. PRINCIPALES ETAPAS DEL DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA ESPERANZA	430
1. El milenarismo	431
2. La influencia de Orígenes	431
3. San Agustín	432
4. Los teólogos escolásticos	433
C. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA ESPERANZA	434
I. LA ESPERANZA, VIRTUD TEOLOGAL	434
II. DOBLE OBJETO DE LA ESPERANZA	436
1. Qué se entiende por «motivo» de la esperanza ...	436
2. Objeto material: lo que se espera	437
Objeto de la esperanza abandonada a sí misma ...	438
Objeto de la esperanza informada por la caridad ...	439

	<u>Págs.</u>
3. Objeto formal o apoyo de la esperanza	440
4. Sentido auténtico de la esperanza cristiana	442
III. ESPERANZA Y CARIDAD	443
1. El amor de la esperanza y el amor-caridad	443
2. La esperanza informada por la caridad	444
IV. LA ESPERANZA, VIRTUD DEL «HOMO VIATOR»	445
V. PECADOS CONTRA LA ESPERANZA	448
1. La desesperación	449
2. La presunción	450
VI. EL DON DE TEMOR	451
1. Temor y esperanza	451
2. El don de temor de Dios	452
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	454
BIBLIOGRAFÍA	456

A. LA REVELACIÓN DE LA ESPERANZA

INTRODUCCIÓN: ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA ESPERANZA

Todo cristiano sabe que la esperanza es una de las tres virtudes teologales. Creada en nuestra alma por Dios al mismo tiempo que la gracia y todos los dones que la acompañan, nos permite realizar ciertos actos interiores bien determinados y de una importancia vital para el cristiano pues alcanzan directamente a Dios como objeto propio de ellos. Qué sea la realidad de la esperanza y cuáles sus dimensiones exactas, lo conocemos por la revelación. Por consiguiente, para comprender la esperanza es preciso, ante todo, interrogar a la Escritura.

Mas cuando Dios se manifiesta a los hombres, cuando les anuncia su misterio, lo hace en términos accesibles a ellos, recurre a nociones que ellos puedan comprender. Cuando Dios revela la caridad despierta en nosotros esta idea del amor que nos es bien conocida; cuando revela la esperanza sabemos que ella tiene algo de común con este sentimiento de esperanza que invade nuestra vida cotidiana. Por eso hay que partir de un breve análisis de la esperanza humana para captar plenamente qué es la esperanza revelada¹.

La esperanza, como toda «pasión», surge en el dominio de la afectividad. Es uno de los movimientos del apetito ante un bien que se propone. Cuando se nos presenta algún bien, una cosa amable (en sentido literal), instintivamente provoca en nosotros un movimiento de amor. Ésta es la reacción inmediata y primera del apetito ante todo lo que es amable. Pero el amor es el germen de toda una vida «pasional»: apenas nacido quiere conquistar, y no cesará hasta la posesión del objeto amado. Así, entre el amor del principio y el gozo de la posesión en el término, se sitúa toda la vida afectiva.

1. En la obra de G. MARCEL, *Homo viator*, puede verse un estudio tan rico como personal de la esperanza.

Pero no siempre es posible pasar directamente del amor a la fruición. Puede suceder que el objeto amado no sea nuestro, o no nos pertenezca todavía; entonces, entre el amor y la delectación perfecta viene a interponerse el deseo: con toda la fuerza de nuestro corazón tendemos hacia el objeto de nuestro amor, suspiramos por su posesión.

Mas he aquí que entre el deseo y la consecución surge un obstáculo. No está ya todo hecho y el éxito será difícil. Así, las leyendas acumulan dragones que hay que vencer en el camino del caballero que quiere desposarse con la princesa de sus sueños. Y el obstáculo viene a proyectar sobre el deseo una especie de incertidumbre: ¿podrá vencerlo? Es entonces cuando, bajo la presión del deseo que quiere triunfar por encima de todo, surge en el corazón una energía de combate, esa «erección del alma» de que hablaba San Buenaventura. Hay que sostener una lucha, hay que dar un salto; el éxito depende de los medios de que se dispone. Aquí es donde va a alzarse la esperanza o nacer la desesperación.

Si, en efecto, a pesar del fuerte impulso que nos arrastra hacia el objeto amado, su consecución parece imposible por falta de un medio apropiado, entonces viene el terrible abandono de todas las fuerzas del corazón, la negra desesperación, tanto más sombría cuanto más manifiesto y vivo era el deseo. Aspirábamos con toda el alma a la posesión del objeto amado y súbitamente tenemos la certeza de no poder alcanzarlo jamás. Por el contrario, si a pesar de las dificultades, y no obstante la incertidumbre que persiste hasta el fin, tenemos la convicción de conseguir lo que nos arrastra, por la seguridad de un apoyo eficaz, entonces la esperanza brota en nuestro corazón, nos conduce a través de todos los obstáculos, desarrollando en nosotros una profunda confianza, incommovible y paciente. El elemento decisivo de la esperanza y que la hace posible, como se ve, es el valor del medio, la eficacia del apoyo en que se funda.

Podemos, por tanto, caracterizar con los siguientes datos al hombre que espera:

1) Es un hombre que ama y que, separado aún del objeto de su amor, es empujado a él por el deseo. Este deseo implica el sentimiento de una real indigencia y se alimenta de él. El hombre colmado, o que se cree tal, ya no desea nada: está satisfecho, saciado, tiene mentalidad de «rico». Por eso se cuenta entre los antípodas de la esperanza: el que nada desea no puede esperar nada. Por el contrario, el hombre que ha sabido medir el vacío que hay en él, ese abismo de una espera no colmada, esa ausencia de su alma, el hombre consciente de su pobreza, está maduro para la esperanza.

2) El hombre que espera está íntegramente orientado hacia el futuro. Su gozo perfecto no está en el presente ni en el pasado: está todavía por venir. No se dará sino en la posesión del bien codiciado. Todos sus anhelos están orientados hacia ese momento: es un hombre a la espera, pero en espera ferviente y activa. No se encierra, como el hombre satisfecho, en su bienestar, en su fruición, pues lo mejor de sí mismo no ha hecho aún su aparición. Vive para

el futuro. Y posiblemente es ésta la verdadera característica de la juventud del corazón.

3) Hasta aquí el hombre de esperanza se identifica con el hombre de deseo. El obstáculo es lo que va a diferenciarlos. Pues la esperanza supone una tensión que choca contra la dificultad. El hombre que espera no se contenta con mirar el fin, se yergue contra el obstáculo que lo separa de él. Está en posición de lucha permanente. Pero tiene la certeza de que saldrá vencedor; una certeza fundada en la eficacia de las armas que maneja (y que puede recibir de fuera), en el seno mismo de la incertidumbre que la dificultad entraña. Éste es el carácter específico y un poco paradójico de la esperanza: esta confianza firme, esencial, envuelta, sin embargo, en una atmósfera de incertidumbre. Pues sin el riesgo de fracaso que subsiste, no habría verdadera esperanza, sino solamente una espera tranquila y sin tensión, la simple aceptación de la demora impuesta. Toda la fuerza de la esperanza, todo su potencial de confianza está, por consiguiente, ligado al «medio» de superar el obstáculo. La índole y propiedades de este medio darán la medida de la confianza y la cualidad propia de la esperanza.

Partiendo de esta noción elemental podemos intentar ya descubrir los caracteres típicos de la esperanza revelada.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

1. La esperanza como clima del Antiguo Testamento.

La historia de Israel aparece en su conjunto como una encarnación de la esperanza. No se asemeja, en efecto, a la historia de ningún otro pueblo; tiene un carácter que la sitúa completamente aparte.

Israel nació de una llamada, de una vocación. Antes incluso de haberse constituido como pueblo le fué asignada ya una finalidad. No justifica su existencia por la tradición de un pasado: es el pueblo, el único pueblo sin duda, que tiene toda su razón de ser en el futuro. Su historia comienza por una elección divina, pues Dios tiene su idea, una idea que Él quiere realizar en este pueblo y por este pueblo al final de una larga evolución. Por eso, desde el origen, lo marca con el sello del llamamiento y Él mismo orienta al clan inicial, y más tarde a la nación incipiente, hacia un término que sólo Él conoce. Este término se irá descubriendo poco a poco, y será necesaria toda la larga paciencia de la pedagogía divina para revelar a Israel el sentido verdadero de su destino. Verdad es que todo está ya contenido germinalmente en la promesa original hecha por Dios a Abraham; mas el plan divino oculto desde los siglos en Dios no se hará patente hasta el momento señalado. Israel va a caminar con pasos de ciego hacia un término que todavía ni sospecha, o mejor, como un hombre corto de vista y deseos impacientes que no puede ver más

allá de la etapa más próxima. Dios toma este pueblo como es: no le propone de una vez la verdadera y esencial esperanza, se la ofrece en fragmentos. Le hace avanzar, de un deseo a otro, de una a otra esperanza, hacia el objeto de la verdadera esperanza. Y todo el Antiguo Testamento es la historia de esta marcha adelante de un pueblo que se sabe llamado, guiado y sostenido por Dios. Es la historia de esta inmensa aspiración que, una vez saciada, renace hacia nuevos objetos, tras los cuales aparecerá a su debido tiempo el objeto definitivo de la esperanza, el reino de Dios en la era mesiánica.

Este clima característico se manifiesta en el acontecimiento fundamental de la vida de Israel: la vocación de Abraham. Dios irrumpe en la vida de este hombre, lo sustrae de su medio para hacer de él el instrumento de sus designios. Inmediatamente se liga a él por una promesa: «Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre» (Gen 12, 2). Y esta promesa se renueva de manera más solemne: «Mira el cielo, y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia» (Gen 15, 5). Abraham acepta la palabra divina, cree con esa fe que le hará justo y, al mismo tiempo, entra en el movimiento de la esperanza.

La iniciativa de Dios ha hecho de Abraham un hombre nuevo: separado de su clan, alejado de su patria, se vuelve exclusivamente hacia el porvenir. Ha venido a ser el hombre de la alianza, el hombre de la promesa. La palabra de Yahvé ha hecho aparecer en el campo de su deseo un bien cuya fuerza de atracción es muy poderosa, pues hay que tener en cuenta cuán preciosa era a los ojos de estos pueblos la certeza de una posteridad numerosa. Abraham no puede suponer aún todo lo que se perfila detrás de la promesa inmediata, pero ésta ha puesto en movimiento la espera confiada que perdura todavía hoy en el corazón de los cristianos.

Aún no posee el objeto de su deseo, y ni siquiera puede encontrar la menor garantía de él, pues su mujer, Sara, es estéril. Las conjeturas humanas parecen, por consiguiente, hacer inaccesible la dicha entrevista. He aquí el obstáculo que se interpone entre el deseo y la posesión. No hay, por tanto, más recurso que la sola palabra de Dios. Aceptar la espera del bien prometido, aceptar incluso tender a él, es a la vez entregarse totalmente al Dios que lo prometió. La esperanza sólo es posible si se lanza incondicionalmente a aquel que es fiel a su promesa. Tal es la viviente complejidad de elementos que constituyen el acto más simple de esperanza.

La prueba del sacrificio de Isaac iba a dar al padre de los creyentes ocasión de demostrar, al mismo tiempo que su fe inquebrantable, la fuerza de su esperanza ante lo imposible, ante el absurdo. Él es, con todo derecho, el padre de todos los que esperan. En él se resume ya toda la historia del pueblo judío, el pueblo que «camina hacia la promesa».

2. Objeto de la esperanza a través de sus tipos sucesivos.

1) La *promesa inicial* tiene por objeto preciso la *posteridad de Abraham*. Pero está hecha en términos que permiten presagiar un efecto que desbordará ampliamente el marco de una simple descendencia tal como la puede desear un hombre: «Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan. Y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra» (Gen 12, 2-3). El objeto de la primera promesa contiene así en germen todo el desenvolvimiento de la historia de la salud. Los primeros frutos, los más inmediatos, no tardan en manifestarse. Sucesivamente Isaac y Jacob son confirmados en la misma espera y, desde los tiempos de este último, el autor sagrado puede enumerar con satisfacción una posteridad ya considerable que será el tronco de las doce tribus de Israel.

2) Un *segundo objeto particular* viene inmediatamente a añadirse al primero: la *Tierra Prometida*. Basta unir estas dos palabras para evocar la gran aspiración de los primeros israelitas.

«Se le apareció Yahvé a Abraham, y le dijo: A tu descendencia daré yo esta tierra» (Gen 12, 7). «He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos, y ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos. Te acrecentaré muy mucho, haré de ti pueblos, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo, y con tu descendencia después de ti por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia, después de ti, y de darte a ti, y a tu descendencia, después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaan, en eterna posesión, y yo seré su Dios» (Gen 17, 4-8).

Los acontecimientos más memorables de la historia antigua de Israel no son otra cosa que las grandes etapas de la realización de esta promesa: la salida de Egipto, el paso del mar Rojo, la peregrinación por el desierto, y, por fin, el paso del Jordán y la conquista sucesiva de las ciudades cananeas. Yahvé realiza fielmente todo lo que ha prometido. Estas demostraciones no pueden menos de reafirmar la confianza que se pone en su palabra. En el recuerdo siempre vivo de la promesa este puñado de hombres va a tener la intrepidez de enfrentarse a ejércitos superiores y a pueblos poderosos para salvaguardar su territorio. Defendiendo la tierra en otro tiempo prometida y ahora ocupada, Israel tiene conciencia de estar amparado por la promesa.

Sin embargo, una vez instalada, semejante a un hombre «acomodado», la nación corre peligro de replegarse sobre sí misma y atribuirse el mérito de su éxito. Espera siempre el destino maravilloso que le fué anunciado, pero olvidando la humildad y ese sentimiento de pobreza y necesidad que deben caracterizar la esperanza. Israel espera el día de Yahvé y lo concibe como la manifestación deslumbrante de la predilección de Dios hacia él y como una era de superioridad sobre todas las naciones. Pero los profetas, uno tras

otro, vienen a lanzar en presencia del pueblo culpable sus reproches y amenazas: el día de Yahvé será un día terrible para Israel pues habrá de ser juzgado conforme a sus pecados. La catástrofe del destierro a Babilonia corona finalmente la serie continuada de castigos.

3) Entonces, desde lo más profundo de estas ruinas, renace la esperanza. Todo esto ha sido predicho: es Dios quien les castiga; que se arrepientan, y las escuchará. Un *nuevo objeto* se propone a su espera: la liberación, la salvación, el *retorno a la patria*. La voz de los profetas levanta los ánimos de nuevo:

Yo mismo reuniré los restos de mis ovejas,
de todas las tierras en que las he dispersado,
y las volveré a sus prados,
y crecerán y se multiplicarán.
Y les daré pastores que de verdad las apacienten,
Y ya no habrán de temer más, ni angustiarse ni afligirse,
palabra de Yahvé.
He aquí que vienen días, palabras de Yahvé,
en que yo suscitaré a David un vástago de justicia,
que, como verdadero rey, reinará prudentemente
y hará derecho y justicia en la tierra.
En sus días será salvado Judá,
e Israel habitará en paz,
y el nombre con que le llamarán será éste:
«Yahvé nuestra justicia».
Por eso vendrán días,
palabra de Yahvé,
en que no se dirá ya: «Vive Yahvé,
que sacó de la tierra de Egipto
a los hijos de Israel»,
sino más bien: «Vive Yahvé,
que sacó y condujo
al linaje de Israel
de la tierra del aquilón
y de todas las otras a que los arrojó,
y los hizo habitar en su propia tierra» (Ier 23, 3-8).

El segundo Isaías y Ezequiel se complacen también en describir el retorno a la patria de nuevo encontrada, la restauración del culto, la ciudad nueva (cf. Is 40, 41, 44, 45; Ez 36, 40 y ss).

4) Por fin aparece con creciente insistencia el *último objeto* propuesto a la esperanza de Israel: la *era mesiánica*. No es fácil reconstruir de modo preciso la línea del desenvolvimiento de la idea mesiánica entre los hebreos. Es compleja en extremo y puede decirse que semeja sobre todo un mosaico de imágenes yuxtapuestas.

Ya el acontecimiento misterioso es anunciado por la bendición de Abraham, y por la de los hijos de Jacob en que Judá es distinguido entre sus hermanos; se precisa con David. Sin embargo, aún no hallamos más que un esbozo. Con los profetas escritores el mesianismo adquiere poco a poco una importancia capital.

Antes del destierro es el primer Isaías quien principalmente se hace heraldo de la era maravillosa, profeta del Mesías. Sus textos

mesiánicos son los más célebres: el signo de la Virgen o la llamada profecía del Emmanuel (cap. 7).

3. Motivo de la esperanza.

¿En qué se funda la esperanza del Antiguo Testamento? Sin duda, lo hemos visto ya, ante todo en la fe. Únicamente ella da lugar a que nazca la esperanza. Pero hay, no obstante, fundamentos más específicos.

Las teofanías, numerosas en los orígenes, la del Sinaí sobre todo, han grabado profundamente en el espíritu del pueblo, a través del terror sagrado que ordinariamente produce la manifestación de Dios, el sentido de la absoluta trascendencia de Yahvé, de su omnipotencia soberana. Él es el único Señor, el Santo, el Terrible. Ningún poder prevalece sobre Él. «Todo lo que quiere hacer, lo hace». Por otra parte, si su omnipotencia lo eleva muy por encima de todos los seres, lejos de querer confinarse en su dominio inaccesible, he aquí que se hace presente en la vida de los hombres. Escoge a Israel por pueblo suyo, pacta con él una alianza, se une a él por los lazos del amor. Así el Dios temible aparece también como Padre, cuya bondad es infinita. Tiene para con Israel una ternura incomparable:

¿Puede la mujer olvidarse del fruto de su vientre,
no compadecerse del hijo de sus entrañas?
Y aunque ella se olvidara,
yo no te olvidaría.
Mira, te tengo grabada en mis manos (Is 49, 15-16).

He ahí las razones profundas de la esperanza de este pueblo. Consciente de su debilidad, de su impotencia, no puede menos de apoyarse en Dios con todas sus fuerzas. Lo espera todo de Él como un don gratuito, pues conoce a un tiempo el poder infinito de Yahvé y su particular bondad para con él. La confianza absoluta en Yahvé, fundada en su omnipotencia y en su bondad infinita, inspiró a David muchos de sus más bellos cantos. Este elemento esencial de la esperanza — la confianza inquebrantable — se halla expresado magníficamente en todo el libro de los Salmos:

Es Yahvé mi pastor, nada me falta.
Me pone en verdes pastos,
y me lleva a frescas aguas,
Recrea mi alma... (Ps 23, 1-2).
Yahvé es mi luz y mi salud,
¿a quién temer?
Yahvé es el baluarte de mi vida,
¿ante quién temblar?
...Aunque acampe contra mí un ejército,
no teme mi corazón.
Aunque me den la batalla,
también estoy tranquilo (Ps 27, 1, 3).

Mas el poder y la bondad de Dios no permiten todavía esperar con certeza absoluta un bien concreto. Son la base de una esperanza en cierto modo indeterminada. Para que se pueda esperar de Dios tal cosa, es necesario que Él se haya comprometido a darla, es necesario que la haya prometido. Por consiguiente, el motivo inmediato de la esperanza de Israel es la promesa formal de Dios.

Esto, es, efectivamente, lo que todo el Antiguo Testamento da a entender. Yahvé mismo invoca su promesa y su fidelidad a la palabra dada: «Yo cumpliré el juramento que hice a Abraham tu padre» (Gen 26, 3)². En sus discursos Moisés recuerda muchas veces que la sola promesa de Yahvé funda las esperanzas del pueblo, y no los méritos de Israel, el «pueblo de dura cerviz»³. Y cuando los profetas a su vez, en medio de imprecaciones y amenazas, dejan oír el cántico de la esperanza, siempre se refieren a la promesa divina, a la fidelidad de Dios consigo mismo:

Yo por la honra de mi nombre contengo mi ira,
por amor de mi gloria te soporto,
y no llego a exterminarte (Is 48, 9).

¿No es Efraim mi hijo predilecto,
mi niño mimado?
Porque cuantas veces trato de amenazarle,
me enternece su memoria... (Ier 31, 20).

La promesa de Dios, su fidelidad confirmada por las múltiples intervenciones en favor de Israel, que Él salva «con brazo fuerte y tendido», he ahí lo que constituye el sólido y seguro fundamento de la esperanza del pueblo elegido.

II. NUEVO TESTAMENTO

A. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS.

La palabra ἐλπίς, que significa esperanza, no se encuentra en los sinópticos. A primera vista este hecho puede parecer extraño. Mas es preciso tener en cuenta que la idea de esperanza viene expresada al mismo tiempo que la de fe en la palabra πίστις (fe). Efectivamente, en los sinópticos la fe va casi siempre acompañada de este sentimiento de confianza y abandono absoluto en Dios, que nosotros aplicamos a la noción de esperanza. Por otra parte, la fe propiamente dicha tiene una relación muy estrecha con la esperanza. Pues creer en Jesús es reconocerlo, ante todo, como enviado de Dios, como Mesías. Por consiguiente, es admitir que Él es el objeto de la espera del pueblo judío, que Él realiza en su persona la gran esperanza del Antiguo Testamento.

2. Véase también Gen 17, 1; 28, 13-15; 48, 3-4; etc.

3. Véase Dt 7, 8; 8, 1; 9, 5, 9, 26-29; etc.

Así, pues, aunque no se encuentra la palabra, la realidad está expresada frecuentemente en los evangelios sinópticos.

1. La nueva esperanza.

Jesús se presenta como el Mesías. Por tanto, pone fin a una espera secular. ¿Y no habrá esperanza desde ahora en adelante? Muy al contrario, la esperanza adquiere ahora su forma perfecta, se da una «esperanza mejor». Cristo ha venido a instituir el reino de Dios que se esperaba. Pero no se estaba en lo cierto acerca de su sentido verdadero; lo cual, por otra parte, no es extraño, pues el mismo Jesús llama «misterio» al reino de Dios (Mc 4, 11; Mt 13, 11; Lc 8, 10). Para corregir la concepción tradicional tendrá que proceder con paciencia y sus esfuerzos no alcanzarán fácilmente su objeto. La idea de un reino temporal, material, está profundamente arraigada: después de la primera multiplicación de los panes quieren llevarse para hacerlo rey; más tarde, la entrada triunfal del día de Ramos, a los ojos del pueblo, adquiere casi el aspecto de una marcha sobre Jerusalén; todavía, en el umbral ya de la ascensión, un discípulo pregunta: «¿Es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Act 1, 6).

Jesús, por tanto, debe hacer comprender a sus discípulos, y después al pueblo, que ha venido, en efecto, para inaugurar el reino de Dios, pero un reino *espiritual*. Desde el sermón de la montaña, las condiciones de entrada en el reino han subrayado fuertemente este carácter. Las bienaventuranzas son paradojas insostenibles para quien conciba un reino material⁴. Así, Cristo se sitúa en la línea de la esperanza del Antiguo Testamento, llevando éste a su perfecto desarrollo. Este reino de Dios espiritual se presenta bajo un doble aspecto: es a la vez *actual*, terrestre, desplegándose en el tiempo, y *escatológico*, celeste, reino del más allá⁵.

2. El reino de Dios actual.

En sus primeras predicaciones Jesús comienza reanudando el tema del Bautista y de los últimos profetas: «El reino de Dios está cerca» (Mt 4, 17; Mc 1, 15). Mas pronto se hace notar la transición: comentando en Nazaret el pasaje de Isaías: «El Espíritu Santo está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres...», Jesús proclama: «Hoy se cumple esta Escritura ante vosotros» (Lc 4, 16 s). Y desde este momento anunciará: «El reino de Dios

4. De la concepción mesiánica, tal como aparece en el Antiguo Testamento, debieran esperarse lógicamente «bienaventuranzas» completamente diferentes: bienaventurados (esta palabra tenía para los judíos una resonancia mesiánica, y se aplicaba sobre todo a los que habrían de tener la suerte de vivir en tiempo del Mesías) los guerreros valerosos, bienaventurados los hábiles políticos, etc. Sin embargo, Cristo proclama: «Bienaventurados los pobres, bienaventurados los corazones puros, bienaventurados los que sufren...»

5. La expresión que se traduce por reino de Dios es, en realidad, ambivalente; los Sinópticos la emplean en los dos sentidos: unas veces significa un reino con su organización, jerarquía, etc., otras un reino interior e invisible. Mateo, para evitar el nombre de Dios, habla del reino «de los cielos».

ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28; Lc 11, 20), «Está dentro de vosotros» (Lc 17, 20).

Pero este reino no ha sido instituido de una vez en su estado perfecto. Ha comenzado, pero debe crecer, debe desarrollarse. Casi todas las parábolas del reino insisten en este punto: la parábola de la semilla que germina y crece sola (Mc 4, 26), la parábola del grano de mostaza (Mt 13, 31; Mc 4, 30 s; Lc 13, 18 s), la del fermento en la masa (Mt 13, 33; Lc 13, 20).

Además, la condición presente del reino implica casi necesariamente un estado de imperfección. Aquí conviven juntos buenos y malos, como nos lo enseñan las parábolas de la cizaña mezclada con la buena semilla (Mt 13, 24 s), la red que recoge peces buenos y malos (Mt 13, 47 s). Y Cristo nos advierte que estos elementos tan dispares seguirán entremezclados mientras dure la fase terrestre del reino. En la «consumación de este siglo» tendrá lugar la eliminación definitiva. Así, el reino actual, temporal, tendrá su consumación normal en el reino *escatológico*, al fin de los tiempos.

3. El reino de Dios escatológico.

El reinado o reino perfecto, inaugurado al final del siglo presente, está descrito en variadas imágenes. Los evangelistas lo comparan a un festín eterno en el que los elegidos gozarán de la sociedad de los santos patriarcas (Mt 8, 11; Lc 13, 29); aparecerán en él brillantes como el sol (Mt 13, 43), viviendo como los ángeles de Dios (Mt 22, 30).

Si ese reinado definitivo debe ser el cumplimiento y determinación del reinado inaugurado sobre la tierra, no se realizará, sin embargo, sin que se produzcan un trastorno y una ruptura. Es un reino preexistente, preparado por los elegidos desde la creación del mundo actual (Mt 25, 34) que viene en cierto modo a sustituir el reino actual. Su instauración será señalada por la parusia, es decir el retorno del Hijo del Hombre que vendrá en poder y gloria para proceder al juicio universal (Mt 25, 31 s; Mc 13, 26; Lc 21, 25 s).

La fecha de este acontecimiento es incierta. Tomando al pie de la letra determinados textos podríamos creer que está muy próxima (Mt 16, 18; Mc 9, 1; Lc 9, 27). Pero nadie sabe cuál es el momento elegido por Dios (Mt 24, 36; Mc 13, 32). Por esto hay que velar y estar preparados, ceñidos, con la lámpara encendida: parábola del amo que regresa (Lc 12, 35 s); parábola de las diez vírgenes (Lc 21, 34 s).

El nuevo reino será el reino de los elegidos resucitados, porque la parusia vendrá acompañada de la resurrección de los cuerpos (Mt 22, 23 s; Mc 12, 18 s; Lc 20, 27 s). Todo esto demuestra sobradamente que el reino escatológico está concebido según la tradición de los apocalipsis.

El reinado o reino aparecerá como una realidad cuyo carácter colectivo y social está muy marcado. La expresión misma de «reinado de Dios», «reino de los cielos» impide precisar lo esencial con

relación al aspecto de felicidad estrictamente individual. Se trata más que nada, en la perspectiva del Evangelio tanto como en la del Antiguo Testamento, de una comunidad feliz y perfecta regida por Dios. Pero ni que decir tiene que cada individuo tiene en ella su lugar personal: debe integrarse a esta comunidad.

Lo que el hombre debe desear y buscar por encima de todo es la vida eterna. Debe preferirla a lo que sea y sacrificarle todo lo demás si fuera necesario, incluso sus ojos o sus manos (Mt 18, 8 s; Mc 9, 43 s). Esta vida eterna parece vinculada a la parusia. Porque en el momento del regreso del Señor, en el momento del juicio, se entrará realmente en posesión de la vida. Entonces Cristo reunirá a sus elegidos, separará las ovejas sarnosas y les asignará su sitio (Mt 25, 31 s; Lc 14, 13 s).

La vida eterna a la que cada cual debe aspirar no es más, en efecto, que la participación en el reino escatológico que debe inaugurar el retorno de Cristo. Es la «posesión» del reino: «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 34). La vida bienaventurada en el más allá está, en general, asociada a la idea del fin de los tiempos, de la parusia. Sin embargo, algunos textos aluden a una participación de la vida bienaventurada antes de los acontecimientos escatológicos: la parábola del pobre Lázaro habla del «seno de Abraham» como de esa estadia de las almas justas antes de la resurrección, y Jesús promete al buen ladrón: «Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso». Sin embargo, parece que este estado sea transitorio porque si la vida eterna es la entrada en posesión del reino perfecto, es normal que se inaugure al fin de los tiempos. Y esta idea está conforme con la mentalidad de los judíos que no concebían, según parece, una eternidad trascendente al tiempo como hacemos nosotros, pero que la imaginaban como un tiempo prolongándose al infinito (el «siglo» futuro), limitado solamente en su origen, que debe coincidir con la parusia, una vez el «siglo presente» haya llegado a su término⁶.

El reino está preparado por Dios, es un don que procede de la pura bondad divina. Pero, sin embargo, es una recompensa y, por este hecho, ha de ser merecido. Incluso en el reino terrestre no entra quien quiere. Hay condiciones que se deben cumplir: las enunciadas en el sermón de la montaña. Y en el último día habrá que rendir cuentas (parábolas de los talentos: Mt 25, 14 s; de las minas: Lc 19, 11 s). Si el aspecto de comunidad se acentúa, no hay que decir

6. Según el teólogo protestante O. Cullmann, en su excelente obra *Cristo y el tiempo*, nuestra concepción actual de una eternidad netamente distinta del tiempo vendría de los filósofos griegos y no habría sido conocida por los judíos o los autores neotestamentarios. Para éstos la eternidad no habría sido más que un tiempo sin límites, expresándose eternidad y tiempo según un denominador común: el *aión*.

El *aión* designa, siempre de una manera temporal:

- 1) sea el tiempo presente («siglo presente») limitado a su origen por la creación y a su término por el fin del mundo;
- 2) sea el tiempo que ha precedido a la creación y que es ilimitado si nos remontamos al pasado (se le puede llamar una eternidad);
- 3) sea el tiempo que comenzará al fin del mundo y que no tendrá término: es «el *aión venidero*», el siglo futuro». La vida eterna en el otro mundo del que habla el Evangelio es esa eternidad que debe comenzar al fin del presente *aión*.

que el compromiso personal es necesario. La entrada en el reino perfecto es la recompensa de los méritos individuales (Mt 5, 12; 19, 20 s; Mc 10, 21 s; Lc 18, 22 s). Así, pues, si la esperanza de la vida futura debe apoyarse en la libre disposición de Dios desde antes del siglo presente y sobre la promesa formal de Jesús, no debe ser una espera tranquila y puramente pasiva. En cierto modo hay que conquistar el reino y merecerlo personalmente.

4. Objeto de la esperanza cristiana.

Ya se ve cómo Cristo viene a perfeccionar la esperanza del Antiguo Testamento. Éste estaba centrado en la espera de la era mesiánica. Mas la concepción del reino inaugurado por el Mesías necesitaba ser rectificadada o, más bien, liberada de su corteza material. A esto es a lo que se aplica Jesús. Aparece y declara: El Mesías soy yo. He venido a fundar el reino que vosotros esperáis. Ese reino ha comenzado, está dentro de vosotros; pero no os engaños, es un reino espiritual, es a la vez un reinado que se ejerce en los corazones y un reino organizado con su jerarquía: Pedro, los apóstoles, sus leyes y sus sacramentos; es la Iglesia. Este reino debe desarrollarse y cubrir la tierra, pero no alcanzará su perfección sino en el último día, en la parusia, al retorno glorioso del Hijo del Hombre. Entonces será inaugurado el reino definitivo del cual éste no es más que germen y preparación. En consecuencia, lejos de acabarse vuestra esperanza con la venida del Mesías y la fundación del reino, debe, por el contrario, ampliarse y dirigirse hacia el término del reino, hacia su plenitud para la eternidad.

Tal es el carácter nuevo de la esperanza cristiana que debe suceder a la espera del pueblo de Israel. El objeto de esta esperanza ya no es la instauración del reino mesiánico; ese objeto está ahí, existe actualmente. Es, por el contrario, el acabamiento y la plenitud de este reino. Y este acabamiento del plan divino, esta expansión definitiva del reino se indicará con un acontecimiento preciso: la parusia. Así, todas las aspiraciones del nuevo pueblo de Dios se orienta hacia el *retorno del Señor*. Toda la esperanza se fija en este acontecimiento.

Al lado del objeto esencial de la esperanza es preciso señalar otros objetos que podrían llamarse «menores» y que han sido expresamente propuestos por Jesús, en orden al objeto principal. En primer lugar, el sustento material que Dios asegurará a sus fieles. A ninguno de ellos faltará lo necesario:

Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen despensa ni granero, y Dios los alimenta... Mirad los lirios, cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos (Lc 12, 22 y s).

Todos los esfuerzos deben tender hacia este reino, y todo lo demás: el sustento material e incluso las alegrías terrenas son esa añadidura que Dios concede sin que hayamos de preocuparnos por ella.

Además, Cristo promete a su Iglesia su asistencia permanente durante todo el curso del tiempo presente (solamente en Mt 28, 20). Por último, y aquí casi no se puede hablar de objeto «menor», pues tan importante papel juega en la vida del reino actual, está el don del Espíritu Santo. Puede esperarse del Padre celestial con una confianza absoluta la ayuda de este Espíritu, especialmente en tiempo de persecución (Mt 10, 19; Mc 13, 11; Lc 11, 13; 12, 11). Él es quien dará a los cristianos la fortaleza necesaria para ser testigos del Evangelio. En tanto que el texto de Mateo concluye en la promesa de la asistencia de Cristo, el del evangelio de Lucas se cierra con el anuncio del don del Espíritu. Y los Hechos, sobre todo, muestran el lugar que ocupaba el Espíritu Santo en la vida de la primitiva comunidad, reemplazando verdaderamente al Cristo ascendido a los cielos y presidiendo manifiestamente la gran gesta del reino de Dios sobre la tierra, la Iglesia.

B. SAN PABLO.

1. El fundamento de la esperanza es la fe.

Según San Pablo, la fe es el fundamento necesario de la esperanza. Por su misma noción ésta requiere en su principio la fe. No puede, en efecto, recaer sino sobre un bien que todavía no se posee, que no se ve, y que, por tanto, debe ser previamente un objeto de fe. Por otra parte, la condición imperfecta de la fe — conocimiento ciego — es la que da posibilidad y origen a la esperanza: «Porque en esperanza estamos salvos, que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?» (Rom 8, 24).

La Epístola a los Hebreos resume las relaciones entre fe y esperanza en una fórmula lapidaria que expresa exactamente esta unidad: «La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (11, 1). El ejemplo de Abraham, según la Epístola a los Romanos, es la ilustración clásica de esto. En él se han reunido la fe y la esperanza como en modelo de todos los creyentes: «Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: "Así será tu descendencia". Y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues era casi centenario, y estaba ya agotado el seno de Sara; sino que ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad, antes, fortalecido por la fe, dió gloria a Dios, convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido» (Rom 4, 18-21).

2. Objeto de la esperanza: la gloria o participación en el reino.

Hay una verdadera vocación de los cristianos a la esperanza: todos ellos están llamados por Dios a una sola e idéntica esperanza (Eph 1, 18). Y esta esperanza común es un signo al mismo tiempo que un elemento de su unidad, con el mismo título que el único bau-

tismo, la única fe, el único Señor, el único cuerpo y el único Espíritu «Noy hay más que un solo cuerpo y un solo Espíritu, como no hay más que una sola esperanza del término del llamamiento que habéis recibido» (Eph 4, 4).

¿Cuál es, pues, el objeto de esta esperanza?

Ante todo es preciso estar bien persuadidos de que la esperanza no se refiere principalmente a la vida presente: «Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres» (I Cor 15, 19). Tiene por objeto la salvación, la vida eterna, la gloria. He ahí los términos que más corrientemente emplea San Pablo, y su preferencia parece estar por el citado en último lugar. Estas tres palabras expresan manifiestamente la misma realidad material considerada bajo un aspecto particular y, según el Apóstol, parece que *la gloria* define exactamente el objeto de la esperanza.

Lo que nosotros debemos aguardar y esperar es, antes que nada, la gloria de Dios, o más exactamente: la manifestación de la gloria de Dios y de nuestro Salvador Jesucristo (Rom 5, 2; Tit 2, 13). Pero también es nuestra gloria, «esta gloria que ha de manifestarse en nosotros», esta «riqueza de la gloria en cuya comparación los padecimientos del tiempo presente no son nada» (Rom 8, 18; 2 Cor 4, 7 s; 3, 17, s; Col 1, 27).

Nuestra propia gloria, en efecto, no es otra cosa que nuestra participación en la de Cristo, es la manifestación en nosotros de la misma gloria divina (Rom 8, 17; Eph 2, 4 s; Col 3, 4; 2 Thes 2, 13). Y esta gloria que estamos llamados a participar no será en nosotros una gloria pasajera, ese destello fugitivo que Moisés reflejaba en su cara al salir de sus coloquios con Yahvé. Por el contrario, será una gloria de esencia divina, permanente, inmortal, que es verdaderamente la vida eterna (Rom 2, 7 s; 2 Cor 3, 7-18). Y Pablo multiplica las expresiones para definirla: será la manifestación de los hijos de Dios, su libertad gloriosa, su perfecta adopción (Rom 8, 19-23).

Ahora bien, este objeto de nuestra esperanza (gloria, vida eterna, salvación), es la herencia prometida por Dios a Abraham. Pues éste es exactamente ese *reino de Dios* de que hablan los sinópticos, ya que la idea de la herencia ha sido transmitida bajo la forma de reino. Por eso Pablo habla, con expresiones paralelas y de idéntico sentido, de heredar la vida eterna (Tit 3, 7), o de heredar la gloria (Eph 1, 14; 1, 18) o, más frecuentemente, de heredar el reino de Dios (I Cor 6, 9-10; Ps 5, 21; Eph 5, 5; etc.). Hasta se encuentran en una sola frase las dos expresiones manifiestamente idénticas en cuanto al sentido: heredar el reino de Dios y heredar la incorrupción (I Cor 15, 50). Es indudable que para San Pablo gloria, salvación, vida eterna o reino de Dios son nombres diversos del mismo objeto de la promesa.

El reino de Dios reviste en San Pablo un carácter marcadamente escatológico. Su identificación con la incorruptibilidad y la gloria eterna lo indica claramente. Además, es llamado expresamente

algunas veces «reino celestial de Dios» (2 Tim 4, 18). Por consiguiente, también aquí se encuentra ligado al fin de los tiempos, a la parusia, El *retorno del Señor*, acontecimiento concreto, preciso, invade todo el campo de la esperanza y reúne todos los elementos de su objeto. Pues es éste el hecho que debe señalar el cumplimiento del reino, la realización total de la promesa.

Así, el retorno de Cristo es presentado como objeto bien determinado de nuestra espera, bajo los diferentes nombres con que el Apóstol lo designa: el más frecuente es la «parusia», o el «día del Señor», a veces, la «epifanía» o el «apocalipsis» (véase 1 Cor 1, 7; 1 Thes 1, 9; Phil 3, 20; Tit 2, 13; Hebr 9, 28; etc.). Confirmando esta idea, la segunda epístola de San Pablo no solamente insiste en la espera del día del Señor, sino que exige a los fieles «acelerar» su venida (2 Petr 3, 12). Es que, en la mentalidad de los tiempos apostólicos, la parusia aparece inminente, hasta el punto de que Pablo tiene que poner en guardia a los tesalonicenses contra interpretaciones intempestivas, y Pedro cree oportuno justificar la demora dada al cumplimiento de la promesa invocando la paciencia divina que otorga un lapso de tiempo para la penitencia (1 Thes 5, 1-2; Thes 2, 1-12; 2 Petr 3).

San Pablo se complace en describir todos los acontecimientos que deben acompañar la venida de Cristo: signos precursores, resurrección, aparición de Cristo, juicio, consumación, en fin, de las cosas. Estaría fuera de propósito entretenernos aquí en estas descripciones, pues no consideramos la parusia más que en su aspecto de objeto de la esperanza. La resurrección, abundantemente probada (principalmente en 1 Cor 15), es una condición para entrar en el reino eterno, pues ella señalará, al menos para los elegidos, la unión para siempre con Cristo (1 Cor 15; 1 Thes 4, 16-17), viniendo el cuerpo a ser incorruptible, glorioso, plétórico de fuerzas, espiritual (1 Cor 15, 35-50). Por el contrario, la suerte de las almas antes de la resurrección parece no haber preocupado a San Pablo. Habla muy poco de ellas. Las llama «durmientes» (1 Cor 15, 15-20; 1 Thes 4, 13-15). Esta preterición se explica fácilmente por dos razones que caben dentro del concepto esperanza. Desde luego, si la parusia está próxima, como se creía, este estado transitorio no tiene más que una importancia muy restringida; además, el porvenir del individuo, en la perspectiva habitual de la Escritura, no es ni separado ni separable de la salvación común, de la suerte del pueblo de Dios en cuanto tal, y esta salvación común es la que principalmente se tiene a la vista.

Por fin, después del juicio pronunciado por Cristo, tendrá efecto la consumación de las cosas. El retorno del Señor será su victoria definitiva sobre todos sus enemigos. Después de haber triunfado sobre el pecado, sobre el Príncipe de este mundo, le faltaba aplastar a este viejo adversario: la muerte. Desde este momento estaba hecho: La obra del Salvador está cumplida; puede poner el reino, la dominación de todas las cosas en las manos de su Padre (1 Cor 15, 24-28). Ése será el fin de este «siglo», el fin del mundo presente, mas también,

según Pedro, el comienzo de otro mundo: «otros cielos nuevos y otra tierra nueva» (v. 1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 13-14; 2 Petr 3, 10 s). Es, por tanto, el retorno de Cristo lo que constituye concretamente el término y el objeto de la esperanza cristiana, puesto que es el acontecimiento que trae a esta esperanza todo lo que ella aguardaba. Y al mismo tiempo la esperanza está señalada con una doble característica.

Primeramente, está centrada sobre un hecho, sobre un acontecimiento histórico que debe llegar un día en el curso del tiempo. Por eso lleva consigo naturalmente un elemento de tensión que nos impulsa a traspasar el tiempo para alcanzar, provisionalmente por el deseo, este acontecimiento del futuro. Por esta tensión hacia un porvenir del que ella está segura, la esperanza viene a ser el gran resorte de la acción cristiana, la fuente de la paciencia y del valor a través de las pruebas de la vida. El hombre que espera es semejante al corredor en el estadio que tiene los ojos fijos en el término de la carrera y en la corona del vencedor (v. Rom 5, 3; 8, 17 s; 1 Cor 9, 24-27; 2 Cor 4, 16-18).

En segundo lugar, el objeto de la esperanza aparece como un hecho que interesa esencialmente al pueblo de Dios en cuanto tal. Una esperanza dirigiéndose hacia una bienaventuranza formalmente individual y sin una relación expresa con la comunidad cristiana no existe aquí ni en pasaje alguno de la Biblia. Y para San Pablo la salvación no es solamente salvación del conjunto del pueblo de Dios, es una salud cósmica: en efecto, la creación entera espera su liberación, «gime y siente dolores de parto», atormentada por el deseo de ese día en que también ella llegará a su estado de gloria (Rom 8, 19-22).

Debemos hacer una precisión importante que se refiere al movimiento de la esperanza. Ese objeto que, por definición, no será alcanzado sino en el futuro, está, sin embargo, presente ya de una manera misteriosa. Pues no es necesario pensar que la esperanza debe colocarnos en una perspectiva exclusivamente escatológica, como si el acontecimiento central de la historia de la salvación estuviera aún por venir. Se ha realizado ya: este acontecimiento es el hecho de Cristo que nos ha conseguido la salvación. Mas esta primera venida de Cristo reclama, más allá del desenvolvimiento del tiempo, la segunda venida como coronamiento de la obra de salvación que Cristo ha realizado plenamente y que llega hasta los hombres en la vida de la Iglesia.

La esperanza, desde el actual estado, nos hace poseer ya algo de nuestra gloria futura. Nos permite glorificarnos desde ahora mediante la certeza de nuestra glorificación definitiva, pues sabemos que la esperanza es segura, que no engaña (Rom 5, 1-5). He aquí el principio general: por la esperanza poseemos, imperfecta, pero realmente, los bienes eternos. Así es como participamos de la gloria de Dios. Esté Dios que veremos cara a cara en la vida eterna, lo vemos ya, pero como en un espejo (1 Cor 13, 12). Nosotros mismos somos espejos de la gloria divina, llamados a hacernos

completamente semejantes a la imagen que reflejamos (2 Cor 3, 14-18)⁷. Sobre todo, poseemos ya desde ahora la salvación por la gracia de Cristo. Y la salvación es posesión anticipada de la gloria eterna: porque en esperanza estamos salvados (v. principalmente Rom 5, 17 s). Es imposible subrayar bastante la resonancia de actualidad inmediata de esta palabra: porque «en esperanza» sin duda (la consumación de nuestra salvación está por realizarse), pero «estamos salvados» ya al presente, desde ahora gozamos de nuestra salvación.

La concesión de sus primicias no se demora hasta la resurrección: al esperar ser plenamente conformes con Cristo resucitado ya hemos entrado realmente en la vida de la resurrección, estamos revestidos de Cristo resucitado (Rom 6, 3 s).

Esta posesión anticipada del objeto de la esperanza hace ya presente la escatología misma: los tiempos escatológicos han comenzado ya. Señal clara de ello es el don que nos ha sido hecho del Espíritu Santo. Pues el Espíritu Santo que ya poseemos es la garantía, las primicias y las arras de la herencia futura, que consistirá en la plena y definitiva redención (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 13). Y Pedro, en su discurso de Pentecostés, demuestra que la difusión del Espíritu es la señal de los últimos tiempos anunciados por Joel (Act 2, 16). He aquí la concepción nueva, la concepción cristiana del tiempo. Con Cristo hemos entrado en una era nueva: el siglo venidero, el siglo futuro y eterno está ya ahí⁸.

3. Motivo de la esperanza: la promesa.

Para Pablo la esperanza cristiana se apoya sin duda ninguna en la *promesa*, o más exactamente, a la vez en la promesa hecha por Dios desde el principio y en la fidelidad absoluta de Dios a su palabra: «Retengamos firmes la confesión de la esperanza, porque es fiel el que la ha prometido» (Hebr 10, 23; véase también 1 Cor 1, 9; 1 Thes 5, 24; 2 Tim 2, 13; Tit 1, 2; Hebr 6, 13-20). Es preciso relacionar esta idea con una de las grandes líneas de la doctrina paulina. La comunidad cristiana, que será *la Iglesia*, ha venido a ser, después del rechazamiento de los judíos, el verdadero pueblo de Dios, el Israel. Es, por tanto, la que ocupa el lugar del pueblo del Antiguo Testamento y la que hereda todos sus privilegios. Ahora bien, uno de los privilegios más esenciales es el testamento jurado a Abraham, la promesa hecha por Dios al patriarca y su descendencia. Y Pablo entiende la promesa inicial

7. Puede consultarse acerca de este punto L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, «Unam Sanctam», Éd. du Cerf, Paris 1942, p. 70.

8. Indudablemente, debe observarse con O. Cullmann (o. c.) que se trata más bien de una nueva división del tiempo, una división bipartita (tiempo antes y tiempo después de Cristo), centrada sobre el hecho de Cristo, que se superpone a la antigua división tripartita sin destruirla (el triple *aión*).

Las señales del siglo futuro, de los últimos tiempos, están ya realizadas; pero la presencia del pecado, que es uno de los signos de la era anterior a la parusia, subsiste todavía. Es que, con Cristo, poseemos ya desde ahora lo esencial, la salvación, la vida eterna, y, sin embargo, la parusia sigue siendo la etapa que marcará la transformación definitiva del reino.

en un sentido que excede sobremanera la historia del pueblo de la antigua ley. La descendencia a la cual se promete la herencia es en realidad Cristo (Rom 4, 12-16; Gal 3, 14-22)⁹. Por eso hemos visto ya que la gloria, la vida eterna, que nos vienen por Cristo, constituyen la verdadera herencia, el objeto auténtico de la promesa inicial, y se identifican con el reino.

La fuerza de la promesa como motivo de esperanza se consolida más aún por el hecho de que nosotros tenemos ya las primicias de su realización. La promesa divina ha comenzado ya a producir sus frutos. Gozamos ya de la salvación por la gracia, luego tenemos la seguridad de nuestra gloria futura. Y todo esto nos viene de Cristo y sólo de Cristo. Todo lo que esperamos lo esperamos de Él. Él es quien nos salva; Él es quien nos da la vida nueva; Él es quien primero ha resucitado, como primicia de nuestra resurrección; Él es el mediador de la nueva alianza (v. Rom 5 y Hebr 9). He aquí por qué el gran apoyo de nuestra esperanza es Cristo — San Pablo dice «Cristo Jesús, nuestra esperanza» (1 Tim 1, 1) — y muy especialmente Cristo resucitado.

La promesa hecha por Dios y realizada por Cristo forma parte de un plan divino, de ese designio misterioso, oculto desde los siglos, por el cual Dios, en su sabiduría y bondad, lo ha ordenado todo con respecto a los elegidos, y que no fué revelado hasta la hora prefijada. Así, desde el principio, nos encontramos con la libre disposición de Dios, su proyecto soberano y gratuito (Eph 1, 3-12).

Si todo esto funda suficientemente nuestra esperanza, ésta exige de nuestra parte un papel activo y eficaz. Todo ha sido preparado para nosotros, la salvación nos ha sido adquirida por Cristo, pero aún es necesario que penetremos en las miras de Dios y nos incorporemos a Cristo. Para tener parte con Él en la gloria necesitamos antes llegar a ser conformes con su vida y con sus sufrimientos.

4. Importancia de la esperanza.

Apenas si hace falta subrayar ahora la importante función que la esperanza debe ejercer en la vida del cristiano. Recordemos simplemente que Pablo la cita ordinariamente al mismo tiempo que la fe y la caridad. Para él es ésta una trilogía que caracteriza la vida cristiana en el siglo presente (1 Cor 13, 13; Col 1, 5; 1 Thes 1, 3; 5, 8; Hebr 10, 22 s). Por otra parte, está reservada exclusivamente a los cristianos, pues los demás o no tienen esperanza o tienen una esperanza falsa (Eph 2, 12; 1 Thes 4, 13). Por consiguiente, junto con la fe y la caridad, es signo específico del discípulo de Cristo.

C. SAN JUAN.

San Juan apenas cita la esperanza en toda su obra. De manera que en ésta encontraremos escasos elementos nuevos. Sin embargo, afirma con más fuerza que ningún otro escritor sagrado, incluido

9. Véase para todo esto L. CERFAUX, o. c.

San Pablo, la unidad profunda que existe entre la vida que Cristo nos está dando ya desde ahora y la vida eterna que será inaugurada por la resurrección. Frecuentemente se encuentran yuxtapuestas frases como las siguientes: «el que cree en mí *tendrá* la vida eterna», «quien come mi carne y bebe mi sangre *tendrá* la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» y «el que escucha mi palabra *tiene* la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida» (véanse principalmente los caps. 5 y 6 del cuarto evangelio). Para él, manifiestamente, la vida eterna está comenzada, hemos entrado ya con Cristo en el «siglo futuro».

Pero el *Apocalipsis*, sin pronunciar la palabra, es la más bella y palpitante ilustración de la esperanza.

Describe los combates que aguardan a la Iglesia, el asalto de todos los enemigos de Cristo y del nombre cristiano, para concluir con el triunfo del Cordero, triunfo en el que participarán los que hubieren sido fieles hasta el fin. Toda la historia de la Iglesia, que aparece singularmente trágica en este resumen dramático, tiende hacia esta apoteosis final, y el *Apocalipsis* pudiera resumirse así: el desencadenamiento de las fuerzas del mal no podrá prevalecer contra la constancia y contra la firme espera de la Iglesia que suspira por el reino de Cristo, y cuando se cumpla el tiempo preñado llegará el triunfo definitivo. Toda la inmensa aspiración del pueblo cristiano se verá colmada por la aparición de un cielo nuevo, de una tierra nueva, y de la nueva Jerusalén ataviada como una novia para su esposo. Entonces la esperanza habrá terminado su curso, obtendrá su fin, podrá anegarse en el gozo total: «Oí una voz grande, que desde el trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado» (21, 3-4).

Y el libro concluye expresamente con el grito de la esperanza, con la llamada al retorno del Señor: «Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven. Y el que tenga sed venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida» (22, 17-20).

B. ELABORACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

I. REVELACIÓN DE LA ESPERANZA Y TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

Si se pasa directamente del estudio de la esperanza en las Escrituras a un moderno tratado de teología, o, lo que viene a ser lo mismo, a las doctrinas de los grandes doctores de la edad media, se nota un cambio muy claro de perspectiva.

Según las Escrituras, la esperanza es esa marcha hacia adelante con confianza absoluta, fundada sobre la promesa divina, hacia el reino de Dios. El Nuevo Testamento muestra comenzado ese reino,

pero imperfecto en su fase actual, destinado a crecer y transformarse al fin de los tiempos en un reino perfecto y eterno. Un acontecimiento resume de manera bien concreta el objeto de esa esperanza: el retorno de Cristo, son sus consecuencias gloriosas, la resurrección general y la entrada en el reino definitivo.

Si acudimos ahora a un tratado de teología hallaremos que el objeto de la esperanza «la bienaventuranza eterna», es decir la posesión de Dios, fin supremo. Uno no puede dejar de sorprenderse ante tal cambio de perspectiva, y se nota inmediatamente la sustitución por un término abstracto de todo un complejo de nociones más concretas y más imaginativas: el reino glorioso tal como está descrito en el Nuevo Testamento.

Aquí es palpable la profunda diferencia que distingue la teología y la revelación. La revelación no tiene nada de metafísica. Es la proposición hecha por Dios a los hombres del «misterio de salvación». Destinada a los hombres, les es presentada en términos humanos asimilables, pero empleados para expresar lo inexpresable. Además, destinada a todos los hombres, la revelación del misterio les ha sido propuesta por mediación de un pueblo marcado por su raza, por sus caracteres étnicos, culturales e históricos. Se desliza, pues, en una realidad humana bien concreta. La teología es la búsqueda, la reflexión de la inteligencia iluminada por la fe sobre el objeto revelado. Por lo tanto, en un esfuerzo de conceptualización y razonamiento por la condición misma del espíritu humano, tendrá que discernir los «valores inteligibles», obedeciendo a ese deseo imperioso de la inteligencia que busca en todas las cosas la lógica y la unidad. La teología debe, pues, por su misma naturaleza, por sus exigencias, encontrar, en el seno del objeto de la esperanza, el principio esencial en torno al cual van a organizarse todos los elementos. Y va a descubrir este principio en la posesión real y personal de Dios mismo, en la visión cara a cara. Esto es lo que considera como esencial bajo las imágenes bíblicas del «reino», fundándose sobre los únicos textos que levantan una punta del velo de la vida bienaventurada: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12); «Ahora somos hijos de Dios, aunque no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Joh 3, 2). Este acto supremo de la unión perfecta con Dios es lo que constituye la bienaventuranza del hombre. Por tanto, se ve que si el vocabulario y quizá el acento difieren, como los métodos y la naturaleza, no hay en ello una divergencia real y que una evolución como la que aquí comprobamos es sobradamente normal.

Sin embargo, podemos preguntarnos si, a consecuencia de cierto estado de hecho, por razón de ciertas condiciones históricas, nuestra teología no ha tenido tendencia a agravar su distinción necesaria de la revelación. Tal vez se haya formado y desarrollado bajo la forma de una metafísica de una «sabiduría» más que de una

«doctrina de salvación». El caso de la esperanza nos parece muy característico a este respecto.

Hemos visto que en el Nuevo Testamento la esperanza se enfocaba hacia un *acontecimiento*, un hecho preciso que sintetizaba todo el objeto de la espera del pueblo de Dios. De este modo la esperanza estaba claramente «orientada»: el tiempo representaba en ella un papel importante porque la esperanza llevaba al cristiano, a través de los acontecimientos temporales, hacia un momento, hacia una fecha. Integraba en su movimiento mismo la línea del tiempo. De ahí la verdadera tensión hacia el término del tiempo que caracterizaba la esperanza. Es lo que llamamos esperanza *horizontal*.

Pero este carácter no parece muy claro en la concepción que nos hacemos habitualmente de la esperanza. Incluso el aspecto escatológico la mayoría de las veces está eliminado de nuestros tratados de la esperanza. Nos dicen que su objeto es la posesión de Dios, nuestra beatitud. Podría decirse que así despojado y reducido, este objeto es transportado fuera del movimiento temporal de la esperanza y concebido según un estilo claramente metafísico. Sin duda, conserva toda su riqueza para un espíritu filosófico, conserva incluso su carácter futuro (porque esta posesión de la beatitud se difiere en tanto dura la esperanza), pero el movimiento de la esperanza se «yergue» para hacerse *vertical*. En efecto, el objeto se presenta menos como un acontecimiento que como un objeto metafísico. Existe actualmente y puedo alcanzarlo inmediatamente por mi acto teologal, no por un acto que esencialmente atravesase el tiempo, sino que esencialmente trascienda el orden natural. Cabe el temor de que la esperanza mantenga sobre todo al alma cristiana en una seguridad que la impulse al inmovilismo, en detrimento de esa preocupación constante por velar, por estar dispuesta a afrontar los combates con mentalidad de vencedor. Corre el riesgo de reducirse, como ocurre con frecuencia, a una especie de certidumbre perezosa, sin ardor: la convicción de que se poseerá el paraíso cuando llegue el momento, pero, naturalmente, «lo más tarde posible».

II. PRINCIPALES ETAPAS DEL DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA ESPERANZA

Ciertamente la esperanza como tal no ha sido objeto de extensos estudios teóricos entre los primeros pensadores cristianos o los padres de la Iglesia¹⁰. Incluso San Agustín, a pesar de ser tan prolijo, no ha dedicado a la esperanza más que algunos pocos capítulos de su *Enchiridion de fide, spe et caritate*.

10. Véase TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 2 vols., Gabalda, París; R. DRAGUET, *Histoire du dogme catholique*, Albin Michel, París 1941, de donde sacamos estas notas.

Sin embargo, uno de los problemas más debatidos fué el del objeto de la esperanza: la parusia, principalmente su fecha, y la concepción del reino escatológico¹¹.

La comunidad primitiva hacía del retorno de Cristo el objeto preciso de su espera, vinculando la vida eterna a la parusia. La Didaché lo atestigua expresamente.

No obstante, la experiencia reveló que esta parusia tardaba en venir y desde entonces la cuestión del estado de las almas entre la muerte y la resurrección fué adquiriendo gran importancia. Pero la idea de una parusia próxima y de su vinculación con la verdadera vida eterna estaba tan grabada en los espíritus que pasaron muchos siglos hasta que se dió una solución al problema de la bienaventuranza inmediata después de la muerte.

Si se exceptúan los gnósticos, marcionistas y docetas (que niegan la resurrección y la parusia) para atenerse exclusivamente a las tradiciones cristianas, pueden distinguirse tres grandes etapas hasta la sistematización teológica de la Edad Media.

1. El milenarismo.

Es una forma más evolucionada de la espera de la parusia que se desarrolló sobre todo en los siglos II y III. Esta teoría puede resumirse así: Cristo habrá de volver para establecer sobre la tierra un reino de mil años en el cual participarán los elegidos resucitados; su recompensa será provisional, y después de estos mil años tendrá lugar el fin del mundo, el juicio y la retribución definitiva.

Este error se alimenta de las antiguas concepciones judaicas del reino temporal del Mesías y cree poder apoyarse en la autoridad de ciertos pasajes del Apocalipsis.

San Ireneo lo adoptó. El error cundió en Egipto, y Tertuliano lo extendió en África. Pero ya desde los comienzos había encontrado adversarios decididos en buen número de cristianos. Orígenes y sus discípulos lo impugnaron. Sin embargo, se le ha visto reaparecer de tarde en tarde, en el transcurso de los siglos, como una especie de sueño utópico en los tiempos de crisis.

2. La influencia de Orígenes.

El nombre y la influencia de Orígenes marcan un segundo período. Clemente de Alejandría, «gnóstico cristiano», abre a su discípulo el camino de las cuestiones escatológicas. Orígenes enseña que la vida futura consiste en la plena revelación, en la plenitud de luz. Sin embargo, a su muerte los justos, antes de ir al cielo, pasan por el paraíso, que es un lugar subterráneo donde se someten

11. Como en el marco de un trabajo tan sucinto como el presente es imposible estudiar toda la evolución histórica de una doctrina, nos contentaremos tan sólo con indicar las etapas principales del desarrollo de este punto concreto. Más adelante (3.ª parte) se darán algunas indicaciones sobre las distintas posiciones del jansenismo y del quietismo respecto a las relaciones entre esperanza y amor.

a la purificación de un bautismo de fuego. Los que nada tienen que expiar lo atraviesan sin sufrir. Después ascienden de esfera en esfera, purificándose siempre y progresando en la luz, para llegar finalmente a unirse con Cristo. Los cuerpos resucitan en una materia nueva y una forma perfecta. Por último, Orígenes enseña la apocatástasis, es decir, la restauración final de todas las criaturas intelectuales (incluso los condenados y los demonios purificados por el fuego) en la amistad de Dios.

Estas teorías, principalmente la de la apocatástasis, han seducido a talentos como San Gregorio de Nyssa († 394) y la influencia origenista va a dejarse sentir en muchos padres.

En los padres latinos de los siglos III y IV se encuentran diversas concepciones sobre el estado de las almas después de la muerte. Para la mayor parte la parusia es inminente. Muchos precisan que entre la muerte y el juicio hay un estado intermedio en que los elegidos sólo tienen las primicias de la bienaventuranza y los condenados las de su castigo (véanse Tertuliano, San Hipólito en el siglo III, y aun San Ambrosio a fines del siglo IV). En el juicio universal no serán juzgados ni los justos ni los impíos, pues ya está fijada su suerte. Sólo serán examinados los pecadores que han tenido que purificarse después de la muerte (véanse San Hilario, Zenón, San Jerónimo, San Ambrosio). En 543 el papa Vigilio condenará el origenismo y, particularmente, la teoría de una naturaleza perfecta en los cuerpos resucitados (cuerpos esféricos y etéreos) y la apocatástasis, afirmando así indirectamente la eternidad del infierno.

Hay que esperar hasta San Agustín para que la autoridad de Orígenes sea completamente suplantada. La del doctor de Hipona va a dominar a su vez ampliamente la reflexión teológica hasta el renacimiento del siglo XII y a perpetuarse a través de la teología de la Edad Media.

3. San Agustín.

San Agustín había admitido en un principio el milenarismo; después lo rechazó categóricamente. Piensa que inmediatamente después de la muerte las almas reciben el premio o el castigo, pero éstos no serán completos sino después de la resurrección. ¿Ven a Dios las almas mientras permanecen en espera de esta resurrección de los cuerpos? Agustín no lo afirma, excepto en el caso de los mártires.

En la resurrección, la carne seguirá siendo carne y no se convertirá en espíritu; será una «carne espiritual». Las penas del infierno son eternas (se ha eliminado toda huella de origenismo); y él admite una purificación para ciertos pecados (el purgatorio). La bienaventuranza consiste en ver a Dios cara a cara; pero San Agustín se declara incapaz de decidir si los elegidos verán a Dios con sus ojos materiales.

Sobre la visión intuitiva de Dios, los padres griegos de la misma época se expresan con menos firmeza. Y entre los latinos, bastante más tarde, el papa Juan XXII emite la opinión, retractada antes de su muerte, de que los elegidos deberán esperar al juicio universal para alcanzar la visión de la esencia divina. Su sucesor Benedicto XII definió, en 1336, que las almas de los elegidos completamente puras gozan de la visión inmediata y cara a cara de la esencia divina.

El estado intermedio del purgatorio encuentra poco a poco su formulación, fundada en el «fuego purificador» de que nos habla la Escritura y en la costumbre inmemorial de los sufragios por los difuntos. Este dogma será definido en el concilio de Florencia (1438) y reafirmado en el de Trento (1545 - 1563).

Se puede decir que con San Agustín la escatología ha adquirido su forma definitiva.

4. Los teólogos escolásticos.

Estas breves notas bastan para mostrar que la definición del objeto de la esperanza en su constitutivo esencial no fué alcanzada sino después de muchos tanteos y reflexiones. Pero desde el momento en que se afirma la posesión inmediata de Dios por el alma justa después de la muerte, la importancia de la parusia se disipa: el deseo de la resurrección pasa a un plano secundario, al estar asegurado lo esencial desde el primer instante de la visión beatífica. Además, la gloria definitiva de la Iglesia, reino de Dios, otro de los elementos incluidos en la parusia, parece ir eliminándose paulatinamente de la esperanza.

Por otra parte, este último hecho es imputable, en parte al menos, a una frase de San Agustín, que va a pesar notablemente sobre la doctrina de la esperanza durante toda la Edad Media¹². En efecto, para San Agustín la esperanza no puede dirigirse sino a un bien personal. Parece, pues, que queda desvirtuada una esperanza comunitaria, ya que cada individuo pertenece al pueblo de Dios — pue no hemos de olvidar que la herencia fué prometida a éste —, y no se puede esperar la gloria de la Iglesia sino en la medida en que el individuo encuentra ahí su propia bienaventuranza.

Además el carácter acusadamente metafísico de la gran teología escolástica que se esfuerza por hallar, en la medida de lo posible, las «razones necesarias» de todas las cosas, debía reducir inevitablemente a un plano secundario, en la sistematización racional del objeto de la esperanza, el papel de un *acontecimiento* (es decir, un hecho contingente) como es la parusia.

Felizmente Santo Tomás, recogiendo y justificando íntegramente la opinión agustiniana, va a reintegrar al objeto de la esperanza el aspecto comunitario. Si, en efecto, la esperanza abandonada a su propio movimiento no puede desear más que bienes personales, no sucede lo mismo tratándose de la esperanza informada por

12. Véase P. CHARLES, *Spes Christi*, en «Nouvelle Revue Théologique», 1937, pp. 1057-1075.

la caridad. Pues la caridad nos identifica con quienes amamos, nos hace desear su bien como nuestro propio bien; nos permite, por tanto, esperar, en un mismo arranque de nuestro corazón, nuestro bien personal y el bien de todos aquellos con quienes la caridad nos une.

Tal vez se objete que esto es introducir subrepticamente la esperanza comunitaria, como «por una puerta falsa». En realidad la esperanza separada de la caridad no es perfecta esperanza, esa esperanza tan ubérrima de que nos habla el Nuevo Testamento. Pero queda por recalcar el puesto que ocupa un acontecimiento: el retorno de Cristo. Se insistirá sobre estos puntos en el capítulo siguiente.

C. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA ESPERANZA

I. LA ESPERANZA, VIRTUD TEOLOGAL

El teólogo, cuya función es, según el célebre dicho de San Agustín, usar de su razón iluminada por la luz de la fe para «buscar la inteligencia de su fe», debe justificar la presencia en la vida sobrenatural de esta esperanza que le revela la Escritura y la importancia capital que San Pablo le atribuye al asociarla a la fe y a la caridad. Un gran principio, que vale tanto en teología como en filosofía, enseña que «los seres no deben multiplicarse sin necesidad». Por consiguiente, a la teología corresponde mostrar la necesidad de tal virtud. Y la mostrará estableciendo los principios de la vida sobrenatural conforme al modelo de la organización de la vida humana, natural.

El hombre, en el orden natural, ha sido dotado por la naturaleza de todos los principios necesarios para vivir con perfección su vida de hombre. Su inteligencia le permite conocer la verdad. No solamente la verdad especulativa, puro objeto de contemplación intelectual, sino también la verdad que debe regular la conducta de su vida práctica. Su voluntad que, por naturaleza, es todo dinamismo, le impulsa hacia el *bien*. Mas la voluntad es una facultad ciega. No ve, no conoce; no es éste su cometido. Ama, desea, quiere, mueve. En cuanto se encuentra en presencia del bien reconoce por instinto que es su objeto propio. Pero este objeto se lo presenta la inteligencia, que es la única que puede ver. Toda la vida del hombre, que consiste en un continuo movimiento hacia la dicha, hacia la felicidad, está así regida por estos dos principios: la inteligencia y la voluntad. La inteligencia descubre el bien, que es el término final de la vida humana, lo presenta a la voluntad y ésta se lanza a la consecución del fin.

Mas he aquí que Dios interviene para revelar al hombre un destino que sobrepasa todo entendimiento humano, para decirle que está hecho, en realidad, para una felicidad que excede las fuerzas de la voluntad humana. El hombre no tiene ya que realizar un destino humano, sino un destino de hijo de Dios.

Desde el momento en que Dios eleva al hombre a este plano de un destino sobrenatural que trasciende absolutamente la capacidad de la naturaleza, los principios humanos aptos para dirigir una vida humana se hacen insuficientes, impotentes. Como el hombre está hecho para Dios, para un fin sobrenatural, es preciso que Dios le dé principios nuevos, sobrenaturales.

He ahí la necesidad de la fe, esa luz que eleva la inteligencia, conocimiento de la verdad, al plano de la verdad sobrenatural: Dios mismo y todo el misterio de la vida divina del hombre. Y la fe («inteligencia» sobrenatural) cumple su función de proveedora de la voluntad. Presenta a ésta una felicidad inaudita, insospechada, inaccesible. Pues la fe no revela al hombre un sistema de verdades teóricas o una sabiduría puramente intelectual. Revela el misterio de la salvación incluyendo el destino entero de ese hijo de Dios y su actividad total.

La voluntad, potencia de amor, de deseo, de conquista, se encuentra así repentinamente frente al bien supremo ante el cual sus propias fuerzas la dejan impotente. Hace falta que también ella sea elevada, ampliada a las dimensiones de la bienaventuranza infinita. Necesita adaptarse a su nueva función, hacerse capaz de amar, desear y conquistar al mismo Dios, en su intimidad divina.

Éste es el papel de las dos virtudes: la caridad y la esperanza. La caridad pone la voluntad humana al nivel del bien supremo que es Dios, como la fe ponía la inteligencia al nivel de la verdad infinita. Pero la desproporción absoluta que separa a la voluntad de la bienaventuranza infinita constituye una dificultad. ¿Puede el hombre conquistar verdaderamente este bien que se le muestra como infinitamente deseable, como fin supremo y único de su vida? ¿No está fuera de su alcance una felicidad tal? ¿Es verdaderamente posible llegar a ella? ¿O tal vez no es esto más que un sueño, una utopía? El hombre, tan endeble, tan flaco ¿puede realmente pretender esta felicidad, puede «esperarla»? He aquí la palabra precisa. He aquí el lugar de la virtud de la esperanza. Ella es la que, apoyándose en la promesa formal de Dios, en su omnipotencia y su bondad, va a lanzar al hombre, en un impulso pleno de confianza, a la conquista de la suprema felicidad: la posesión de Dios. Sí, esta felicidad es accesible, porque Dios mismo es quien se ha prometido al hombre, Dios mismo se dará al hombre como bienaventuranza.

Buscando el lugar de la esperanza en el organismo sobrenatural se descubre al mismo tiempo su índole de virtud y de virtud teologal. Lo propio de la virtud, que hace buenos todos los actos que proceden de ella, ¿no es incorporarse a la regla misma del obrar humano? ¿Y no es Dios la regla suprema? Virtud, la esperanza lo es más profundamente que ninguna otra, si se exceptúan la fe y la caridad. Pues es verdaderamente teologal. No solamente es infundida por Dios en el alma, como lo es toda virtud sobrenatural, no sólo lleva finalmente a Dios, como toda virtud verdadera, un sector de la actividad humana, sino que tiene por objeto directamente a Dios. Lo que ella espera, lo espera de Dios como de su único auxilio

y único «medio», y lo que espera no es otra cosa que Dios mismo, poseído para toda la eternidad.

II. DOBLE OBJETO DE LA ESPERANZA

1. Qué se entiende por «motivo» de la esperanza.

A propósito de la esperanza suele hablarse corrientemente de su *motivo*, que se distingue de su *objeto*. Y por motivo (*motivum* — lo que mueve) se entienden, en general, muchos elementos en definitiva bastante dispares: la promesa y la fidelidad divina, la bondad y la omnipotencia de Dios.

Mas parece útil advertir que el empleo del término «motivo» puede prestarse a confusión. Por nuestra parte, preferimos, con Santo Tomás, hablar de doble objeto de la esperanza: objeto material, es decir, *lo que la esperanza aguarda*, y objeto formal, o sea *el medio* por el cual espera, o *apoyo* de la esperanza¹³.

Se reservará el término «motivo» para designar lo que mueve la esperanza, lo que la hace posible *a priori*, lo que justifica desde afuera. Este motivo aparecerá así, si se quiere, como término de un «juicio de esperabilidad» («la esperanza es posible y razonable») que no conduce más que a los umbrales de la esperanza teológica de la misma manera que el juicio de credibilidad justifica, encuaneto es posible, el acto de fe, permaneciendo completamen fuera de la fe.

Este motivo de la esperanza es la promesa divina implicando, como correlación necesaria, la fidelidad de Dios a su palabra. Ella sola es la que permite al hombre vislumbrar la inclusión de la posesión de Dios en el campo de su facultad apetitiva. Sin esta promesa divina, la esperanza sobrenatural no solamente no es posible, sino que es hasta inconcebible. La bienaventuranza es un don absolutamente gratuito: nada, a no ser la certeza de que Dios nos la ofrece, puede permitirnos desearla ni siquiera con un deseo legítimo.

Como se ve, aquí no hemos llegado aún a la esperanza propiamente dicha; estamos en sus preámbulos, en el motivo exterior. Este motivo nos lo da la fe revelándonos el plan de Dios. Por eso la fe es con toda propiedad el fundamento de la esperanza.

Pero, una vez así justificada *a priori* la esperanza por una razón extrínseca, para comprender bien lo que realmente es, hablamos más bien de objeto *formal* y de objeto *material*. Esta nomenclatura tiene la gran ventaja de permitirnos abarcar la unidad del acto de esperanza en su movimiento de dos tiempos. Pues este doble objeto no rompe la unidad de la esperanza, al contrario, la asegura. No hay un acto de esperanza que termine en Dios como «medio» o como causa-de-nuestra-bienaventuranza, y otro acto que termine en Dios como bienaventuranza-nuestra. Es un mismo y único acto que se

13. Podríamos comparar la esperanza a una palanca cuyo punto de apoyo sería el objeto formal.

dirige a Dios-único-medio de concedernos lo que termina el acto de esperanza: Dios-bienaventuranza infinita.

Éstos son los dos elementos que deben constituir necesariamente el movimiento de la esperanza. Se recordará que la fe presenta exactamente el mismo fenómeno. En la fe nos adherimos a Dios-verdad primera (objeto formal) para, de este modo, alcanzar el objeto material, o sea la verdad revelada: únicamente esta adhesión de la inteligencia a Dios-verdad infinita es la que permite aceptar la verdad de lo que está revelado. No es posible separar más, so pena de destruir la fe, estos dos aspectos.

Lo mismo sucede tratándose de la esperanza. No puede separarse este doble objeto. Querer esperar la bienaventuranza divina sin pasar por Dios-único-medio es destruir la esperanza. También la destruiría quien se apoyara en Dios-único-medio para desear otra cosa distinta de la bienaventuranza divina. Tal es la unidad de la esperanza en este doble objeto que ahora vamos a examinar.

2. Objeto material: lo que se espera.

La Escritura nos presenta este objeto como una realidad extremadamente rica y al mismo tiempo bastante compleja. El deseo de unidad y claridad que siempre atormenta a la inteligencia ha impulsado, naturalmente, a los teólogos a determinar, en este reino de Dios prometido a los cristianos, cuál de los elementos será el objeto exacto y esencial de la esperanza. El mismo problema se ha planteado para la fe, en la que se ha llegado, entre todas las verdades reveladas por la Escritura, a ordenar en un cuerpo de artículos de fe las verdades esenciales. En cuanto a la esperanza, a decir verdad, el trabajo era más sencillo. Todas las imágenes que describen el reino de Dios en su estado de perfección lo presentan como la felicidad perfecta para los hombres. Pablo y Juan hablan explícitamente de la visión de Dios cara a cara. Se ve inmediatamente que nos hallamos ante la realidad esencial del reino de Dios: poseer a Dios en la visión inmediata, en la unión más estrecha y absoluta.

Ahora bien, el análisis psicológico de la esperanza descubre que este sentimiento se compone de amor (de amor de concupiscencia, como se dirá más adelante) y de deseo¹⁴. O sea, que es un impulso hacia un objeto amado y deseado. Pero lo que suscita amor y deseo es el bien en cuanto tal, la felicidad. Luego el objeto de la esperanza debe ser concebido precisamente bajo su aspecto formal de bien, de felicidad. Y cuando se trata de la esperanza suprema, total y única del hombre empeñado en la aventura de su destino sobrenatural, este objeto aparece como la bienaventuranza suprema. He ahí por

¹⁴ G. Marcel, en su fenomenología de la esperanza, disiente en muchos puntos del análisis tradicional de esta noción. Teme sobre todo «una confusión ruinosa de la esperanza y del deseo» que conduce a no reconocer que «la esperanza está vinculada a la inter-subjetividad» y que, por consiguiente, no puede tener más que un carácter comunitario por el cual, según él, prescinde del deseo y va mucho más allá (véase *Homo Viator*, en el capítulo «Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance» y *Structure de l'espérance*, en «Dieu Vivant», n.º 19, 1951, pp. 73-80).

qué, en términos teológicos se designa de ordinario el objeto de la esperanza no como reino de Dios, sino por su equivalente: la bienaventuranza eterna. Si, pues, se sacrifica el término más concreto, más complejo también, de la Escritura a la noción más filosófica de bien supremo, la realidad expresada es, no obstante, exactamente la misma.

Pero es necesario hacer una distinción. La opinión de San Agustín, que sostiene que sólo puede esperarse para sí mismo, es filosóficamente exacta. El deseo es por su misma naturaleza un movimiento del afecto que no puede tener por término sino un bien personal, el bien propio del sujeto que desea. Lo mismo acontece tratándose de la esperanza: yo no puedo esperar verdaderamente más que mi propio bien. Y, sin embargo, parece que al decir esto nos ponemos en contradicción con la Escritura. Y es que la esperanza de que habla la Escritura es manifiestamente esa esperanza impregnada de caridad que me hace saltar los límites de mi destino puramente individual para unirme a todo el pueblo de los hijos de Dios. Para proceder con orden distinguiremos, pues, el objeto de la esperanza abandonada a su solo movimiento y el de la esperanza transformada por la caridad.

Más adelante nos ocuparemos de la segunda; ahora vamos a considerar brevemente el objeto de la esperanza en sí misma.

Objeto de la esperanza abandonada a sí misma.

Es, decimos, ese reino de Dios, esa gloria, esa vida eterna, porque constituyen mi bienaventuranza. Habría que referirse aquí al tratado de la bienaventuranza. Ésta es exactamente «Dios poseído»; es, por tanto, a la vez Dios mismo en su realidad infinita (aspecto objetivo), y el acto por el cual yo entro en posesión de Dios (aspecto subjetivo). También aquí es preciso conservar la unidad perfecta. La bienaventuranza es esencialmente Dios, bien supremo. Pero no considerado como un ente puro en sí. No puede ser bien supremo sino porque está puesto en relación con el sujeto. Así pues, el objeto de la esperanza puede definirse: Dios, bien supremo, en cuanto constituye mi bienaventuranza.

Esta bienaventuranza se realiza esencialmente en la visión de la esencia divina. Pues la visión, el conocimiento perfecto, es lo que nos hace presente a Dios; y esta visión, acto de posesión, implica como corolario inmediato y necesario el gozo de la posesión. A este respecto, la participación del cuerpo no es absolutamente necesaria a la esencia misma de la bienaventuranza, pues el acto del espíritu que la asegura puede hacerse sin el cuerpo. Sin embargo, para ser completa, acabada, la bienaventuranza debe invadir todo el hombre, colmar todo su ser.

Y el hombre no es espíritu tan sólo, es espíritu y materia, alma y cuerpo. Por esto, la resurrección del cuerpo y su participación en el estado de gloria completarán la bienaventuranza: ésta se acrecentará no en intensidad, sino en extensión, al extenderse al cuerpo. Añadamos aún el complemento de la bienaventuranza esencial constituido por la sociedad de los elegidos. La amistad

de los santos es, en efecto, un elemento de la felicidad celestial; forma parte de la bienaventuranza y, por consiguiente, del objeto material de la esperanza.

Mas ésta, en el mismo movimiento por el cual se dirige hacia la bienaventuranza, incluye en su objeto todo lo que conduce a este término. Porque la esperanza se apoya en Dios para conseguir por Él la vida eterna, espera de Él a la vez todos los medios necesarios para llegar allí. Así, todo lo que conduce a la realización del destino sobrenatural entra normalmente en el campo de la esperanza.

Éste es, ante todo, el dominio de la gracia, que es la vida eterna comenzada: aumento de la gracia habitual y de las virtudes, gracias actuales, perdón de los pecados, remisión de las penas. Tal es el medio indispensable, la condición necesaria de la bienaventuranza.

Y es, en segundo lugar, el don de los bienes temporales en la medida de su necesidad y aptitud para conducirnos a la vida eterna, aquel «todo lo demás» que nos ha sido prometido por añadidura. Ya se ve que, de hecho, el objeto de la esperanza se identifica con el de la oración. Ésta, por lo demás, es justamente llamada «intérprete de la esperanza».

Objeto de la esperanza informada por la caridad.

Lo que acabamos de decir sobre el objeto material no concierne más que a *mi* beatitud personal. Por el solo movimiento de la esperanza no puedo querer más que *mi* bien. Sin duda el bien de otro puede ser objeto de mi deseo y mi esperanza como tales, pero únicamente en la medida en que son un bien para mí, en la medida en que concurren a mi propia felicidad.

Para esperar realmente un bien, no sólo para mí, sino para otro, es preciso en cierto modo que yo quiera, que desee y espere en su lugar, como si yo fuese el otro. Es necesario que abrace su propia causa, que me identifique con el otro hasta el punto de no ser más que uno con él. Lo que realiza esta unidad es el amor. El amor implica la unión del amante y el amado: es la síntesis sujeto-objeto, que es el equivalente en el plano efectivo de la síntesis sujeto-objeto que se encuentra en el conocimiento.

Esta unidad del amor puede realizarse de dos maneras:

1) La unión se hace en beneficio del sujeto, del amante: es el amor de concupiscencia, amor interesado en que el objeto sirva exclusivamente para el enriquecimiento del sujeto que lo refiere todo a sí mismo. Lo que el sujeto quiere es su propio bien: todo lo que le es «útil» o simplemente «agradable».

2) La unión se hace en beneficio del objeto, del amado, tomando el sujeto el objeto como su fin, como valor al cual él mismo se refiere. Es el amor desinteresado, el amor de benevolencia o de amistad: lo que el sujeto quiere es el bien del objeto. Éste es el amor en su estado perfecto. Éste es el que va a constituir la caridad.

Advirtamos que el amor, incluso en su estado perfecto, no puede hacer, de una forma absoluta, abstracción del primer aspecto.

Por lo tanto, la esperanza implica, por naturaleza y necesariamente, el amor según su primer aspecto, el aspecto «imperfecto». Por sí misma no implica necesariamente el aspecto perfecto del amor. La caridad va a dársele y, por la unión que establece entre yo y el otro, me permitirá esperar la beatitud del otro en cuanto es su beatitud, como si esto fuera mi bien personal.

Así pues, impregnándose de caridad, la esperanza se extenderá hasta desear la beatitud para los demás y encontrar en ella toda la plenitud de su objeto. Por lo tanto, podemos restituir a la esperanza esa magnitud, esa dimensión «católica» y cósmica que le reconocía la Escritura.

La verdadera esperanza es la del cristiano verdadero cuya vida misma es la caridad. No va a esperar solamente su propia felicidad y su inclusión personal en el reino, sino a desear y esperar la realización perfecta del plan divino, el advenimiento del definitivo reino de Dios.

La dimensión escatológica (y más concretamente la parusia) encuentra aquí su lugar de derecho en el objeto de la esperanza. La parusia termina la obra divina, proclama el triunfo de Cristo y de su Iglesia, la salvación del mundo y los predestinados, cosas todas por las cuales luchamos en la tierra y las deseamos con todas nuestras fuerzas, no sólo para nuestro beneficio, sino por la gloria de Dios, por amor a Dios y a los demás. En este aspecto la parusia no es el objeto de la esperanza dejada a su propio movimiento, sino el objeto de la esperanza informada por la caridad.

Por la caridad, la gloria de Dios y la felicidad eterna de nuestros hermanos se convierten en los objetos más queridos a nuestro corazón. Gracias a la caridad, nuestra misma esperanza se extiende hasta ellos. Queremos la gloria de Dios y la salvación de los demás, las deseamos, las esperamos con toda la fuerza y la confianza que ponemos en la esperanza de nuestra propia beatitud.

3. Objeto formal o apoyo de la esperanza.

La fórmula del acto de esperanza que la Iglesia propone a los cristianos les hace nombrar por «motivo», bien la promesa de Dios y su fidelidad, bien, en su expresión más completa, a la vez la promesa y los atributos divinos que ella implica: «porque vos sois infinitamente bueno para nosotros, omnipotente y fiel a vuestras promesas» (*Nuevo catecismo de Bélgica*).

En la cuestión del verdadero motivo de la esperanza los teólogos sostienen opiniones diferentes. Recuértese la distinción que se ha hecho más arriba entre motivo y objeto formal. Nos queda por investigar cuál sea el objeto formal preciso, es decir, qué es lo que constituye exactamente el «medio» en que la esperanza se apoya para esperar su término. Es, sin duda alguna, Dios. Pero se ha querido precisar lo que, en Dios, constituye este medio.

Para algunos, es únicamente la bondad de Dios (así Escoto y Suárez, que insisten en el aspecto de deseo que presenta la espe-

ranza). Para otros, es el «auxilio divino» o, más exactamente, Dios en cuanto omnipotencia auxiliadora (Santo Tomás, San Buenaventura, Vázquez, y la mayor parte de los teólogos de la escuela tomista). Para otros, es Dios en cuanto bien nuestro y omnipotencia auxiliadora. Este último sistema, como puede observarse, es una especie de síntesis de los dos precedentes y parece poder reivindicar la autoridad de Cayetano y Báñez (Ripalda y teólogos jesuitas en general). Por último, algunos, no queriendo olvidar nada, mencionan la omnipotencia, la bondad y la fidelidad divinas (San Alfonso, Tanquerey)¹⁵.

Por otra parte, todas estas teorías se subdividen todavía y no podemos ni pensar en discutir las aquí una por una. Sabemos que la promesa desempeña ante todo el papel de motivo exterior y previo. Para señalar el motivo interno, o mejor, el objeto formal, es preciso tener en cuenta la naturaleza del movimiento de esperanza. La esperanza, no es solamente un deseo (en este caso el aspecto de bondad y de bien sería el principal en el objeto). Se yergue por encima del deseo en espera llena de confianza, de un objeto cuya posesión queda envuelta en una vaga incertidumbre. Por consiguiente, toda la fuerza de la esperanza debe concentrarse para dominar la inicial incertidumbre. Todo su potencial de confianza reside en esta «convicción afectiva» de que alcanzará su objeto porque cuenta absolutamente con el único que puede permitirle su realización.

La esperanza espera, pues, a Dios porque espera *en* Dios y porque sólo deposita en las manos divinas toda la razón de su confianza. Él tiene el poder suficiente para conducir nuestra esperanza a su término: la posesión de su objeto. Parece, por tanto, que en el interior del movimiento de la esperanza, lo que le asegura la confianza perfecta, lo que garantiza su eficacia, es precisamente esta omnipotencia de Dios puesta a nuestro servicio. Y esto es lo que entendemos por auxilio divino u omnipotencia auxiliadora.

Sea de ello lo que fuere, una cosa hay cierta: que sólo Dios es capaz de hacernos donación de Dios. Sólo en Él se refugia la esperanza.

Pero así como Dios, obrando según la plenitud de su infinita perfección, que se derrama por toda la creación, concede a sus criaturas ser a su vez causa de otros seres, así también otorga a determinados seres la dignidad de venir a ser también ellos apoyo de la esperanza. Es indudable que no lo son más que indirectamente y como instrumentos de Dios, recibiendo de Dios mismo toda su eficacia, pero se puede verdaderamente esperar *en* ellos también.

En primer lugar está la humanidad de Cristo asumida por el Verbo en la obra de la redención. Pero también tenemos toda la vida de la Iglesia: la gracia, los sacramentos, los dones de Dios. Los mismos hombres están llamados a cooperar efectivamente a la salvación, a prgonar el advenimiento del reino glorioso:

15. Se hallará una exposición y crítica de los diferentes sistemas en el artículo «Espérance» (S. Harent) del *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

los santos del cielo con la Virgen María al frente, y los hombres de la tierra que Dios ha puesto en nuestro camino para que sean colaboradores suyos: todos son realmente, en virtud de la disposición de Dios, apoyo de nuestra esperanza; podemos con todo derecho poner nuestra esperanza *en* ellos también.

En esta perspectiva nuestros propios méritos intervienen en el objeto formal, en la causa de nuestra esperanza. Es cierto que no tenemos que gloriarnos de nuestros méritos personales, olvidando que ellos también son un don gratuito de Dios; pero debemos reconocer en ellos el efecto de la misericordia de Dios que nos encamina hacia la gloria eterna; de este modo colaboramos verdaderamente con Dios en la obra de nuestro destino bienaventurado.

4. Sentido auténtico de la esperanza cristiana.

Habiendo así determinado qué es el objeto material de la esperanza y el medio en que se apoya (objeto formal) podemos reunir los elementos de una auténtica esperanza cristiana, la que está totalmente penetrada por la caridad divina.

La esperanza se sitúa entre la fe y la caridad, sirviendo de algún modo como enlace entre estas dos virtudes teologales. Tiene un estrecho parentesco con la fe: como ésta, se refiere a un objeto todavía ausente. La fe no ve, ejerce una función provisional, una función de espera, preparando para la visión ante la cual ella desaparecerá; así también, la esperanza aguarda la posesión aún diferida del objeto deseado, tiende hacia esa posesión total en cuyo umbral también se desvanecerá. Mas se parece a la caridad en que no es esencialmente un conocimiento como la fe, sino un movimiento de la voluntad, potencia de amor, de deseo y de gozo. Por eso encamina naturalmente al alma hacia la caridad o amor puro, como se dirá más adelante.

Sin embargo, para ser auténtica y perfecta, la esperanza supone fe y caridad. Ahí reside el misterio de las complejas relaciones entre las virtudes, o más bien el misterio de la admirable unidad que nosotros no alcanzamos sino por múltiples aproximaciones. La fe es la que da a la esperanza su objeto, pues por la fe, en primer lugar, el hombre se coloca en presencia de ese Dios que podrá esperar. Una vez fundada sobre este conocimiento del Dios del amor y del gozo, la esperanza puede lanzarse a Él con su movimiento propio y original. De igual manera, la esperanza supone caridad; conserva frente a ésta su autonomía: puede realizarse sin ella, al menos radicalmente; mas, para encontrar toda su amplitud, para desplegar todas sus virtualidades, le es indispensable dejarse penetrar por la caridad.

He ahí, pues, al cristiano iluminado por la fe, puesto en presencia de Dios que se ofrece a él como bien supremo, objeto infinitamente digno de colmar sus anhelos. Ama ya a este Dios, pues no se da fe verdadera sin un movimiento de amor. Y he aquí que se entrega

a desearlo, no como en un sueño utópico y con un deseo ineficaz, sino que tiende hacia ese bien supremo con toda la fuerza de su alma hecha para ver a Dios. Esto no es aún esperanza, pues la esperanza está más allá del deseo, lo presupone. Pero Dios mismo ha dado su palabra, ha prometido al hombre esta eterna y bienaventurada unión con Él en el reino glorioso. El hombre que cree en Dios, que ama a Dios como su bien supremo, no tiene más que confiar absolutamente en Dios, apoyarse con todas sus fuerzas en Dios, para mantener a través de toda su vida esta intrepidez, esta profunda confianza y esta certeza de victoria. Confía en Dios para esperar todo, para conquistarlo todo. Sabe que este Dios no sólo es la realización concreta de su sed de felicidad, sino que es infinitamente amable por sí mismo, infinitamente digno de su amor absoluto y desinteresado. Por aquí se introduce plenamente en la caridad. Y, al mismo tiempo, su esperanza se dilata hasta sus límites extremos. Por la caridad su volición se identifica con la de Dios: ama y quiere todo lo que Dios quiere. Mas todavía se halla en el tiempo de la peregrinación terrestre, y la obra de Dios no ha terminado aún. Este término es el que constituye el objeto de su esperanza.

Apoyado en la promesa divina, entrando por la caridad hasta lo más profundo de las miras de Dios, identificando su voluntad con la de Dios, amando y queriendo el bien de sus hermanos tanto como su propio bien, confía con todas sus fuerzas en Dios para esperar con certeza, al cabo de su combate en que la gracia de Dios le dirige y le mantiene, el término glorioso de toda la obra divina. Marcha con alegría, con prisa, hacia el coronamiento de la obra de Dios en su propia vida primero, y el grito de su esperanza hace eco al de San Pablo: «*cupio dissolvi et esse cum Christo*», aspira a morir para estar con Cristo. Pero camina también en el gozo de la caridad y de la unidad de corazón con todos los hijos de Dios hacia aquel día glorioso de la victoria definitiva de Cristo, hacia el reino de Dios absoluto sobre un mundo renovado; marcha, en una palabra, con la frente levantada y la mirada radiante, hacia el día del retorno del Señor, y el grito de su esperanza es el del Apocalipsis: «Ven, Señor Jesús».

III. ESPERANZA Y CARIDAD

Fe, esperanza y caridad constituyen la trilogía de las virtudes teologales. La fe proporciona a la esperanza su objeto. Sin ella no hay esperanza posible. Entre esperanza y caridad las relaciones son menos simples, por estar estas dos virtudes más próximas entre sí y también por ser más semejantes. ¿No son virtudes de la voluntad, no son las dos amor y amor de Dios?

Precisamente en este punto que las aproxima es donde van a diversificarse entre sí.

1. El amor de la esperanza y el amor-caridad.

Conviene observar que el amor no ocupa un lugar tan importante en la esperanza como en la caridad. Hay amor al principio de mi esperanza: el amor de un bien que no poseo que, en consecuencia, suscita el deseo de la posesión, el amor de un bien cuya conquista presenta dificultades que no puedo superar más que remitiéndome al poder divino del que extraigo mi absoluta confianza. Todos estos elementos son necesarios para constituir la esperanza. En cambio, la caridad no implica el amor como uno de sus elementos: es amor esencialmente. Por sí misma hace abstracción de la posesión o no posesión de su objeto. La caridad que sentimos por Dios en esta vida no cambiará de naturaleza cuando lo veamos cara a cara. La esperanza desaparecerá: ya no tendrá razón de ser.

El amor de la esperanza es *sobrenatural*, como el de la caridad. El hombre no puede amar a Dios como su beatitud, como el bien que colma toda su espera de felicidad, como si este bien no le es revelado y si él mismo no es hecho capaz, por una virtud sobrenatural, de amarlo y desearlo. Cuando se dice que este amor es imperfecto, no se puede olvidar que es perfectamente sobrenatural.

El amor de la esperanza es *imperfecto*. Es cierto, y lo es por comparación con el amor de la caridad que es la forma perfecta, acabada, del amor. Esto no significa en modo alguno que sea imperfectamente amor, o un amor que implique esencialmente un defecto inherente. Tal amor es *legítimo* y, lo que es más, *necesario*.

Numerosos errores, queriendo sobre este punto corregir y purificar la esperanza, no han conseguido, en realidad, otra cosa que destruirla. La Iglesia ha reaccionado vigorosamente afirmando la legitimidad de este amor «interesado».

Con ello la Iglesia no ha hecho más que proteger la naturaleza de la virtud de esperanza. Afirma la legitimidad de ese amor «interesado». No hay que entenderlo en el sentido de que el hombre se serviría de Dios como de un puro medio puesto al servicio de su sed de felicidad. Esto sería rebajar a Dios y utilizarlo para un fin inferior a Él: el hombre. Tal intención haría ilegítimo el amor. En cambio, amar a Dios como beatitud es para el hombre hacer de Dios el fin último de su vida, orientar toda su actividad hacia Dios, elegir a Dios como término supremo de su destino; es referirse a Él mismo, por todo lo que Él es, a Dios como el bien supremo, el valor único.

2. La esperanza informada por la caridad.

El amor que descubre a Dios como bien infinito no puede contentarse con un impulso interesado. Delante de aquel que es la belleza, la perfección y la bondad supremas, el amor debe dilátarse en una complacencia, en una contemplación plena de gozo, en una entrega absoluta de sí mismo donde no penetre el menor deseo

de interés propio. La esperanza introduce así en la caridad. Se percibe en el amor de la esperanza una llamada a un amor más noble, al amor incondicional de Dios. Solamente ahí podrá el amor realizar el total contenido de su naturaleza.

La esperanza puede darse sin caridad; pero, al igual que la fe, será siempre una «virtud muerta». Si permanece sola, sin conducir a la caridad, limita el desarrollo del amor cuya fuerza interna tiende íntegramente a satisfacer sus exigencias más elevadas.

La caridad, a su vez, va a recaer sobre la esperanza para darle una perfección nueva. No sustituyendo su propio amor por el de la esperanza, pues entonces la destruiría. La caridad respeta la naturaleza de la esperanza. No le arrebató su objeto, no le desvía su acto. Pero desarrolla al lado del amor de esperanza el otro aspecto del amor, el aspecto supremo y perfecto.

Esperanza y caridad concurren, por consiguiente, a desarrollar el doble aspecto que implica el amor. Además, la caridad dilata el objeto de la esperanza hasta sus últimas dimensiones. Hace salir al hombre de cuidado exclusivo de su salvación personal, lo eleva por encima de la preocupación por su propia felicidad. Lo identifica en cierto modo con Dios y con el prójimo, por la unidad de efecto, hasta el punto de que el bien divino como tal, el bien de otro como tal, se introduce en el objeto de la esperanza.

El hombre que ama a Dios y al prójimo con un amor de caridad total y desinteresado, se dirige al bien de ellos por el mismo movimiento que le impulsa a la conquista de su propia felicidad. Ese hombre no puede, hablando con propiedad, esperar la felicidad de Dios, pues esto no es un objeto futuro ni arduo, sino que espera la manifestación perfecta de la gloria de Dios en el triunfo definitivo de Cristo y de su Iglesia. Espera verdaderamente la felicidad del prójimo y su salvación eterna más allá de las vicisitudes del mundo. La caridad, por tanto, es la que, impregnando la esperanza, la eleva a su estado de plenitud. Lejos de destruirla o suplantarla, le da una nueva expansión, la completa y perfecciona.

IV. LA ESPERANZA, VIRTUD DEL «HOMO VIATOR»

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (I Cor 13, 13). La fe y la esperanza son las virtudes de los que caminan hacia el Dios que no ven ni poseen todavía, los «viatores»; la caridad es eterna.

La estructura de la esperanza hace de ella una virtud exclusiva del *homo viator*. Los condenados no esperan, pues el castigo eterno entraña, por su misma naturaleza, la certeza de que nada podrá jamás desviar su implacable rigor. Dante era buen teólogo cuando escribía en el umbral de su *Infierno* la terrible advertencia: «Los que entráis aquí abandonad toda esperanza». La suerte de los condenados es el odio y la desesperación absoluta.

Los bienaventurados del cielo ya no tienen verdadera esperanza teologal. Poseen lo que esperaban. Ven a Dios, tienen el gozo perfecto de estar unidos a ÉL, sin temor de perderlo jamás. Tan sólo subsiste en ellos el deseo y la espera de la resurrección de los cuerpos, ese complemento de su bienaventuranza. Mas, puesto que poseen a Dios, tienen la certeza absoluta de que todo el resto vendrá, a su tiempo, como una consecuencia infalible¹⁶.

No están ya sometidos a la ley de los que viven en ferviente confianza, pero expuestos por su debilidad a los riesgos de un fracaso.

Precisamente esto es lo que caracteriza la esperanza del *homo viator*. Está hecha a la vez de certeza y de incertidumbre, de firmeza y de convicción sólidas, pero también de una inquietud que persiste hasta el último día. «Mientras hay vida hay esperanza», dice la sabiduría popular. Nosotros podemos decir también: «Mientras hay vida no hay más que esperanza». Mientras el hombre vive sobre la tierra no puede tener más que la esperanza de la felicidad y no la certeza absoluta. Ésta es la suerte de nuestra condición humana.

En la medida en que se apoya en Dios, la esperanza es infalible: por este lado no hay que temer ningún riesgo de fracaso. De ahí es de donde le viene su certeza. «Certeza» no debe entenderse aquí en el sentido intelectual. Este término pertenece propiamente al dominio del conocimiento, y sólo por analogía puede aplicarse al dominio afectivo. La certeza de la esperanza es más exactamente una «convicción afectiva», una voluntad de certeza fundada enteramente en el poder y en la fidelidad infalible de Dios.

Pero le queda a la esperanza — y éste es un elemento esencial — un margen de incertidumbre, un riesgo de no cumplimiento. Es éste, decimos, un aspecto necesario. Lo que es absolutamente cierto que va a obtenerse no se espera; sencillamente, se aguarda; no hay en este caso más que la tranquila seguridad de la posesión futura, no se da esa tensión de la voluntad, esa «erección del alma» en la conquista difícil de un objeto que puede escapársenos. Cuando Lutero quería que el hombre no fuese salvo sino por la certeza absoluta de su propia salvación, certeza no condicionada y derivada íntegramente de la sobreabundante justicia de Cristo, no sólo negaba con ello, fiel a sus principios, la menor autonomía del libre albedrío, sino que, además, falseaba completamente la naturaleza de la esperanza. Pues ésta no puede estar hecha sino de una «certeza» ferviente en que subsiste siempre alguna inquietud (*in-quiés*). Mientras la esperanza no ha conseguido plenamente la posesión de su objeto — y esta posesión la hace desaparecer — el alma no puede gozar de perfecto descanso. *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, decía San Agustín: nuestro corazón está intranquilo hasta que halla en ti su descanso.

16. La cuestión de la esperanza en Cristo y en los santos es punto de controversia entre los teólogos. Señalemos un interesante estudio del P. CHARLES, *Spes Christi*, en la «Nouvelle Revue Théologique», 1934 y 1937.

Esta incertidumbre viene no de Dios, sino de nosotros, de nuestra flaqueza, de nuestra inconstancia. No tenemos la certeza absoluta de nuestra perseverancia final. El Concilio de Trento lo ha advertido explícitamente :

Mas tampoco debe afirmarse que los justos deban persuadirse sin la menor duda de que están justificados..., como si el que esto no creyere dudara de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo. Pues, así como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos, así cualquiera, al mirarse a sí mismo y a su propia flaqueza e indisposición, puede temblar y temer por su gracia, pues nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, que ha conseguido la gracia de Dios ¹⁷.

Sobre todo, no puede ser objeto de certeza absoluta el don de la perseverancia final :

Igualmente, acerca del don de la perseverancia, del que está escrito : «El que persevera hasta el fin, ése se salvará» (Mt 10, 22; 24, 13), nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza ¹⁸.

Y sobre este punto uno de los cánones define expresamente :

Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel grande don de la perseverancia hasta el fin, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema ¹⁹.

El hombre, dotado de libertad, sigue siendo, a pesar de la eficacia de la gracia divina, un ser esencialmente débil y siempre expuesto a caer. Éste es el trágico destino humano. Toda la inquietud e incertidumbre que subsiste en la esperanza proviene de esta condición humana. Hasta que el hombre no se establezca definitivamente en la vida eterna por la visión de Dios, continúa siendo capaz de pecar. La certeza de su esperanza viene de Dios, la incertidumbre viene de sí mismo.

Tal es la condición real del *homo viator*: proyectado hacia Dios en el impulso más ferviente y firme y más infalible también en la medida en que sólo Dios está en juego, pero, el más frágil si se considera la flaqueza humana.

Esta última observación nos permite comprender la esperanza en su naturaleza profunda, en su carácter original. Nos revela el papel insustituible de la esperanza en la persecución de nuestro destino. Los que no ponen confianza más que en sí mismos, los que no buscan el sentido del destino humano sino en el puro juego del libre albedrío tan susceptible de desfallecimiento, los que no quieren seguir más que los «caminos de la libertad», rechazando *a priori*

17. Sesión VI, c. 9, Dz 802.

18. Sesión VI, c. 13, Dz 806.

19. Sesión VI, c. 16, Dz 826.

todo auxilio transcendente, éstos tienen que abocarse necesariamente en la desesperación. El estado de tensión entre la sed de felicidad y su imposible satisfacción por las solas fuerzas de la libertad humana llega al paroxismo. Todo el esfuerzo humano conduce a un atolladero tanto más desesperante cuanto que ese esfuerzo era más sincero y claro. Entonces uno no puede menos que sentir la amargura que encierran estas palabras de Albert Camus en *Calígula*: «Los hombres mueren y no son felices».

En todo el existencialismo ateo contemporáneo se levanta un clamor de infinita desesperanza. Nos hacía falta esta experiencia de un mundo sin esperanza para comprender el papel preponderante que ella tiene en la concepción cristiana del destino. Nosotros también sabemos que el hombre abandonado a sus solos recursos más fácilmente será un miserable que un héroe; también hemos medido, en nuestras cobardías y traiciones, en nuestras repetidas y muy a menudo fracasadas tentativas, la radical miseria de la humanidad.

Pero sabemos que, a pesar de todo, nuestra esperanza vive, sabemos que nuestra esperanza no quedará confundida. Estamos seguros de que nos conducirá al término, nos sabemos hechos para un destino sobrenatural y maravilloso: la posesión del mismo Dios. Únicamente en Dios depositamos nuestra confianza, Dios que no engaña ni decepciona. He aquí por qué la esperanza mantiene todas nuestras fuerzas, sostiene nuestras luchas, nos da valor para soportarlo todo y robustece nuestra voluntad en este ímpetu ferviente que, si no ponemos obstáculo a la gracia de Dios, nos conducirá con un movimiento infalible hasta la bienaventuranza eterna.

V. PECADOS CONTRA LA ESPERANZA

In medio stat virtus: lo propio de la virtud es aplicar la justa medida en cada cosa. Así, el pecado tendrá su origen siempre en una falta de medida. Se peca contra la virtud según uno se aparta del justo medio, ya por exceso, ya por defecto. ¿Podemos decir que también las virtudes teologales tienen que mantener una medida? En verdad, trascienden toda medida humana, pues tienen por objeto a Dios, que es el infinito. Luego, por parte del objeto nunca hay peligro de exceder la medida. Jamás podremos creer o esperar en Dios cuanto sería conveniente. Jamás podremos amarlo cuanto es digno de ser amado. «La medida del amor de Dios — dice San Bernardo — es amarlo sin medida».

Sin embargo, somos nosotros quienes practicamos estas virtudes, nosotros quienes nos hallamos en una situación muy determinada. Tenemos nuestras limitaciones y las leyes de nuestra naturaleza. Desde este punto de vista se puede hablar de medida. Nuestra esperanza debe respetar los límites de nuestra condición de hombres. Debe guardar el justo medio entre el defecto y el exceso: defecto, si nos quedamos por debajo de la esperanza a que estamos llamados;

exceso, si tenemos la pretensión de desbordar los límites de la esperanza que nos está permitida.

Hemos nombrado los dos pecados de desesperación y de presunción.

1. La desesperación.

No es éste el lugar propio para hacer un estudio fenomenológico de la desesperación. El tema, sin embargo, es de sumo interés. Habremos de contentarnos con dar una noción sucinta.

No debe confundirse la desesperación con ciertas actitudes o determinados sentimientos a los cuales se atribuye injustamente esta trágica gravedad. La desesperación no es ese pesimismo que algunos afectan o sienten realmente al considerar los acontecimientos del mundo o de su vida. Menos todavía es el simple desaliento que invade algunas veces a los mejores en horas difíciles. No consiste en la falta de entusiasmo o en el simple enfriamiento de un fervor confiado, y menos en esa angustia que vemos abatirse sobre los mismos santos cuando comparan su imperfección con la infinita grandeza de Dios.

La desesperación como todo pecado, es un acto consciente y plenamente deliberado. Es la repulsa voluntaria de la felicidad, la ruptura consumada con la bienaventuranza. No es que el desesperado deje necesariamente de desear la felicidad. Al contrario, sigue aspirando a ella con todas sus fuerzas. Pero el desesperado tiene el sentimiento definitivo de que jamás podrá alcanzar esta felicidad a la cual tiende, y esto constituye su tortura íntima. La desesperación tiene así el carácter de una renuncia y de un abandono irremediables. Desesperar es renegar de Dios, rechazar su bondad, su omnipotencia, su amor, rehusar el destino sobrenatural que ofrece al hombre. La Escritura nos propone ejemplos de desesperación desde Caín que exclamó: «Insoportablemente grande es mi castigo» y se hundió en la soledad, hasta Judas que desesperó de su perdón y se ahorcó.

Podría objetarse que la desesperación no puede darse sin la previa pérdida de la fe. Porque, ¿no es la fe la que nos hace creer en el amor de Dios, en su bondad infinita, en su perdón, en su asistencia? Y si se cree, ¿cómo se puede desesperar? En realidad, la fe puede subsistir en un alma entregada a la desesperación. Ciertamente la desesperación implica un juicio falso sobre la misericordia de Dios; pero este juicio puede dejar intacta la fe. El desesperado puede creer realmente que Dios es infinitamente bueno, que quiere la salvación de todos, que perdona los pecados (y un juicio tal se desprende de la fe), pero cuando viene al juicio práctico relativo a su caso personal, su lógica falla y él se arroja a sí mismo fuera de la suerte de los creyentes. Renuncia a aplicarse a sí la infinita bondad de Dios, se aparta de ella y se repliega exclusivamente sobre su impotente miseria. Ésta es la tragedia de una fe que permanece estéril, ésta es la cruel falta de lógica de una fe que «no vive».

¿Quién puede poner en duda que la desesperación es pecado, y uno de los más graves? ¿No es una injuria a lo más precioso que Dios pone al servicio de la felicidad de los hombres: su poder, su bondad, los méritos infinitos de Dios que satisfacen toda falta? El desprecio de la fe o el odio a Dios son de suyo más graves, oponiéndose el uno directamente a la verdad divina, y correspondiendo el otro al amor de Dios con el odio; mas la desesperación es acaso, entre todos los pecados, psicológicamente el más peligroso y terrible. Al desesperado no le queda nada en que refugiarse, todo lo que puede dar un valor o un aliciente a la vida ha desaparecido.

Únicamente subsiste el sentimiento de un fracaso completo, de la pérdida irremediable de aquello que constituye el resorte más eficaz del obrar humano: el sentido de la felicidad. Por eso la experiencia nos demuestra que la tesis de la desesperación conduce lógicamente a la del suicidio en que el desesperado, abandonándose a la última y más monstruosa aberración, busca la nada que no habrá de encontrar.

2. La presunción.

En el lado opuesto a la desesperación está la presunción. No percibimos tan claramente su malicia. Sin embargo, se opone directamente a la esperanza porque hace desmesurado el movimiento hacia la bienaventuranza. La presunción es un acto desordenado de la voluntad que pretende alcanzar un término que excede los límites señalados por Dios. Nace a menudo del orgullo, que es el padre de todo sentimiento desmedido.

Este exceso puede presentarse en dos formas principales. En la primera, la presunción impulsa al hombre a conseguir la bienaventuranza desechando a Dios y apoyándose en sus propias fuerzas. De tal manera y tan neciamente confía el presuntuoso en su propio poder, en su valor, en su excelencia, que pretende arrancar por su sola voluntad la felicidad a que está destinado. Con esto se cierra todo camino hacia el fin que persigue.

La otra forma de presunción es más grave. Consiste en una deformación maligna de la confianza en Dios. No rechaza el apoyo en Dios; al contrario, espera de Él cosas irrazonables, imposibles. El presuntuoso lo espera todo de Dios, sin hacer nada por su parte, pretende obtener de Dios el fruto de las promesas, sin resignarse a las condiciones que ellas implican. Éste es uno de los errores capitales de la doctrina de Lutero que deforma la confianza en Dios hasta el punto de querer, para los predestinados, la recompensa del cielo, cualesquiera que sean sus vicios y desórdenes: *Pecca fortiter sed crede fortius*. Tal es la presunción de quienes suponen a Dios demasiado «bueno» para castigar el pecado, olvidando que la bondad de Dios es por sí misma una condenación del mal; tal la pretensión de alcanzar el perdón sin arrepentimiento. Santo Tomás ve en esta presunción un pecado contra el Espíritu Santo.

VI. EL DON DE TEMOR

Un estudio completo de la esperanza debería concluir en las vías místicas donde esta virtud está llamada a desempeñar una importante función. Aquí nos contentaremos con indicar el esbozo del movimiento espiritual que imprime al alma y donde es preciso ver, sin duda, la dimensión suprema de la esperanza teológica. Por el sesgo del don de temor vamos a descubrir el valor y el alcance místico de la esperanza.

1. Temor y esperanza.

Desde las sumas teológicas de la Edad Media se suelen asignar los siete dones del Espíritu Santo a las distintas virtudes. A decir verdad, el lazo que vincula unos y otros no es siempre riguroso, y la preocupación por la simetría parece haber sido decisiva. Las virtudes teologales están bien asistidas, y la atribución de los dones parece respetar aquí una correspondencia real: para la fe, los dones de inteligencia y de ciencia, para la caridad, el don de sabiduría, y para la esperanza, el don de temor de Dios²⁰.

El temor y la esperanza tienen indiscutiblemente estrechas relaciones: son dos movimientos complementarios.

Ya tratándose de las pasiones, temor y esperanza son en cierto modo paralelas. Puesto que radican en el mismo principio, el apetito irascible, sus movimientos son simétricos hacia objetos opuestos. La pasión de la esperanza se dirige a un bien que se aguarda firmemente; sin embargo, implica una inquietud, el «temor» a perder su término. La pasión del temor tiene por objeto un mal que amedrenta, pero del cual se «espera» escapar. Ya se ve cómo los dos actos son complementarios: siempre se teme un poco perder lo que se espera, y siempre se espera evitar lo que se teme.

Esta correlación entre los movimientos pasionales de esperanza y temor se encuentra, trasladada a la vida teológica, entre la virtud de la esperanza y el don de temor de Dios.

Recuérdese ante todo el papel primordial que desempeña la esperanza en todo el Antiguo Testamento. Es sin duda la que caracteriza más exactamente el sentido de la evolución de Israel. Toda la historia de este pueblo está situada en la perspectiva de la esperanza: pueblo en marcha hacia Dios y que lo espera todo de Dios. Pues bien, si hay una noción que aparece en primer plano en la espiritualidad del Antiguo Testamento, esta noción es la del temor de Dios. Es la que expresa y resume el conjunto de las relaciones del hombre con Dios y que les da su característica propia;

²⁰. Sobre la conexión de los dones con las virtudes teologales, y en particular del don de temor con la esperanza, el mismo Santo Tomás varió su pensamiento. En sus primeros escritos, al no atribuir ningún don a las virtudes teologales, asigna el don de temor a la virtud moral de la templanza (*Sentencias*) más tarde introduce una referencia a la esperanza (ST I), para atribuir por último principalmente el don de temor a la esperanza (ST II).

noción sumamente rica que esconde toda una gama de sentimientos desde el terror sagrado más instintivo hasta el amor desinteresado. Esta proximidad es ya significativa. Y si se examinan los fundamentos de este temor de Dios, se descubre en primer lugar el sentido de la absoluta trascendencia de Dios que se manifiesta principalmente en la omnipotencia. Ésta constituye, sin duda, el principio esencial del temor reverencial. Y sabemos que precisamente la omnipotencia divina, en cuanto puesta por Dios a nuestra disposición, es el apoyo formal de la esperanza. En otros términos, lo que da origen al temor de Dios es también lo que justifica y alimenta la esperanza en Dios.

Pero la conexión nos parecerá más estrecha aún si examinamos un poco más de cerca qué es el don de temor.

2. El don de temor de Dios.

Si es verdad que el temor tiene por objeto un mal, ¿cómo puede hablarse de temor de Dios, sobre todo si se trata de un don espiritual? ¿Cómo puede Dios venir a ser objeto de temor, Él, bien supremo, en quien no hay ningún mal?

Es verdad que el objeto del temor es el mal, y por este título Dios no puede ser verdaderamente temido. Mas el temor pasa normalmente del mal — su objeto directo — a aquel de quien puede venir el mal. Y Dios puede ser una fuente de mal o al menos ocasión de un mal para el hombre: bien el mal de la pena que merecemos por nuestros pecados y que Dios nos inflige en su justicia, bien el mal del pecado mismo que nos separa de Dios, lo cual es la mayor de las desdichas.

No se considera aquí más que el temor capaz de aproximarnos a Dios y de convertirnos a Él, ya que puede darse en el hombre un temor perverso que lo aleje de Dios. Y, sin embargo, si esas dos formas de temor que acabamos de citar son buenas y virtuosas, los motivos tan diferentes que las inspiran van a darles caracteres muy diferentes.

Cuando sólo se ve en Dios al vengador del pecado, al que detenta el poder de castigar, el temor que se experimenta es un temor *servil*: es el miedo del criado o del esclavo tembloroso ante el dueño inflexible, es el espanto del pecador delante de la justicia divina. Este temor es saludable, pues inspira horror al pecado, pero es todavía poco noble.

Por el contrario, el sentimiento que nos hace temer el mal del pecado porque nos separa de Dios, nuestro bien supremo, tiene su origen en el amor y es una expresión del amor. Éste es el temor *filiat*: el del hijo que teme desagradar a su padre y que teme, por encima de todo, perder su amor. San Agustín lo llamaba también temor casto: el de la esposa que se estremece sólo de pensar en verse rechazada por su amado, de no merecer su estima y su ternura. Esto es para ella el mayor de los males, pues toda su vida, toda su felicidad está en su unión con el esposo.

Fácil es ver que el temor servil apenas puede favorecer a la esperanza. Si no se siente hacia Dios más que el miedo del esclavo bajo el látigo, de este sentimiento no pueden tomarse motivos para un arranque pleno de confianza hacia un Padre amante y dispuesto a colmarnos de bienes. Este temor, por lo demás no es un don del Espíritu Santo. Sólo el temor filial (o casto) constituye el don de temor.

Y es que, en efecto, los dones son perfecciones especiales que el Espíritu Santo infunde en el alma y que la hacen plenamente sumisa a las inspiraciones divinas, enteramente maleable en las manos de Dios. La regla de obrar del hombre es su razón, reflejo de la inteligencia divina; la regla de obrar del cristiano es su razón iluminada por la fe, divinizada por la gracia. Pero el mismo Dios interviene directamente en la vida de sus hijos para inspirarlos, conducirlos, e impulsarlos. El Espíritu Santo es verdaderamente el guía interior del cristiano, su maestro de vida espiritual: dirige al alma atenta por sus mociones, por sus razones superiores, que la razón no conoce. Para esto es necesario que el alma se haga sensible a estas sugerencias, necesita tener antenas del lado de Dios y fijar sus ojos en Él.

Estas disposiciones de perfecta docilidad son realizadas por los dones. Y en la línea de la esperanza el don de temor es el que va a perfeccionar y robustecer el movimiento teologal. Pues el temor filial no puede menos de lanzar al alma con un impulso más absoluto hacia aquel que ella teme perder. Este temor es de alguna manera la forma negativa de la esperanza.

En realidad el don de temor implica dos movimientos y por ellos la esperanza va a desembocar en la vida mística propiamente dicha.

1) En primer lugar el temor de separarse de Dios. Toda la vida del cristiano tiende, como a su término último y supremo, a la unión definitiva con Dios. Perder a Dios para siempre es el fracaso irremediable, es la ruina de nuestra vocación al amor, al gozo, es la suma desdicha. Perder a Dios es el infierno. Y el pecado es lo que nos priva de Dios. Por eso este movimiento del don de temor en el que entra toda la fuerza del amor de caridad, nos hace aborrecer el pecado y huir de él como del mayor de los males. Mas al mismo tiempo nos arroja a Dios. Pues delante del pecado, delante de la tentación y de esa fascinación misteriosa del mal sentimos profundamente nuestra debilidad: estamos continuamente a merced de una aberración, de un momento de extravío. Sentimos que en nosotros mismos nada hay seguro, ninguna certeza de santidad, ninguna esperanza segura de salvación descansa en nosotros. Todo esto no puede venirnos más que de Dios. Sólo Él es infinitamente poderoso, sólo Él es santo, sólo Él puede defendernos del mal y de nosotros mismos. Entonces el temor que esta separación de Dios nos inspira nos entrega a Él en un recurso incondicional. No hay lugar posible para la menor presunción: lo esperamos todo de Dios en un abandono total y una confianza infinita.

2) Pero el don de temor se manifiesta aún en otro movimiento. Nos hace temer no solamente ser separados de Dios por el pecado,

sino también igualarnos a Dios, compararnos a él, creer que somos algo ante Dios. En una palabra, el don de temor nos hace ser conscientes de nuestro «estado de criatura». Y aquí es donde el temor puede ser llamado verdaderamente *reverencial*: es la fuente de esta reverencia interior que nutre toda la vida, de la virtud de religión. Aun fuera de toda eventualidad de pecado, tememos a Dios, le reverenciamos rechazando con horror la idea de osar compararnos a él, de considerarnos algo ante él. Y aunque el temor de la separación ha de desaparecer en el cielo, pues allí estaremos unidos para siempre con Dios y será imposible cometer el menor pecado, este temor reverencial subsistirá, sin embargo, en nosotros igual que se da en los ángeles; pues consiste esencialmente en la actitud fundamental de la criatura en presencia del Creador: la conciencia que tiene la criatura de su nada y de la majestad inaccesible de Dios, y que se expresa en una infinita reverencia.

Esta conciencia profunda, reflexiva, de nuestra pequeñez ante la omnipotencia soberana, que constituye sin duda el acto supremo del don de temor, es la que precisamente va a hacer saltar el alma hasta los límites de la esperanza. Porque es necesario haber tenido la revelación de este abismo infinito que separa al Creador de su criatura, al Dios santo del pecador-por-naturaleza, para comprender el carácter prodigioso de la esperanza a que Dios nos llama. Cuando se ha medido con este sentimiento de temor sagrado lo que Dios es y lo que somos nosotros, solamente entonces se puede comprender que jamás podemos arrojarnos a Dios con una confianza suficientemente absoluta y loca. Es preciso haber descendido a las profundidades de esta reverencia para poder llegar hasta el límite de la esperanza, o mejor, para comprender que la esperanza no tiene límites. Sólo el don de temor puede llevar así la esperanza teológica hasta esa perfección que se manifiesta principalmente, en la vida mística, en esas vías espirituales que grandes santos han ilustrado: el abandono en Dios y la infancia espiritual.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Hay en el que espera una doble actitud que parece contradictoria: una actitud interesada, pues lo que espera es su más elevado bien, su bien, su perfección, lo que no puede dejar de desear; otra actitud de abandono total, pues lo que espera solamente puede serle otorgado por el auxilio gratuito y misericordioso de la Providencia; no puede conquistar su bien sino a condición de no constituirse en conquistador, antes al contrario de abrirse generosamente a todos los avances, libres e imprevisibles de Dios. Una sana teología debe dejar lugar a ambas actitudes. Rechazar todo «interés» en la esperanza sería, por lo demás, caer en el quietismo. Pretender conquistar la felicidad propia sin tener en cuenta el auxilio divino sería convertirse en pelagiano.

¿Cómo se asienta psicológicamente en la voluntad este acto paradójico, interesado y abandonado a la vez?

Buscar en el Evangelio y epístolas esta doble actitud del alma. Mostrar que la fe paulina está hechizada de confianza y de esperanza de un bien futuro, y qué bien es ese.

Mostrar que el movimiento que surge en el alma hacia la bienaventuranza es inseparable del acto por el cual el alma se prende del «brazo» de Dios que la socorre. Mostrar que en realidad no hay más que un acto de esperanza, aunque ésta tiene un doble «objeto»:

La esperanza y el retorno de Cristo. ¿Hay en el alma de Cristo una verdadera esperanza en el orden a la plenitud de su Iglesia? La edificación del Cuerpo de Cristo hasta la parusia, ¿es objeto de esperanza para los bienaventurados? ¿En qué sentido puede decirse que los elegidos participan en la espera de la Iglesia?

Esperanza y temor. El temor en la Biblia. Mostrar la importancia del temor de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamentos.

Fisonomía del hombre «temeroso de Dios». Lugar del temor de Dios entre las virtudes del «justo» en la antigua y en la nueva alianzas.

Objetos de la esperanza y del temor. ¿Puede decirse que la esperanza brota en el alma cuando ésta considera la misericordia de Dios, y que el temor nace cuando considera su justicia? Explicar en qué sentido.

Diferentes temores. Distinguir y definir las expresiones de temor inicial, temor mundano, temor servil, temor filial, temor casto. ¿Cuáles son los temores contrarios al amor de Dios, y cuáles lo suponen? ¿Es malo — y en qué está esa maldad — temer la pena debida al pecado, y temer a Dios en la medida en que es autor de esta pena? ¿Puede definirse el temor filial como un temor de ofender a Dios y de ser apartado de Él? En este caso, ¿cómo puede atribuirse aún a los bienaventurados? Analizar psicológicamente el temor del esclavo frente a su amo, el temor del hijo ante su padre, el temor de la esposa a su esposo, y mostrar cómo el «temor servil», el «temor filial» y el «temor casto» pueden entenderse también en la criatura para con su Creador. De las analogías del temor filial y del temor casto, ¿cuál es la mejor? ¿Qué debe retenerse de particular y complementario en cada una de ellas? ¿Cómo se aplican a la esperanza?

Temor y religión. ¿En qué sentido puede establecerse semejanza entre temor y religión? El «tremendus» y el «pasmó» del alma ante la grandeza de Dios, ¿es lo esencial de la religión? Educación del temor: ¿cómo dar a los cristianos el temor de Dios? Excesos que han de evitarse y riesgos que hay que sufrir. ¿Es legítimo favorecer o alimentar el temor por medio de una determinada arquitectura de las iglesias, la composición de lugar, el juego de luces y sombras, la exigencia respecto a compostura y vestido de los fieles? ¿Qué añade el temor de Dios al simple respeto? ¿Cómo puede conducir el amor al temor y el temor al amor? ¿Hay un vínculo entre el temor y la pobreza de espíritu?

El miedo, la angustia, la inquietud, la tristeza. ¿Cómo pueden también estos sentimientos ser cristianos y asumidos por la gracia? ¿En qué sentido no pueden serlo? ¿Puede ser santificante la angustia momentánea? ¿Pueden serlo la angustia morbosa y la angustia temperamental? El caso de Blanche de la Force en la obra «Diálogos de Carmelitas» de G. Bernanos. Analizar el pecado de tristeza, de desesperación, de suicidio. Mostrar cómo la tristeza, el miedo, la angustia verdaderamente cristianas deben ser compatibles con una cierta paz y una cierta alegría. Analizar psicológicamente. Paz cristiana y tranquilidad. Distinguir y mostrar en qué se oponen. Educación de la paz. ¿Cómo favorecerla y extenderla? Psicología de la paz cristiana. Comparar la gravedad respectiva de la desesperación y de la presunción, o de la tentación de Dios.

Don de temor. Mostrar qué es en el hombre justificado, en los bienaventurados, en Cristo. Su objeto. Cómo se relaciona con los otros dones.

BIBLIOGRAFÍA

- C. SPICQ, *La révélation de l'espérance dans le nouveau Testament*, Aubanel, Aviñón 1931.
- Sto. TOMÁS DE AQUINO, *L'espérance*, Trad. y notas de J. LE TILLY, Éd. de la Revue des J., París 1929; *La esperanza*, edición bilingüe de la *Suma Teológica* II, BAC, Madrid 1957.
- A. M. JANVIER, *Conférences de Notre-Dame*, Cuaresma de 1913, *L'espérance*, Lethilleux, París 1913.
- A.-D. SERTILLANGES, *Les vertus théologiques. L'espérance*, Renouard, París 1913.
- Espoir humain et espérance chrétienne* (Semana de intelectuales católicos), Éd. de Flore, París 1951.
- SANTIAGO RAMÍREZ, *De certitudine spei christianae*, en «La Ciencia Tomista», tomo LVII (1938), pp. 184-203, 353-378.
- Entre la literatura religiosa y filosófica hay que citar:
- CH. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, N. R. F., París 1929.
- G. MARCEL, *Homo viator*, sobre todo el capítulo «Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance», Aubier, París 1944; y también *Structure de l'espérance*, en «Dieu vivant», t. 19, 1951, pp. 73-80.
- P. LAÍN ENTRALGO, *Espera y esperanza*, Madrid 1957.

Capítulo X

LA CARIDAD

por B. OLIVIER, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
A. LA REVELACIÓN DE LA CARIDAD	458
I. ANTIGUO TESTAMENTO	458
1. El amor de Dios a los hombres	458
2. El amor de los hombres a Dios	460
3. El amor al prójimo	461
II. NUEVO TESTAMENTO	462
A. <i>La doctrina del «agape» en los sinópticos</i>	463
1. La gratuidad del amor divino	463
2. El mayor mandamiento	465
3. El amor al prójimo	466
B. <i>El «agape» según San Pablo</i>	469
1. El Dios del <i>agape</i>	469
2. «Si alguno no ama al Señor, sea anatema»	470
3. La caridad fraterna	471
4. Preeminencia de la caridad	472
C. <i>El «agape» según San Juan</i>	472
1. Dios es amor	473
2. Los hombres son llamados al amor	476
Amor a Dios y a Cristo	476
El amor a los demás	477
3. La unidad de la caridad	478
B. PANORAMA DEL DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA CARIDAD	479
I. PERÍODO PATRÍSTICO	479
1. Los padres griegos	479
2. Los padres latinos: San Agustín	481
II. MÍSTICOS Y ESCOLÁSTICOS DE LA EDAD MEDIA	483
1. San Bernardo	483
2. La escolástica	484
C. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA CARIDAD	485
I. ¿QUÉ ES LA CARIDAD?	485
1. Definición de la caridad	485
2. Noción de amistad	486
La amistad es amor	486
La amistad es amor de benevolencia	488
La amistad implica reciprocidad	488

	<u>Págs.</u>
La amistad se funda en una «comuni6n»	489
3. La caridad es la amistad divina	490
La amistad con Dios	490
La amistad con los hijos de Dios	492
II. FUNCI6N DE LA CARIDAD EN LA VIDA CRISTIANA	495
A. <i>La caridad, virtud suprema del cristiano</i>	495
1. La caridad es la virtud m1s perfecta	495
2. La caridad transforma todas las virtudes	496
3. M1s all1 de la vida moral	498
B. <i>Origen, crecimiento y desaparici6n de la caridad</i>	499
III. OBJETO DE LA CARIDAD	502
1. Objetos particulares de la caridad	502
2. Orden de la caridad	504
IV. LOS ACTOS DE LA CARIDAD	506
1. El acto propio de la caridad: amar	506
2. Los frutos interiores de la caridad	507
El gozo	507
La paz	507
La misericordia	508
3. Actos exteriores de la caridad	508
La limosna	508
La correcci6n fraterna	509
V. PECADOS CONTRA LA CARIDAD	509
1. El odio	510
2. La tristeza	510
3. La envidia	511
4. La discordia y sus consecuencias	511
5. El esc1ndalo	512
VI. EL DON DE SABIDUR1A	513
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	514
BIBLIOGRAF1A	518

A. LA REVELACI6N DE LA CARIDAD

I. ANTIGUO TESTAMENTO

La idea de amar, en su sentido general, se expresa por la ra1z *ahab*, de la cual se deriva el sustantivo *ahabah*. Esta palabra, como la castellana, abarca las diversas acepciones que van desde el amor m1s elevado y puro hasta el amor carnal. Limit1ndonos al campo dominado por la caridad, analizaremos la noci6n del amor, que puede considerarse en tres aspectos: el amor de Dios a los hombres, el amor de los hombres a Dios y el amor del hombre a sus semejantes tal como es querido por Dios.

1. El amor de Dios a los hombres.

Dios ama a su pueblo: he ah1 una de las verdades fundamentales que hallamos en el Pentateuco.

En los admirables discursos del Deuteronomio, comentario de la ley y de la historia primitiva del pueblo judío, esta idea aparece constantemente: Yahvé amó a los padres de la nación de Israel, los escogió precisamente por amor, y por amor eligió entre todos a este pueblo para ser «su pueblo».

Este amor de Dios a los hombres no reviste aquí todavía un carácter universal. Se limita a Israel. Las otras naciones no tienen derecho a él, ya que no poseen el privilegio de una alianza con Yahvé. En cambio, todos los acontecimientos memorables de la historia de Israel dejan entrever de manera indudable la predilección divina que vela por los destinos del pueblo elegido.

El amor de Dios se manifiesta preferentemente en forma de amor paternal. Yahvé es el padre de Israel. Él es quien lo ha escogido, quien lo ha formado como nación, quien verdaderamente lo ha engendrado como un padre engendra a su hijo: «Tu dirás al faraón: Así habla Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te mando que dejes a mi hijo ir...» (Ex 4, 22). «¿No es Él el padre que te dió el ser, el que por sí mismo te hizo y te formó?» (Dt 32, 6).

Refiriéndose ante todo a la nación en conjunto, la paternidad divina alcanza también, dentro de la nación, a cada uno de los individuos. Dios es un padre para cada uno de los miembros del pueblo. Mas la cualidad de hijo de Dios requiere ciertas condiciones, implica exigencias de santidad. El israelita continúa siendo hijo de Dios, pero es un hijo rebelde que no merece el privilegio de que le hace participar su pertenencia a la nación. Yahvé es un padre para él, pero un padre enojado. El que con toda verdad puede llamarse hijo de Dios es el justo, el santo (cf. Sap. 5, 5).

Esta paternidad divina no se reduce simplemente a una especie de cualidad oficial y jurídica. Yahvé tiene realmente para su pueblo la bondad y la ternura de un padre. Entre los textos de los profetas destaca el célebre pasaje del libro de Oseas:

Cuando Israel era niño, yo le amé.
Y desde Egipto vengo llamando a mi hijo.
Pero cuanto más los llamas, más se apartan.
Ofrecen sacrificios a los baales,
Y ofrendas humeantes a los ídolos.
Yo enseñé a andar a Efraim,
Le llevé en brazos,
Pero no reconoció mis desvelos por curarle.
Los até con ataduras de humanidad.
Con ataduras de amor.
Fuí para él como quien alza una criatura,
Hasta tocar a sus mejillas,
Y me bajaba hasta él para darle de comer (Os 11, 1-4).

He ahí, sin duda, el clima más exacto y la nota más habitual de la ternura divina: la de un padre que se inclina hasta su hijo para guiar sus pasos, para darle de comer, cuidarlo, mimarlo.

Mas el amor de Dios se presenta a veces en un ambiente de violencia y de pasión, en una especie de estado de paroxismo

que lo asemeja al amor de un amante, y de un amante celoso. Es entonces la explosión de la ternura que reclama una entrega sin reservas, es la queja ardiente de un amor traicionado. Es preciso leer la parábola de las dos hermanas infieles, en Ezequiel (c. 23), que expresa en imágenes conmovedoras esta fuerza de la ternura divina y el clamor violento de un Dios burlado en su amor.

2. El amor de los hombres a Dios.

El precepto del amor a Dios no figura explícitamente en el Decálogo. Pero está allí como el principio que no es necesario expresar. Jesús resumirá toda la ley en este mandamiento: «Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». Ya Moisés, comentando la ley, repetía este precepto como un estribillo:

Oye, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el solo Yahvé. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder... (Dt 6, 4-5).

Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma...? (Dt 10, 12; cf. Dt 11, 1, 13, 22; 30, 16, 20, etc.).

El precepto del amor a Dios es, pues, efectivamente; el primero de la ley, o mejor, es anterior a la ley: es el fundamento de ella. En rigor, no se puede aceptar la antítesis de los dos Testamentos que se complace en oponer francamente el Dios de temor, que es, y el Dios del amor. Un análisis minucioso de la noción de temor, que es, sin duda, la característica esencial de las relaciones entre el hombre y Dios en el Antiguo Testamento, demuestra, por lo demás, que esta noción incluye la del amor.

El amor a Dios debe traducirse concretamente por la observancia exacta de la ley. Los textos arriba citados muestran la equivalencia de las expresiones: temer a Dios, amar a Dios, observar sus mandamientos, andar por sus caminos. Un eco característico de ello se encuentra en la larga meditación del salmista en el salmo 118. Pero no es lícito concluir que el amor de Dios se reduce a una fidelidad puramente material a la ley. Los Salmos, particularmente, insisten en el sentimiento de confianza, de abandono, en las relaciones afectuosas con Dios.

Ahora bien, el amor debe probarse por la conformidad de la voluntad del hombre con la de Dios, manifestada en la ley. Ésta es la carta magna de la alianza concretada entre Yahvé y su pueblo, y precisamente la fidelidad de Israel a esta carta es lo que garantiza la perpetuidad de sus relaciones amistosas con Yahvé.

Añadamos que la idea de servicio, de observancia minuciosa, ha predominado frecuentemente en el Antiguo Testamento, relegando con facilidad al último plano la sumisión íntima y espontánea del amor. Los profetas insistieron sobre todo en el aspecto interior del culto y en el valor de los sentimientos reales, profundos,

que deben impregnar la obediencia a la ley; de este modo vinieron a ser los artifices de una verdadera evolución de la religión de Israel.

Muchas veces, en los textos del Antiguo Testamento, el amor a Yahvé se ofrece como un medio de asegurarse la protección divina, la seguridad y la abundancia de bienes de todo género. Hay que descubrir en ellos los métodos de la pedagogía divina. Israel es un pueblo en la edad de la infancia, cuya orientación hacia una religión más pura será lenta. Es preciso educarlo como se educa a un niño al que se ofrece la alternativa del premio o del castigo para encaminarlo por la buena senda. Es aún incapaz de decidirse por motivos más altos, de comprender el valor del móvil real que debe dirigir su conducta. No dejará de serlo hasta que haya alcanzado la edad adulta, con Cristo. Es lo que hemos visto en la esperanza, que ha pasado por los estados más vulgares antes de llegar a su objeto real.

Cristo deberá, en cierto modo, emprender de nuevo la tarea de los profetas y revelar definitivamente los auténticos rasgos del amor a Dios. Tendrá que luchar contra el concepto legalista que había prevalecido al fin bajo la influencia de los doctores de la ley. La religión oficial, enzarzada en una casuística en la que la letra amenazaba matar el espíritu, suscitará por su parte violentas reacciones

3. El amor al prójimo.

El carácter «nuevo» del mandamiento dado por Cristo: «Amaos los unos a los otros», no debe inducirnos a error. El precepto del amor al prójimo estaba perfectamente inscrito en la antigua ley: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18).

Un amor tal no puede permanecer en estado de sentimiento abstracto, teórico. Debe manifestarse en la vida diaria, especialmente por la asistencia otorgada al prójimo en toda circunstancia. Las leyes particulares del Antiguo Testamento señalan los numerosos casos en que un verdadero israelita debe socorrer a su prójimo:

No dañaras a la viuda ni al huérfano. Si eso haces, ellos clamarán a mí, y yo oiré sus clamores; se encenderá mi cólera, y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos. Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor y no le exigirás usura... (Ex 22, 21-24).

Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, no dejes de devolvérselo. Si encuentras el seno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo (Ex 23, 4-5).

No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndele para no cargarte tú por él con un pecado. No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé (Lev 19, 17-18).

Para el israelita, el prójimo es esencialmente el compatriota, el miembro de su pueblo, como lo indican los textos que acabamos de transcribir. Éste es el prójimo a que debe referirse la caridad. Ésta, por consiguiente, no reviste en el precepto un carácter universal.

Cristo lo recuerda para mejor mostrar el sentido de la nueva ley: «Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo...» (Mt 5, 43).

Sin embargo, un precepto particular extiende el amor a los «extranjeros», pero tal cláusula parece requerir una justificación: el legislador exige la bondad para con los hombres de fuera en recuerdo de aquel período en que Israel conoció, él también, el exilio en tierra extranjera.

No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Ex 22, 20).

No hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Ex 23, 9).

El extranjero que tiene derecho a esta amabilidad es el que habita en medio de Israel y que, en cierto modo, ha sido admitido en la comunidad nacional. Un texto del Levítico determina esta condición.

Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; ámale como a ti mismo, porque extranjero fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Lev 19, 33-34).

Aquí se ve hasta qué punto es aún limitado el concepto de prójimo, y se puede sentir la importante evolución que Cristo hará sufrir a la idea del amor a los demás.

II. NUEVO TESTAMENTO

El vocabulario empleado por el Nuevo Testamento para expresar la caridad basta por sí solo para indicar la orientación nueva que la revelación de Cristo ha dado a la noción de amor.

Para traducir los términos hebreos, los LXX emplean tres palabras del griego clásico. *ἐρᾶν*, *φιλεῖν* y *ἀγαπᾶν*, con marcada preferencia por la última. La literatura clásica expresada con el término *ἀγαπᾶν* sobre todo el amor voluntario y electivo. *Ἐρᾶν* designaba el amor pasión, y *φιλεῖν* el amor de amistad; *ἀγαπᾶν*, por lo demás, era el menos empleado de los tres. El Nuevo Testamento adoptará este último término y hará de él un uso muy frecuente. El sustantivo *ἀγάπη* debe su fortuna a la literatura bíblica. Sin ser desconocido por los clásicos, es muy raro, y su sentido incierto.

Es, pues, natural que habiendo de expresar un concepto original los autores del Nuevo Testamento hayan recurrido a estas palabras *ἀγαπᾶν* y *ἀγάπη*, cuyo sentido era más indefinido. Con preferencia a todas las demás, ellas servirán en adelante para designar el amor de caridad.

La Vulgata traduce ordinariamente ἀγάπη por *caritas* o *dilectio*, y el verbo ἀγαπᾶν (no hay verbo latino que corresponda a *caritas*) casi exclusivamente por *diligere*. Parece que el término *ágape* ha sido aceptado tal cual venía en su forma griega, y que ha sobrevivido por algún tiempo, sobre todo en el sentido muy concreto de comida de caridad (aun volveremos a ocuparnos de los ágapes) ¹.

La elección de la palabra ἀγάπη por los escritores neotestamentarios parece, por consiguiente, responder a una intención deliberada: para una realidad nueva se ha querido adoptar un término nuevo o, por lo menos, poco frecuente hasta entonces.

A. LA DOCTRINA DEL «AGAPE» EN LOS SINÓPTICOS.

Para demostrar mejor el enriquecimiento de la concepción del amor en comparación con el Antiguo Testamento, haremos aquí la misma división: amor de Dios, amor a Dios, amor al prójimo.

1. La gratuidad del amor divino.

Israel había monopolizado en su exclusivo provecho el amor de Yahvé. ¿No era el Señor quien había elegido a su pueblo entre todas las demás naciones? ¿No se había ligado a este pueblo mediante las promesas y por medio de una alianza indestructible? Por consiguiente, ser hijo de Israel era poseer un derecho estricto al amor de Dios. Esta conclusión debía imponerse casi fatalmente al espíritu de los judíos.

Además, si se tiene en cuenta que el verdadero israelita, el auténtico hijo de Dios, es el santo, el justo (y ya se sabe cómo los doctores oficiales entendían esta santidad en los últimos tiempos), se comprenderá que fuesen excluidos de este privilegio los pecadores, los publicanos, los extranjeros. Eran los justos a la manera de los fariseos, y sólo ellos, los que podían reivindicar, a título de descendiente de Abraham, el derecho al amor de Yahvé.

He ahí sin duda uno de los puntos en que Cristo va a señalar la reacción más viva contra las concepciones tradicionales. Sin embargo, desde el principio Moisés había insistido en el carácter gratuito del amor de Dios: Israel no había hecho nada para merecer este don; por el contrario, no respondía a él sino con múltiples infidelidades. Léase, por ejemplo, el capítulo 9 del Deuteronomio:

No digas luego en tu corazón.. : Por mi justicia me ha puesto Yahvé en posesión de esta tierra... No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón .. Entiende que no por tu justicia te da Yahvé, tu Dios, la posesión de esa buena tierra: que eres pueblo de dura cerviz... Acuérdate, no olvides cuánto has irritado a Yahvé... Habéis sido rebeldes a Yahvé desde el día en que yo os conocí.

1. Pueden verse notas muy interesantes sobre este vocabulario en la obra de H. PÉTRE, *Caritas, études sur le vocabulaire de la charité chrétienne*, «Spicilegium Sacrum Lovaniense», Lovaina 1948.

Los Sinópticos van a subrayar, a veces de una manera violenta, en oposición a las pretensiones farisaicas, la gratuidad absoluta del amor de Dios. Esta reacción aparece bien clara desde la predicación de Juan Bautista. La cualidad oficial de hijo de Abraham, de la que tanto se enorgullecían los judíos, no basta para fundar un derecho al amor de Dios: «No os forjéis ilusiones — clama el Bautista, dirigiéndose a los fariseos y saduceos — diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham».

La actitud de Jesús, sus discursos y sus parábolas proclaman, con gran escándalo de los «justos oficiales», el amor de Dios a los pecadores. Es ello una verdadera revolución: Cristo asume la reacción contra el sentimiento tradicional, invierte el orden cuidadosamente establecido.

El primer salmo cantaba la bienaventuranza de los justos y el castigo de los pecadores:

Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos, ni camina por las sendas de los pecadores...

Y he aquí que Cristo proclama: «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores». Y toda su conducta ilustra esta desconcertante palabra. En toda su vida manifiesta predilección por los pecadores y por los «pobres» de todo género.

Cura a los enfermos, prodiga en todas partes su bondad, pone la fuerza de Dios al servicio de todas las miserias, repartiendo sus favores sin el menor discernimiento al parecer, no exigiendo título alguno de santidad, a no ser el acto de fe que reclama para su persona. Más aún: frecuenta la compañía de los pecadores, come en su mesa, se mezcla, con los publicanos, se deja tocar por una pecadora pública, se niega a condenar a la mujer adúltera.

Sus parábolas acusan todavía esta posición mostrando que su conducta es perfectamente deliberada. La parábola de la oveja perdida por la cual el pastor abandona todo su rebaño viene a parar a esta conclusión: «En el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por nueve justos que no necesitan de penitencia» (Lc 15, 3-7). La parábola del hijo pródigo manifiesta la incansable bondad de Dios para con el pecador, y la alegría del padre de familia al retorno del hijo perdido contrasta con la amargura y la envidia del hijo mayor, el «justo» (Lc 15, 11-32). La misteriosa parábola de los obreros de la hora undécima es tal vez, con su desconcertante lección, la que pone más de manifiesto la absoluta gratuidad del don divino que rebasa ampliamente los límites del derecho y de la justicia (Mt 20, 1-16).

Todo esto prueba con evidencia el carácter libre, espontáneo y gratuito del amor de Dios, que parece inclinarse preferentemente sobre las almas más miserables.

¿Quiere decirse con esto que el pecador tiene, a los ojos de Dios, un valor del que carece el justo, una cualidad real que atrae y justifica

la predilección divina? ¿Se puede inferir de los actos y parábolas de Cristo que el pecador es ante Dios de mejor condición que el justo? No, ciertamente, si queremos hablar de un valor positivo. Un ejemplo citado por San Marcos demuestra que Cristo estima la virtud más que cualquier otra cosa. Es el de aquel joven rico que pudo afirmar: «Todos estos mandamientos los he guardado desde mi juventud». Entonces, nota el evangelista, «Jesús, poniendo en él los ojos, le amó» (Mc 10, 21).

Sin embargo, tiene el pecador una disposición que le ayuda a comprender mejor la gratuidad del amor divino: sabe que por sí mismo no tiene derecho a nada. Lo espera todo de una donación gratuita. El sentimiento de una justicia personal abre la puerta del corazón al orgullo, confirma al hombre en la satisfacción de su propia excelencia. La parábola del fariseo y del publicano pone frente a frente estas dos actitudes para deducir una lección muy precisa. Pero, sobre todo, la solicitud de Cristo por los pecadores manifiesta la soberana libertad de Dios en el don de su amor. Éste no es en modo alguno motivado por el valor de su objeto. Nada hay en el hombre que pueda exigir este amor, nada que pueda reivindicar este privilegio como un derecho. El don de Dios es perfectamente libre, el *agape* divino es gratuito.

Si bien no tiene motivo por parte del objeto, no se puede concluir que no tenga término, que no tenga efecto, que no tienda a nada. Por el contrario, ese don es creador. El amor que Dios tiene a los hombres es el que va a crear en ellos el valor que tendrá a sus ojos. Si Dios ama a los hombres, es «para que tengan vida». San Juan es el que más desarrolla esta idea, y volveremos a ocuparnos de ella más extensamente.

2. El mayor mandamiento.

Respondiendo a la pregunta de un escriba, Jesús afirma que el mayor mandamiento de la ley es éste: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». Y añade el segundo mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Declara que en estos dos preceptos se resumen toda la ley y los profetas. Y este amor del hombre a Dios va expresado por la palabra *agape*, la misma que sirve para designar el amor de Dios a los hombres (Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27).

Jesús mismo ha dado el más sublime ejemplo del amor a Dios sobre todas las cosas. Los Sinópticos hablan poco de su intimidad con el Padre, pero toda su vida aparece como una sumisión perfecta y plena de amor a la voluntad de Dios. Las palabras de Getsemani pueden resumirla exactamente: «No se haga mi voluntad, sino la tuya». Ante sus ojos tiene continuamente la voluntad de Dios que debe cumplir, esa voluntad manifiesta en las Escrituras. Es preciso que se cumplan las Escrituras hasta la muerte ignominiosa en la Cruz. Nada puede desviarlo de este camino de obediencia

perfecta, y rechaza como una tentación de Satán las timidas amonestaciones de Pedro que quiere apartarlo de esta sombría perspectiva (Mc 8, 31-33).

Cristo reclama para su propia persona este amor absoluto a Dios. Quiere que a Él mismo se le ame sobre todas las cosas, con un amor que sobrepase los amores más legítimos y nobles: «El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37). Y asimismo, recurriendo a la paradoja para dar más fuerza a sus palabras, llega a hacer esta advertencia: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26-27).

No es posible afirmar con más fuerza y solemnidad la importancia primordial, el valor absoluto de la caridad total para con Dios y la persona del Salvador.

3. El amor al prójimo.

Cuando Jesús une el precepto del amor al prójimo al del amor a Dios para resumir toda la ley, no adopta la posición de un innovador. Prueba de ello es el asentimiento de un escriba que estaba escuchándole: «Muy bien, Maestro: con razón has dicho que Él es único y que no hay otro fuera de Él, y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12, 32-33). Donde Cristo hace una innovación es en la extensión dada a este amor.

Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos. Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis: ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles? Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial (Mt 5, 43-48).

San Lucas añade en el lugar paralelo:

Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiere en una mejilla ofrécele la otra, y a quien te tome el manto no le estorbes tomar la túnica: da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo (Lc 6, 27-30).

Como puede verse, el concepto de *agape* para con el prójimo recibe aquí un complemento importante. El carácter que se introduce es el de *gratuidad*. Desde luego el *agape* debe extenderse hasta los enemigos: no puede limitarse al círculo de las relaciones de familia, de nación, de raza o de amistad en que se tiene la certeza de ser

correspondido. Es preciso devolver bien por mal, amar en primer lugar, amar, podríamos decir, sin motivo. La gratuidad se manifiesta así en el objeto mismo del *agape*; debe también manifestarse en la manera de amar, en la manera de dar: dejarse despojar sin decir palabra, dar más de lo pedido, sin segunda intención, sin la mínima búsqueda del propio interés. En fin, la gratuidad de este amor aparece aún en el motivo que debe inspirarlo. Es necesario aspirar a parecerse a Dios, es preciso querer ser perfectos como Dios es perfecto, mostrarse verdaderamente hijos del Dios, que reparte sus dones sin hacer cálculos, ser hijos del Dios, que ama gratuitamente.

El amor a los demás no es otra cosa que la imitación (el texto de los Sinópticos no nos permite todavía decir con todo rigor: una participación) del *agape* divino. Pero ya presentimos la idea de San Juan: Dios es *agape* y quien vive en el *agape* permanece en Dios, y Dios en él (1 Ioh 4, 16).

Dos términos se emplean corrientemente para designar a todos aquellos con los cuales debe unírnos el *agape*. Se les llama «los hermanos» o «el prójimo».

La palabra *hermano*, ἀδελφός, es ciertamente una palabra enraizada en los medios judíos. Parece que fué costumbre de los judíos llamarse «hermanos». Éra la expresión de la comunidad de raza y religión. San Pedro, en su primer discurso, emplea como sinónimos los términos: Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ ἄνδρες ἀδελφοί («varones judíos» y «varones hermanos»). Muchas veces observamos que Cristo se acomoda a este uso (Mt 5, 22-24; 7, 3-4; 18, 15-35; Lc 6, 41-42; etc.). En el texto ya citado de Mateo, la palabra se toma en su sentido restringido, excusivo: «Si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más?»

Jesús quiere que sus discípulos se consideren entre sí como hermanos. «No os hagáis llamar *rabbi*, porque uno sólo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23, 8). El término «hermano» en este texto destaca principalmente la igualdad de todos los discípulos. El versículo siguiente inducirá a buscar el motivo de esta fraternidad en el hecho de que todos tienen un solo Padre, el que está en los cielos. Pero el contexto apenas permite descubrir entre las dos ideas una rigurosa trabazón.

Por lo menos una vez, Cristo llama a los hombres «sus hermanos»², precisamente en un texto que revela un aspecto importante del *agape* fraternal. Es el de la célebre descripción del juicio de buenos y malos (Mt 25, 31-46). Jesús se identifica con el más pequeño de sus hermanos, y la lección es clara: es necesario socorrer, ayudar a los otros como si fueran el Señor en persona. Así aparece esta unidad del amor al prójimo y del amor a Dios — aquí es Cristo

2. Es difícil decir si Cristo aplica esta palabra a los hombres en general o solamente a sus discípulos. Según L. CERFAUX (*La charité fraternelle et le retour du Christ*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1948), se trata aquí de la comunidad cristiana contrapuesta al mundo.

que, en su estado glorioso, en su función de juez supremo, se identifica con los hombres —, que San Juan declarará con perfecta nitidez. Un eco preciso de ella puede descubrirse en la escena del camino de Damasco, donde Cristo, hablando a Saulo, el enemigo de los cristianos, le dice: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues».

Nuestro Señor revela, además, los lazos de parentesco espiritual que clasifican muy por encima de los de sangre: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo: He aquí a mi madre y mis hermanos. Porque quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ese es mi hermano, y mi hermana, y mi madre» (Mt 12, 48-50; cf. Mc 3, 31; Lc 8, 19-21). Las relaciones del parentesco esencial se establecen, en el plano de la conformidad con la voluntad de Dios, es decir, del verdadero amor a Dios.

También el término prójimo (*ὁ πλησίον*) es herencia del judaísmo. Así es como los LXX traducen ordinariamente la palabra hebrea que significa el «compatriota», el israelita, y que se opone, si no jurídica, al menos prácticamente, al «extranjero», al «samaritano». Próximo para el judío es, tradicionalmente, el hombre de su raza, de su nación. Sólo a él son debidas las obligaciones de fraternidad.

Cristo rompe con esta concepción en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). Queriendo ver precisado el sentido del precepto «Amarás a tu prójimo», un doctor de la ley pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» Jesús sitúa en escena, ante un herido, a un sacerdote, un levita y, por oposición, un samaritano enemigo de los judíos, que es el único que se cuida del infeliz. Y concluye a su vez con una pregunta: «¿Quién te parece haber sido prójimo del herido?» La respuesta que él mismo da al doctor modifica sensiblemente el sentido que éste atribuía a la palabra «prójimo». Jesús le da un sentido activo: se muestra prójimo el que practica la caridad. La lección inmediata de la parábola es que debe practicarse la misericordia con el necesitado sin miramientos de raza o condición³. Pero el ejemplo escogido por Jesucristo da a la palabra «prójimo» una extensión nueva que desborda ampliamente el marco de la comunidad judía.

El amor a los otros considerados como hermanos, como prójimo, ha de manifestarse concreta, práctica, eficazmente. El buen samaritano da un ejemplo perfecto. Muchos de los deberes de caridad están señalados en los Sinópticos. Es necesario ser misericordioso, no juzgar ni condenar.

Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos. Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros... (Lc 6, 36-38).

3. M. J. LAGRANGE, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc* (a este pasaje).

Hay que perdonar las ofensas recibidas y practicar la corrección fraterna:

Si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados (Mt 6, 14-15). Si peca tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: Me arrepiento, le perdonarás (Lc 17, 3-4).

Como se ve por todos esos textos, hay una regla concreta, muy simple, la gran regla de oro de la caridad para con el prójimo: tratar a los demás como uno mismo quiere ser tratado. Ésta es la formulación más práctica, acaso la más vulgar, del precepto: amar a los otros como a sí mismo.

B. EL «AGAPE» SEGÚN SAN PABLO.

1. El Dios del *agape*.

También en San Pablo, y acaso más aún que en los Sinópticos, todo el movimiento de la caridad tiene su origen en el amor de Dios a los hombres. Aquí nos hallamos ante un hecho que da una nota original a esta concepción del amor. Pablo es el hombre que ha tenido la experiencia personal, una experiencia maravillosa e indudable de la soberana gratitud del amor divino. Ha vivido plenamente la verdad de esta sentencia de Jesús: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros».

Pablo era un verdadero judío, un celoso fariseo formado en la escuela de los doctores de Israel, perseguidor de los discípulos de Cristo. Y de un solo golpe, en el camino de Damasco, la gracia lo rindió. Sintió en su alma y en su misma carne que Dios se da como le place. Por eso en toda la teología paulina del *agape* se subraya tan justamente la iniciativa divina.

Si todavía no encontramos en sus escritos la identificación de Dios y del *agape* cuyo heraldo será San Juan, ciertas expresiones conducen a ella, como, por ejemplo, ésta: *ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης*: Dios es llamado «el Dios del *agape*» (2 Cor 13, 11).

Ese amor de Dios se manifiesta principalmente en esto: nos ha dado la vida, y nos la ha dado por el sacrificio supremo de su Hijo.

Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo (de gracia habéis sido salvados); y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la infinita riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús (Eph 2, 4-7).

El don de Dios es, pues, gratuito; proviene de la libre iniciativa del Altísimo; pero tiende a un fin muy concreto: darnos la vida. El amor de Dios es a un tiempo gratuito y eficaz.

La Epístola a los Romanos insiste en la gran prueba de este amor, el sacrificio de la Cruz, don supremo que por sí solo justifica el carácter gratuito del *agape* divino:

Cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros... (Rom 5, 6-8).

Esta idea del amor de Dios manifestándose por medio del sacrificio de la Cruz vendrá a ser tema central de la predicación de Pablo.

Toda caridad procede de esta caridad divina. Pues la caridad con que el hombre a su vez amará es un don que recibe de Dios: ha sido derramada en él por virtud del Espíritu Santo, que le ha sido dado (Rom 5, 5), es una participación de la caridad que hay en Dios, pues la caridad es el *agape* del Espíritu Santo (Rom 15, 30), al que es necesario abrir el propio corazón (2 Thes 2, 10).

2. Si alguno no ama al Señor, sea anatema.

Frecuentemente se ha observado que Pablo, en sus cartas, no trata mucho del amor del hombre hacia Dios. Anders Nygren, en *Erôs et Agapè*, nota que el Apóstol rara vez emplea el término *agape* para designar la conducta del cristiano frente a Dios, y, fiado en el testimonio de muchos comentaristas y pensadores protestantes, se pregunta si Pablo entiende una vez siquiera este término en sentido de amor.

Una cosa es cierta, y más adelante insistiremos en ella: Pablo resume toda la ley no en los dos mandamientos yuxtapuestos — como lo hacen los Sinópticos — sino en el solo precepto del amor al prójimo. Por lo demás, para rebatir las teorías de Nygren basta leer los textos en que el Apóstol habla del *agape* hacia Dios, y en un sentido suficientemente claro⁴.

Es verdad que para San Pablo lo que constituye la respuesta esencial del hombre al don de Dios es la aceptación del misterio oculto desde el principio y revelado al mundo por Jesús, es decir, la fe (πίστις). Pero muchas veces asocia el amor a esta fe que es a sus ojos la actitud fundamental del cristiano ante Dios. La verdadera fe no puede darse sin caridad (1 Tim 1, 14; 2, 15; 2 Tim 1, 14; 1 Tim 1, 3; 3, 6). La fe obra por el *agape* (Gal 5, 6).

Y, principalmente, es ya conocido el célebre texto de la primera Epístola a los corintios en que se asigna a la caridad el puesto supremo, por encima incluso de la fe, pues la fe sin caridad nada es.

Si hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo los misterios todos y toda la ciencia y tanta fe que trasládase

4. Cf. entre otros: Rom 8, 28; 1 Cor 2, 9; 1 Cor 8, 3; Eph 6, 24. En todos estos textos el amor a Dios viene expresado por el término *agapein*.

los montes, no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego; no teniendo caridad, nada me aprovecha (1 Cor 13, 1-3).

En esta perspectiva se comprende la exclamación, el juicio categórico que cierra la primera Epístola a los corintios: «Si alguno no ama al Señor, sea anatema» (16, 22).

3. La caridad fraterna.

San Pablo insiste a su vez en el gran mandamiento del amor al prójimo. Y le da también una importancia extraordinaria, ya que resume en este solo mandamiento toda la ley.

No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la ley. Pues «no adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo». El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la ley (Rom 13, 8-10).

Este texto se confirma en el siguiente versículo de la Epístola a los Gálatas (5, 14): «Toda la ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

Pudiera hacerse esta pregunta: ¿por qué San Pablo no menciona aquí el amor a Dios? El contexto muestra que se está tratando de las relaciones con el prójimo, y afirma el Apóstol que todos los mandamientos que se refieren al prójimo (no cita más que éstos) pueden expresarse de una manera muy simple: es preciso amar a los demás. En régimen cristiano estos preceptos no pueden entenderse como puro deber de una observancia material y literal. Deben ir impregnados del gran *agape* cristiano. En modo alguno se excluye, por supuesto, el amor de Dios; es cosa que aquí no entra en juego. San Pablo no hace más que insistir por su cuenta en la señal práctica por la cual quiere Cristo que se reconozcan sus discípulos: el amor fraterno.

Así es particularmente como los fieles se mostrarán verdaderos imitadores de Dios, y así es como se conformarán a la santidad divina y seguirán el ejemplo de su modelo y maestro, Cristo.

Alejad de vosotros toda amargura, arrebato, cólera, indignación, blasfemia y toda malignidad. Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo. Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, y vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave (Eph 4, 31-5, 2).

En el cuadro de la caridad habría que recordar la gran idea de San Pablo sobre la unidad de los cristianos con Jesucristo

y su unión entre sí: todos ellos son miembros de un cuerpo cuya cabeza es Él. Pero no podemos detenernos a estudiar aquí la doctrina del Cuerpo místico.

4. Preeminencia de la caridad.

San Pablo recomienda la práctica de todas las virtudes, pero sobre todas las cosas coloca la caridad, que es «el vínculo de perfección» (Col 3, 14), por lo cual ha de entenderse, según todos los exegetas, el vínculo de todas las virtudes que constituyen la perfección, o mejor (según F. Prat) el lazo que une a todos los cristianos (considerando el término «perfección» como un genitivo de aposición).

El himno de la caridad que más arriba se ha citado (I Cor 13) es un elogio, lleno de lirismo, de la absoluta preeminencia de la caridad. Es preciso, dice el Apóstol, aspirar a los dones, sobre todo a los mejores; pero hay un camino más excelente que todos los demás: es el camino del *agape*. Aparece éste rodeado de su corte de virtudes, virtudes que él engendra e informa. Se conuerda generalmente en reconocer ante todo la caridad fraterna y todas las virtudes y actos que fluyen de ella:

1.º, es paciente; 2.º, es benigna; 3.º, no es envidiosa; 4.º, no es jactanciosa; 5.º, no se hincha de orgullo; 6.º, no es descortés; 7.º, no es interesada; 8.º, no se irrita; 9.º, no piensa mal (es decir, nunca sospecha mala intención); 10.º, no se alegra de la injusticia; 11.º, se complace en la verdad; 12.º, todo lo excusa; 13.º, todo lo cree; 14.º, todo lo espera (no se trata aquí de las virtudes teologales fe y esperanza); 15.º, todo lo tolera (4-7).

Por último la caridad aventaja no sólo a los dones transitorios (profecía, lenguas, ciencia) sino a la fe y a la esperanza, que también tendrán su fin. Sólo la caridad es eterna. «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (I Cor 13, 8-13).

C. EL «AGAPE» SEGÚN SAN JUAN.

Con todo derecho se ha podido llamar a San Juan el apóstol del amor. Toda su primera epístola casi no habla más que del *agape*. Además, recorriendo su evangelio y su primera epístola se encuentra la síntesis de todo lo que los Sinópticos han dicho sobre la caridad. Su reflexión señala un progreso evidente sobre el pensamiento de los otros evangelistas y de San Pablo. Juan ha construido una verdadera teología del *agape* en la cual los elementos se encadenan y sostienen perfectamente. Su doctrina está condensada en esta página de la primera epístola:

Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es caridad. La caridad de Dios hacia nosotros

se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito, para que nosotros vivamos por Él. En esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca nadie le vió; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto... Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad; y el que vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él. La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque, como es Él, así somos nosotros en este mundo. En la caridad no hay temor; pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque Él nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de Él este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano... (1 Ioh 4, 7-21).

Ahí están todos los elementos de la doctrina de San Juan acerca del *agape*. Vamos a intentar diseñar, con ayuda de este texto y de otros pasajes de sus escritos, las líneas principales de ella. Según creemos, dos grandes ideas presiden esta doctrina:

1.^a Dios amor.

2.^a Los hombres están llamados a participar de este amor.

1. Dios es amor.

Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. He aquí la afirmación fundamental en que se basa toda la concepción del *agape* en San Juan. Hemos visto ya que San Pablo hablaba del Dios del *agape*. Juan va más lejos, hasta la identificación pura y simple: «Dios es *agape*». Cuando se dice: *agape*, se expresa la naturaleza misma de Dios.

1. Dios es amor primeramente *en sí mismo*. Ésa es su vida íntima, su naturaleza oculta. Nosotros conocemos muy poco este misterio interior de la divinidad, puesto que nadie ha visto jamás a Dios. Sin embargo, percibimos, a través del testimonio de Jesús, algunos reflejos que nos permiten sospechar más o menos aproximadamente lo que puede ser esta vida secreta.

El Padre ama al Hijo. Es ésta una verdad que Cristo se complace en destacar: «El Padre ama al Hijo, y ha puesto en su mano todas las cosas» (Ioh 3, 35). «El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que Él hace» (Ioh 5, 20). Notemos de qué manera se manifiesta este amor del Padre: no hay secretos para el Hijo, lo admite en su perfecta intimidad. Ésta misma es la razón que Cristo invocará para probar a sus apóstoles que no son siervos, sino amigos: porque son partícipes de sus secretos, de su intimidad.

«Me amaste antes de la creación del mundo...» (Ioh 17, 24); «Como el Padre me amó, yo también os he amado...» (Ioh 15, 9); «Para que el amor con que tú me has amado esté en ellos...»

(Ioh 17, 26)); etc. Se trata, como bien se echa de ver; del amor eterno que el Padre tiene a su Hijo, fuera del tiempo, fuera de la creación: Dios *es* amor.

Si el Padre ama al Hijo, el Hijo, a su vez, ama al Padre y lo proclama a la faz no solamente de sus discípulos, sino también del mundo entero: «Para que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dió el Padre, así hago» (Ioh 14, 31). Ésa es la gran señal, una de las dos grandes señales, como veremos, del amor a Dios: la conformidad con su voluntad.

2. Dios es amor, «interiormente» en primer lugar, en la intimidad de las personas divinas. Mas es también amor «exteriormente»: *Dios es amor para los hombres.*

a) Jesús da a sus discípulos la seguridad de que *el Padre les ama*: «El mismo Padre os ama» (Ioh 16, 27). Este amor tiene su más alta prueba en el don supremo que Dios ha hecho a los hombres, el don de su propio Hijo: «Tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Ioh 3, 16). «La caridad de Dios hacia nosotros se manifiesta en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito, para que nosotros vivamos por Él» (1 Ioh 4, 9). He ahí la magna obra del amor de Dios hacia nosotros: nos da a su Hijo, y por su Hijo nos da la vida eterna.

Este amor de Dios es gratuito, anterior a todo amor de nuestra parte. No es una respuesta, es una iniciativa. «Y este amor está, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados» (1 Ioh 4, 10). «Nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene... Dios nos amó primero» (1 Ioh 4, 16, 19). La afirmación de la predilección gratuita de Dios es clara.

Algunos textos parecen atribuir una causa al amor de Dios: «El que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré...» (Ioh 14, 21); «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará...» (Ioh 14, 23); «El mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios» (Ioh 17, 27).

De todos los textos citados hasta aquí hay que retener muchas ideas que hacen ver, bajo una aparente contradicción de detalles, la armonía de la concepción de San Juan. Dios, siendo amor, se manifiesta a los hombres como amor. Les ama primero, libre y gratuitamente. Este amor inicial ni encuentra ni va a buscar su justificación o motivo en el hombre. Está fundado en la soberana y libre difusión del amor que hay en Dios, que es Dios.

Pero este amor se dirige a un objeto preciso. No se difunde sin término, sin finalidad. No es una simple emanación ciega, su pura radiación instintiva y no deliberada. El amor de Dios es creador. Lo que crea él es la vida en nosotros. He ahí el término y finalidad de la difusión del amor divino: darnos la vida eterna. Y la vida nos es dada en esa demostración suprema del amor de Dios: el don de su Hijo.

Ahora bien, la vida eterna que el amor gratuito crea en nosotros de nada sirve sin nuestro concurso personal. ¿Qué es, en efecto, la vida eterna? Es «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Ioh 17, 3). Este conocimiento es un conocimiento penetrador de amor. En él consiste esta vida de hijos de Dios para la cual «hemos nacido de Dios», por la que «nos llamamos y somos realmente hijos de Dios», pues «todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Ioh 4, 7-8). Luego la vida eterna es conocer a Dios y conocer a Dios es amarlo.

Así el amor, viniendo desde Dios a nosotros, tiene por objeto crear en nosotros la vida eterna, es decir, el Amor. Hace que también amemos nosotros, hace de nosotros seres amantes, que irradian caridad a imagen de Dios. Por eso, a la iniciativa de Dios que nos ama primero, debe responder por nuestra parte el amor. Para continuar disfrutando del amor de Dios es preciso que aceptemos en nosotros los efectos de este amor, a saber, que vengamos a ser amantes: «en cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque Él nos amó primero» (1 Ioh 4, 19). Y, por consiguiente, si no amamos a Dios, si no amamos a Cristo, es que ponemos obstáculo al amor de Dios hacia nosotros. Nos lanzamos fuera del amor de Dios.

b) El Padre ama a los hombres hasta el punto de entregarles a su Hijo. Pero *también el Hijo ama a los hombres.*

Hemos visto ya este amor asociado al del Padre: «El que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré...» (Ioh 14, 21). El final del evangelio de San Juan está lleno de testimonios del amor de Jesús a los hombres. Pues se llega en él a la prueba suprema que el propio Cristo anunció: «Nadie tiene mayor amor que éste de dar uno la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). Desde el anuncio de la última cena, el «discípulo a quien amaba Jesús» subraya el sentido de los actos que van a desarrollarse: «Viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó» (Ioh 13, 1). Y, en el incomparable discurso de la cena, Jesús da rienda suelta a su ternura: «Como el Padre me amó, yo también os he amado...» (Ioh 15, 9); «... que os améis unos a otros, como yo os he amado» (15, 12).

Ya se advierte lo difícil que es aislar una de estas ideas; los tres temas están íntimamente ligados entre sí: el amor del Padre, el amor de Cristo, el amor mutuo de los discípulos. Jesús une el amor que tiene a sus discípulos con el amor que el Padre tiene por Él, con ese amor que constituye la vida íntima de Dios: «*como* el Padre me amó...» Y la tercera idea viene a completar la unidad perfecta de la caridad: «*como* yo os he amado, amaos los unos a los otros».

La semejanza del amor existente entre Padre e Hijo con el amor que vincula al Hijo con los hombres se indica más explícitamente todavía. El amor íntimo de Dios se muestra en esto: que el Padre no tiene secretos para el Hijo, sino que le da todo lo que posee. El amor de Cristo hacia los suyos va a demostrarse de igual modo.

El amor sublimado hasta la intimidad perfecta es el que merece llamarse *amistad*. «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Ioh 15, 15).

2. Los hombres son llamados al amor.

El amor que está en Dios, y que Dios reparte entre los hombres, produce en ellos la vida eterna. Y la vida eterna que se posee ya desde ahora es el conocimiento de Dios que Juan identifica con el amor. Para ser hijos de Dios, para formar en sí mismos la imagen divina, para tener parte en la vida eterna, los hombres tienen que amar a su vez, tienen que participar en la vida de amor de Dios. La verdadera vocación del hombre consiste en entrar en el gran movimiento del *agape* de Dios.

Así pues, en este *agape* el hombre no es solamente objeto del amor de Dios, se hace también sujeto amante. Pasa del amor pasivo al activo. Ama a su vez.

Este amor activo también es un don de Dios: es el efecto del *agape* divino en el hombre. Dios sólo es el que da la vida, el que nos hace hijos de Dios. Él solo es quien da el *agape*. «El *agape* procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios» (1 Ioh 4, 7). Pero es preciso aún que aceptemos este amor de Dios crea en nosotros. Es menester que le abramos nuestro corazón. Los fariseos lo rechazaron, y eso es lo que Jesús les reprocha: «...os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios» (Ioh 5, 39-42). Y ya que Dios nos amó primero, nuestro amor no puede ser más que una respuesta a su amor (1 Ioh 4, 19).

¿Cómo podrá el hombre participar activamente en el *agape*? De dos maneras: amando a Dios y a Cristo, y amando a los demás.

Amor a Dios y a Cristo.

San Juan no recoge en forma de precepto el deber de amar a Dios. En lugar de resumir toda la ley en un solo mandamiento, procede a la inversa: indica que el amor a Dios debe probarse con la observancia de los mandamientos: «Si me amáis, guardad mis preceptos... El que guarda mis mandamientos, ése me ama...» (1 Ioh 14, 21-22, 24).

Se trata, pues, de observar la ley de Cristo en el amor como Él mismo observa los mandamientos del Padre y cumple siempre su voluntad. Aquí es donde se prueba verdaderamente el amor, y así es como se participa en el *agape* (cf. Ioh 15, 10). No basta una simple observancia material, exacta, minuciosa, inspirada por el solo sentimiento del deber y el miedo a la justicia divina. Ya que «en la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta aparta el temor, porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad» (1 Ioh 4, 18). Por otra parte, después de lo que ha dicho Cristo acerca de la amistad en que introduce a sus discípulos, no puede concebirse un régimen de relaciones fundadas

en el temor; no hay lugar más que a un amor confiado, íntimo, total. Y el sublime diálogo con Pedro, después de la resurrección, da fe de ello: «Pedro, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» (Ioh 21, 15).

La fidelidad a los mandamientos de Cristo será, por consiguiente, la que pruebe el amor hacia Él. Tal es la gran prueba de este amor. Ahora bien, entre esos mandamientos hay uno al que Cristo da una importancia excepcional: el del amor al prójimo. Este precepto particular fluye de la ley, luego forma parte de la prueba general en que se reconocerá el verdadero *agape*. Pero su carácter único y su importancia hacen de él, al lado de la fidelidad la ley, la otra gran prueba del *agape*.

El amor a los demás.

He ahí el mandamiento a la vez antiguo y nuevo, el gran signo que permitirá reconocer a los discípulos de Cristo. «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros» (Ioh 13, 34-35). «Éste es mi precepto, que os améis unos a otros, como yo os he amado» (Ioh 15, 12). «Esto os mando, que os améis unos a otros» (Ioh 15, 17). Acaso sobre ningún otro punto se halle en todo el Evangelio tal insistencia. Éste es verdaderamente el testamento de Jesús, su mandamiento, el que más le interesa.

Y San Juan ve ahí la prueba palpable, que se puede fácilmente comprobar, que no engaña, de la sinceridad de nuestro amor a Dios: «Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de Él este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano» (I Ioh 4, 20-21). No hay, en suma, más que un solo amor, con el cual se ama a la vez, y como en un movimiento único, a Dios y a los otros.

¿Cómo debe entenderse el carácter nuevo de este mandamiento? En un estudio reciente⁵, L. Cerfaux ve en la caridad fraterna, que se despliega en actos de asistencia y sostén mutuos, la virtud propia de los tiempos que van desde la ascensión de Cristo hasta la parusia. Es la virtud característica de los tiempos nuevos. Los cristianos deben prepararse al retorno del Señor en la práctica del amor fraterno, separándose así del mundo que sólo conoce el odio y que perseguirá implacablemente a la comunidad fraternal de los cristianos.

El amor al prójimo se manifiesta concretamente en el ejemplo del amor de Cristo. Jesús demostró su caridad dando su vida por nosotros. Es la prueba suprema: «En esto hemos conocido la caridad, en que Él dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (I Ioh 3, 16). Pero no podemos contentarnos con esperar, tal vez en vano, la ocasión de semejante acto de amor. Por debajo del testimonio supremo hay otros que deben

5. L. CERFAUX, art. cit.

jalonar nuestra vida cotidiana. La caridad sabe encontrar mil maneras de ejercitarse: «El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano padecer necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Joh 3, 17-18).

En fin, nuestro amor hacia nuestros hermanos imitará en todo al que Cristo tiene por nosotros: «Amaos como yo os he amado». Como el amor de Jesús, que se entregó no por los justos, sino por los pecadores, nuestro amor al prójimo debe ser un amor gratuito, desinteresado. La caridad fraterna no es un medio, es un fin, es el cumplimiento de la ley, es la perfección cristiana.

3. La unidad de la caridad.

Se ha podido ver cómo San Juan recoge en cierto modo todos los elementos que encontrábamos en los Sinópticos o en San Pablo, para reunirlos en una verdadera síntesis. Basta recordar las grandes líneas de esta doctrina para ver la unidad profunda de la caridad.

Dios es amor. Éste es el punto de partida de San Juan, que corresponde al término del movimiento que encontrábamos en San Pablo. El *agape* define, pues, la naturaleza íntima de Dios. Podemos vislumbrar esa vida secreta por el amor que Padre e Hijo se tienen.

Este amor que está en Dios y que es Dios se comunica a los hombres. Se difunde en una donación absolutamente libre y gratuita, a través del don supremo que Dios ha hecho al mundo: su propio Hijo.

El amor divino es, en nosotros, creador: nos da la vida eterna y esta vida eterna, poseída ya desde ahora, consiste sobre todo en que, por nuestra parte, amemos nosotros también: amar a Dios y amar a los demás. De esa manera es como tendremos vida en nosotros, Dios morará en nosotros y nosotros en Él.

El amor que tiene su origen en Dios se desdobra en varias fases, claramente indicadas por el texto.

a) Mi Padre me amó con un amor eterno (amor interior en Dios).

b) Como mi Padre me amó, yo también os he amado (amor de Dios tomando a los hombres como objeto, a través de la persona de Cristo, manifestación suprema del amor de Dios).

c) Como yo os he amado, amaos los unos a los otros (amor en que venimos a ser sujeto activo y objeto).

Cada fase indica una iniciativa soberanamente libre, y al mismo tiempo implica reciprocidad. Pues al amor del Padre hacia el Hijo responde el amor del Hijo al Padre; al amor de Dios y de Cristo para con los hombres responde el amor de los hombres a Dios y a Cristo; finalmente, la tercera fase expresa claramente la reciprocidad: «amaos *los unos a los otros*».

Este amor en sus diversas fases es *uno*. El amor de Dios es el modelo de las otras formas de amor: «*como mi Padre...*»,

«*como yo os he amado...*» Y ése mismo es el amor que se comunica: en primer lugar toma por objeto a los hombres, después se comunica a ellos como un principio por el cual a su vez van a poder amar, a semejanza de Dios, gratuitamente.

Por eso la caridad es el sólido principio de la unidad cristiana: unidad fundamental de la vida divina, unidad de Dios con los hombres, unidad de los hombres entre sí en Dios. Por eso, la gran oración de Jesús por la unidad concluye con esta referencia al amor que debe realizarla plenamente:

«Para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (17, 26).

B. PANORAMA DEL DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA CARIDAD

Siendo la caridad un valor de importancia capital en el cristianismo, fácilmente se adivina que ha sido objeto de numerosos estudios tanto por parte de los Padres como por los grandes teólogos y maestros de espiritualidad. Es absolutamente imposible, en el marco de un rápido estudio como el presente, dar una idea, siquiera sucinta, de toda la historia de la doctrina de la caridad. Habremos de contentarnos con algunos resúmenes muy escuetos. Y, mejor que atenernos a una monótona enumeración, hemos preferido escoger algunos nombres bajo los cuales se pueden agrupar las principales características de esta doctrina.

I. PERÍODO PATRÍSTICO

1. Los padres griegos.

No se encuentra en ellos un verdadero tratado de la caridad. Para ello habrá que esperar a San Agustín y a las escuelas de teología de la Edad Media.

Los padres apostólicos, los apologistas y aun los primeros teólogos especulativos se limitan casi siempre a comentar la Escritura.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA habla mucho de la caridad y su influencia se dejará sentir todavía, pasados largos siglos, sobre un hombre como Fenelón en su teoría del «puro amor». En reacción contra los herejes gnósticos, fué el campeón de una gnosis cristiana. Coloca la caridad en la cúspide de la escala de la perfección. Para él los cristianos se dividen en dos categorías: los simples cristianos que se contentan con una fe común, y los gnósticos, o sea los cristianos perfectos, cuya fe se desarrolla hasta la gnosis.

Para llegar a esa perfección, para alcanzar el estado de «hombre consumado» es necesario atravesar las diversas «etapas» jalonadas por motivos de acción diferentes: el temor, la fe y la esperanza, para llegar finalmente a obrar por pura caridad. Pues el cristiano perfecto, el gnóstico, no obra por temor, ni por el deseo de una

recompensa: busca únicamente la gnosis, el conocimiento de Dios marcado íntegramente por la caridad. Y Clemente llega a escribir:

Si por hipótesis se propusiera a un gnóstico elegir entre el conocimiento de Dios y su salvación eterna (suponiendo que se separasen estas dos cosas que son absolutamente idénticas), escogería sin la menor duda el conocimiento de Dios, juzgando que es preciso querer para sí el estado de quien, partiendo de la fe, se ha elevado por la caridad hasta la gnosis ⁶.

La caridad está vinculada a la gnosis, que es el estado de perfección. Ésta implica tres elementos que Clemente reúne con frecuencia. El primero es la impasibilidad (*ἀπάθεια*): el dominio absoluto no sólo de los movimientos desordenados, sino también de todas las pasiones de la misma sensibilidad. Esta impasibilidad recuerda la del estoicismo. El segundo elemento no es otro que la caridad, principio de unificación de todas las facultades del alma, que conduce al hombre a la medida de la plenitud de Cristo. Finalmente, el elemento más característico de la doctrina de Clemente es la gnosis, es decir, el conocimiento perfecto que trasciende la simple fe y que, alimentado por la caridad, conduce al cristiano iniciado a la contemplación de los misterios, vedados a la masa de los fieles.

La caridad fraterna es descrita en los *Stromata* XI, c. 9: síntesis de todo lo que es conforme a la razón, a la vida y a las costumbres, o, en una palabra: comunidad de vida en que el otro es «otro yo». Clemente vincula a la caridad tres virtudes que deben acompañarla: la «hospitalidad», que se ocupa del bien de los extraños, la «humanidad» o fraternidad para con los que participan con nosotros en el mismo Espíritu y que nos impulsa a tratarlos amistosamente, con un afecto íntimo y eficaz a un tiempo; y, por fin, la «dilección».

Entre los padres griegos, los tres más grandes, que son sin duda Basilio de Cesarea, su hermano Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, se han ocupado muy especialmente del problema de la caridad para con el prójimo, sobre todo, en el aspecto del amor a los pobres. Testigos de la miseria en que estaba sumido su pueblo en aquel siglo IV, se yerguen, violentamente muchas veces, contra la riqueza, contra el abuso de los privilegios de la clase adinerada. San Juan Crisóstomo es a veces incluso presentado como un tribuno que agita en el púlpito los problemas sociales más candentes. En realidad, como los dos capadocios, predica, con el desprendimiento de los bienes materiales, el celo por los pobres, en quienes ve al mismo Cristo.

BASILIO, para conmover más eficazmente el corazón de los ricos, describe la miseria con los términos más sombríos, y su descripción del pobre reducido a vender a sus hijos como esclavos es casi alucinante ⁷. Para él, la riqueza es muchas veces un gran obstáculo para ejercer la caridad. Cuando parece que esta virtud ha de ser fácil para el rico, es, en realidad, a la que más difícilmente se resigna ⁸.

6. *Stromata*, IV, cap. 22.

7. Homilias, VI, 4.

8. Homilias, VII, 3.

GREGORIO NACIANCENO pronunció un discurso íntegro sobre el amor a los pobres⁹. Es una página de retórica, pero de una real elocuencia con que el orador, después de haber contrapuesto en hábiles imágenes la situación de los ricos y la de los pobres, refuta todos los falsos argumentos que los primeros aducen para dispensar del deber de la caridad: los pobres son desgraciados por su culpa, el orden del mundo está impuesto por Dios, que sabe lo que hace, etc. Por estas breves notas se ve hasta qué punto estas homilias conservan su actualidad.

SAN JUAN CRISÓSTOMO, cuando habla de los pobres, encuentra los acentos más inflamados, tal vez, de su famosa elocuencia. También él critica violentamente el abuso de las riquezas, la avaricia, y predica la verdadera caridad para con el prójimo: la limosna material, pero sobre todo el don de sí. Quiere que se vea verdaderamente al mismo Cristo en la persona del pobre, y pone estas palabras en boca de Cristo:

Ciertamente yo podría alimentarme a mí mismo, mas prefiero andar errante mendigando, tender la mano ante tu puerta para ser alimentado por ti; obro de esta manera por amor a ti; pues amo tu mesa como la aman tus amigos; me glorío de ser admitido a ella y ante la faz del mundo pregonó tus alabanzas; te presento ante todos como mi bienhechor¹⁰.

Y en otra parte se muestra más duro aún y al mismo tiempo más persuasivo:

Lo que voy a deciros es doloroso, es horrible; sin embargo, es necesario decirlo. Contad a Dios en el número de vuestros esclavos. Vosotros dais por testamento la libertad a vuestros esclavos: liberad a Cristo del hambre, de la indigencia, de las cadenas, de la desnudez. ¡Ah!, os estremecéis a mis palabras¹¹.

2. Los padres latinos: San Agustín.

Entre los Padres latinos, SAN AGUSTÍN es llamado frecuentemente el «doctor de la caridad». Acaso nadie ha hablado del amor a Dios mejor que él. Toda su teología, menos objetiva y más apasionada que la de Santo Tomás, por ejemplo, deja traslucir su personal espíritu en cada página. La caridad ocupa un lugar de primerísima importancia. El orden del corazón, en el sentido en que Pascal lo entenderá, está presente en todo el pensamiento agustiniano, hasta el punto de que a ese propósito se ha podido hablar de «método afectivo».

San Agustín no consagra extensos tratados a la caridad. El *Enchiridion de fide, spe et caritate* está consagrado en su mayor parte a la fe; a la caridad dedica los últimos capítulos, por lo demás

9. Homilias, XIX.

10. Homilias, XVI, in *Epist. ad Rom.*

11. Homilias, XVIII, in *Epist. ad Rom.* Estos textos están citados según la traducción de A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris 1930, p. 500.

muy cortos. Los tratados *De amicitia* y *De diligendo Deo*, que son verdaderos tratados del amor a Dios, se atribuyen a San Agustín, pero son originales de otros autores. Sin embargo, en la mayor parte de sus obras Agustín toca la caridad, y bien conocido es, en forma un tanto modificada, el célebre adagio del comentario a San Juan, VII: *Ama et fac quod vis*, ama y haz lo que quieras (la verdadera fórmula agustiniana es: *Dilige et quod vis fac*).

Para el obispo de Hipona la caridad es la perfección cristiana: «La caridad perfecta es la justicia perfecta»¹². En ella se resume toda la ley: en el amor a Dios y al prójimo. El *De diligendo Deo*, atribuido a San Agustín, expone el método de la caridad:

¿Cómo hay que amar a Dios y al prójimo? Debemos amar a Dios más que a nosotros mismos, y al prójimo como a nosotros mismos. Amamos a Dios más que a nosotros si anteponeamos sus mandamientos a nuestra propia voluntad. No se nos mañda amar tanto al prójimo como a nosotros, sino igual que a nosotros, es decir, querer y desear para él todo el bien que debemos querer y desear para nosotros, y principalmente la vida eterna. Debemos ayudarle a conseguirla, con auxilios corporales y espirituales, en la medida que exija la razón y nuestros medios lo permitan...¹³

La verdadera caridad es un amor puro, «casto», dice San Agustín, que ama a Dios por sí mismo, para «gozar» de Él. Pues la única cosa que nosotros podemos gozar es la Trinidad¹⁴.

San Agustín contrapone las cosas que se pueden «gozar» y las que se pueden «usar» (*frui* y *uti*). Las criaturas se nos dan tan sólo para nuestro uso, para llevarnos al bien supremo que habremos de gozar.

El amor a Dios debe predominar sobre todo otro afecto. Tenemos que amar a Dios que nos ha creado más que al padre que nos ha engendrado, amar a la Iglesia que nos ha injertado en la vida divina más que a la madre que nos ha traído al mundo¹⁵.

En esta vida no puede alcanzarse la perfección de la caridad. Pero es necesario progresar sin descanso, sin detenerse jamás. La caridad es activa, «no puede permanecer ociosa»: «crece continuamente, avanza sin cesar, camina sin tregua; nunca se para en el camino, no retrocede, nunca te aparta de tu senda. Muere quien no avanza, retrocede quien vuelve al sitio que había abandonado»¹⁶. Por esta razón se puede llamar perfecto al que va por el camino del progreso¹⁷.

La justicia absoluta, por la caridad perfecta, no se realizará plenamente sino «cuando veamos a Dios tal cual es, pues nada podrá añadirse a nuestra caridad una vez que la fe se trueque en visión»¹⁸.

12. *De natura et gratia*, cap. LXX, 84.

13. *De diligendo Deo*, cap. 1.

14. *De doctrina christiana*, caps. 3-5.

15. Sermón 344.

16. Sermón 169.

17. *De natura et gratia*, n. 15.

18. *De perfect. iust. homin.*, cap. III.

San Agustín, en éste como en los demás campos del pensamiento cristiano, ha marcado con su prestigio y su influencia casi toda la Edad Media. Hasta el siglo XII prevalece el género de los florilegios. Mas, a partir del siglo XII, el pensamiento se despierta y se ven nacer a un tiempo las bellas especulaciones de los místicos y los sistemas de los grandes escolásticos.

II. MÍSTICOS Y ESCOLÁSTICOS DE LA EDAD MEDIA

1. San Bernardo.

SAN BERNARDO, que es, con San Agustín, el gran cantor del amor a Dios, trata de la caridad muy particularmente en tres de sus obras: *Epístola a Guigón el Cartujo*¹⁹, tratado *De diligendo Deo* y *Comentarios al Cantar de los Cantares*. Al principio de ese tratado del amor a Dios se encuentra la fórmula que se ha hecho célebre y cuya segunda parte está tomada de Severo Milevitano, *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*; la causa por la cual amamos a Dios es Dios mismo; la medida de este amor, amarle sin medida.

Todo hombre, según él, incluso el que no conoce a Cristo, debe amar a Dios. Pues si ignora a Cristo, por lo menos se conoce a sí mismo, y por sola su razón ve que todo lo bueno que posee le viene de Dios. Dones del cuerpo: por Dios existe, ve, respira. ¿No es Dios sólo quien, según la Escritura, alimenta a toda carne, hace lucir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos y pecadores? Dones, sobre todo, del alma, por la cual el hombre es imagen y semejanza de Dios²⁰.

El cristiano, que conoce la bondad de Dios, tiene aún muchos más motivos para amarle:

«¿Qué podré yo dar al Señor por todos los beneficios que me ha hecho?» (Ps 115). En su primera obra (la creación) me dió a mí mismo; en su segunda obra se me ha dado a sí mismo, y al darse me ha devuelto a mí mismo, pues soy un ser donado y rescatado (*datus, redditus*) debo darme como precio de mí mismo y debo darme doblemente²¹.

El ejemplo de Cristo que el cristiano tiene ante sus ojos hace fácil este amor: «Nos ha dado sus méritos, será nuestra recompensa, se da en alimento a las almas santas, se entrega a sí mismo para redención de almas cautivas»²².

La caridad, en la original concepción de San Bernardo, tiene cuatro fases. El primer grado consiste en el amor natural que el hombre se tiene a sí mismo: este amor es una de las cuatro pasiones del hombre al lado del temor, el gozo y la tristeza. Es un «amor carnal»

19. *Epíst.* XI.

20. *De diligendo Deo*, c. II.

21. *Ibid.*, cap. V.

22. *Ibid.*, cap. VII.

aquel con que el hombre se ama. Se convierte en «social» cuando se extiende a los otros. Se trata de un amor puramente natural. Pero Dios vela sobre la naturaleza, y mediante pruebas saludables hace al hombre consciente de su debilidad y lo fuerza a buscar un protector. Por la gracia, el amor instintivo de sí se eleva de este modo hasta el amor a Dios. En este segundo grado se ama a Dios no por sí mismo todavía, sino por los beneficios que de Él se reciben. Acudiendo a Dios en sus necesidades, el hombre aprende poco a poco a conocer la bondad divina y a saborearla. De esta manera pasa al tercer grado: ama a Dios por sí mismo, por su bondad. Por fin, el cuarto grado señala el vértice de la caridad: el hombre ama a Dios únicamente por Dios, sin ninguna relación consigo y no se ama a sí mismo más que por Dios. A San Bernardo le parece imposible que el hombre pueda mantenerse perfectamente en este grado supremo durante toda la vida. Como San Agustín, supone que será posible solamente en el cielo ²³.

En sus *Comentarios al Cantar de los Cantares*, el abad de Claraval reconoce tres etapas en la ascensión del amor místico. En la primera, el amor es sensible (*carnalis*) y se adhiere principalmente a la humanidad de Cristo, meditando sin cesar en los misterios de su vida mortal; es un amor «inferior», pero que San Bernardo describe con verdadera predilección. Perfeccionándose, este amor se hace «racional», vive de la fe y rechaza todo error. Por fin, el amor se hace «espiritual», uniéndose a Dios mismo en su divinidad. Sólo este amor espiritual que trasciende todo lo sensible puede dar lugar a la unión mística. Mas para llegar a él es necesario un llamamiento de Dios. Y el alma así elegida es convidada al matrimonio espiritual, llega a ser esposa de Cristo. Entra entonces en el misterio de la unión absoluta con Cristo, donde experimenta el raptó y el éxtasis.

2. La escolástica.

Al lado del fervor místico de San Bernardo, por ejemplo, que se explaya en un lirismo admirable, la escolástica naciente aporta al pensamiento cristiano su lógica y su rigor sistemático.

Se plantean, además, difíciles problemas. La naturaleza de la caridad es objeto de muchas y minuciosas investigaciones. ¿Es solamente un acto, un movimiento del alma, o más bien una realidad permanente? PEDRO LOMBARDO hallará el principio de solución y dará origen a la concepción de la caridad, y de la virtud en general, como «habitus». Sin embargo, pondrá en gran riesgo la teología de la caridad amparando con su autoridad la identificación de la caridad con el Espíritu Santo. Ya sus primeros discípulos reaccionarán contra esta teoría, pero muy tímidamente aún.

Se debaten sobre todo dos cuestiones que harán progresar la doctrina de la caridad. Por una parte el problema de las posibi-

23. Ibid., caps. VIII, IX, X y XV.

lidades y límites de la naturaleza en orden a la gracia y al mérito sobrenatural y, por otra, la radicación de la caridad en el amor natural a Dios y a sí mismo. Por lo demás, estas dos cuestiones se entremezclan. Después de muchas vacilaciones se llega a la luz. El amor natural a Dios no es la caridad: su objeto materialmente idéntico es aprehendido de manera formalmente distinta. El objeto de la caridad es el Dios del misterio revelado por la fe. Sólo una virtud sobrenatural puede alcanzarlo: la fe por el conocimiento y la caridad por el amor. Pero la caridad que ama a Dios con un amor desinteresado se funda, no obstante, en el amor a sí mismo, ya que este aspecto de «codicia» es inseparable de cualquier amor. Llegamos aquí a la esencia misma del amor que ha provocado ya numerosas controversias, y que seguirá sin duda provocándolas siempre.

CON SANTO TOMÁS DE AQUINO se introduce en la teología la definición de la caridad como amistad con Dios. Es algo que constituye una etapa esencial en la elaboración de la doctrina de la caridad y que va a caracterizarla de una manera definitiva. Incluso en la escuela franciscana, donde es patente la tendencia a acentuar el carácter exclusivamente desinteresado de la caridad, hasta el punto de desear el propio aniquilamiento por el bien divino²⁴, el mismo DUNS ESCOTO concede que la caridad puede llamarse, con razón, amistad²⁵, o más exactamente, a causa de la desigualdad que siempre subsiste entre Dios y el hombre, «sobreamistad». Digno de señalarse es un rasgo característico de este teólogo: identifica la caridad con la gracia santificante y, a pesar de la oposición de San Buenaventura, esta idea perdurará entre los teólogos franciscanos²⁶.

C. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA CARIDAD

I. ¿QUÉ ES LA CARIDAD?

1. Definición de la caridad.

La Escritura nos ha revelado la ubérrima naturaleza de la caridad, y principalmente San Juan nos ha dejado sobre ella una doctrina bien ordenada. Partiendo, pues, de la Escritura y gracias a la reflexión de los padres y de los precursores de la teología, podemos penetrar en la naturaleza de la caridad, definir sus contornos y ramificaciones. Y, sin duda, desde el momento en que se aplica el espíritu al estudio de una realidad tan misteriosa, es inevitable que se introduzcan ciertas alternativas en este análisis. La luz bajo la cual se

24. ESCOTO, *Opus Oxoniense*, III, d. 27; q. III, n.º 13.

25. *Ibid.*, n.º 27.

26. Dada la limitación de este estudio, hemos de sujetarnos a señalar las etapas más importantes de la evolución de la doctrina, y no nos es posible referirnos concreta y ampliamente a los fundamentos teológicos en que se fundan las más célebres escuelas de espiritualidad en su concepción de la caridad.

advierte el objeto condiciona la imagen que nos formamos de él: ésta es la ley de toda empresa humana. Lo que importa, pues, es utilizar, para captar lo real, los cuadros intelectuales mejor adaptados, los que menos deformen. Pues bien, todo lo que San Juan nos dice acerca de la caridad parece reclamar como marco natural suyo la definición que Aristóteles ha desarrollado en su célebre *periphilias*. Cristo, en San Juan, nos invita a considerar como una amistad el amor que tiene hacia nosotros: «Yo os llamo amigos míos». Por eso Santo Tomás de Aquino no ha temido utilizar en su teología de la caridad el análisis filosófico de Aristóteles. Ya se verá hasta qué punto la descripción que San Juan hace de la caridad encuentra su expresión exacta asumiendo, con la transposición necesaria, los encasillados de la amistad.

Por tanto, definiremos así la caridad: amistad con Dios y con todos los hijos de Dios. Y para justificar y explicar esta definición, recordaremos los elementos que constituyen la noción de amistad y motraremos cómo en esta noción es donde mejor se expresa esa realidad sobrenatural que es la caridad.

2. Noción de amistad.

La amistad es amor.

La amistad es una especie bien definida del amor tomado como género. No es posible diseñar aquí toda una metafísica o toda una psicología del amor.

Por otra parte, la pasión del amor ha sido estudiada ya en el tratado de los actos humanos. Es preciso reconocer, sin embargo, que el amor, en su realidad profunda, sigue siendo algo muy misterioso para los filósofos. Aquí nos conformaremos con recordar los elementos principales de esta noción.

El amor es el acto fundamental de la facultad afectiva. Es la reacción espontánea de todo ser que se manifiesta en su función apetitiva ante lo que le atrae, es decir, el bien. Por consiguiente, hay dos términos en presencia: el objeto amado o bien que influye en el apetito a modo de causa final atrayéndolo hacia sí, y el sujeto amante: el hombre que siente en su apetito la atracción del bien y se mueve hacia ese fin.

En el sentimiento que afecta al sujeto en presencia del bien pueden distinguirse diversos aspectos, diversos matices. Conservaremos para ellos, a falta de una terminología castellana precisa y aceptada por todos, los nombres latinos empleados por Santo Tomás ²⁷.

El amor es esencialmente una *immutatio*, es decir, una modificación, una transformación profunda y original del apetito frente a su objeto. Ante el bien, ante lo que atrae, las potencias apetitivas

27. Un análisis más completo se hallará en dos estudios, indudablemente los mejores acerca de esta materia: H. D. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour* «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge», t. VI, 1931; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, «Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», t. VI, Münster 1908.

se alteran, reciben un golpe, se produce en ellas una desarticulación, sufren la ley del objeto. El lenguaje amoroso habla de «corazón herido». Es exactamente esto: el apetito sufre, es interiormente apresado y transformado por la fuerza de atracción del objeto. Es el sentido más general del amor. Pero, ¿en qué consiste esta transformación y por qué es herido el corazón? Aquí son necesarias dos nociones que constituyen como las dos caras, ontológica y psicológica, de este movimiento de amor.

Es, ante todo, una *coaptatio*. Si el corazón se conmueve, es que hay entre el objeto y él una afinidad misteriosa. El objeto produce en el apetito una como adaptación, un enfoque que puede compararse con el que regula un objetivo fotográfico. Se puede describir esta adaptación como una consonancia, la realización de una armonía perfecta en que se manifiesta, no ya en el plano psicológico, sino en el dominio profundo del ser, la connaturalidad, la afinidad ontológica del sujeto y del objeto. Éste es el fenómeno que advierten confusamente dos seres que, puestos por primera vez en presencia uno de otro, tienen la sensación de haberse conocido siempre, se sienten hechos uno para otro.

La *complacentia* o fruición amorosa es el aspecto psicológico de esta afinidad ontológica. La misteriosa simpatía que aflora en el campo de la conciencia produce esta inclinación deleitosa hacia el objeto. Este lado del amor es uno de los más palpables y característicos. El sujeto amante se hace consciente de todas las energías que en él estaban prestas a dejarse accionar por el objeto. Se complace en este objeto que le estrecha en secretos lazos y saborea en él un profundo gozo. No es aún el placer de la posesión perfecta, sino el placer de una posesión anticipada, de una unión misteriosa propia del amor.

Queda, por fin, un último movimiento: la *intentio* (de *intendere*: tender hacia). Si hasta aquí el apetito sólo ha tenido un papel pasivo, pues la iniciativa partía del objeto que atrae hacia sí, a esta atracción va a responder ahora el movimiento del apetito que se pone en acción para tender activamente a la posesión del amado. Después de imponer su ley, el objeto va a sufrir a su vez la persecución del sujeto. Así el objeto realiza plenamente su condición de fin: orienta hacia sí la actividad del sujeto, viene a ser término que ha de alcanzarse, felicidad que se ha de conquistar. El amante se lanza a esa conquista y no descansará ni obtendrá su dicha, sino en la posesión perfecta.

Por consiguiente, el amor tiene, en definitiva, un doble aspecto: es a un tiempo actividad y pasividad. Y su efecto, al menos ése al cual tiende, es la unión total del amante y el amado. Es la síntesis del sujeto-objeto. Los dos términos religados por el amor no constituyen más que uno, se funden en la unidad. Pero esta unidad tiene dos tiempos. El amor, por sí mismo, produce la unión de afecto, que consiste en una especie de posesión afectiva que aspira a transformarse en unión real. Ésta se realiza por la unión efectiva del sujeto con el objeto en su misma sustancia. El amor tiende a ella con todas sus ansias, mas por sí mismo es incapaz de realizarla. No basta,

en efecto, amar para estar realmente en posesión del objeto amado. Pero, situado al comienzo de todo movimiento apetitivo, el amor perseguirá su anhelo y pondrá a su servicio todas las energías que lo lleven a la conquista definitiva del amado. Sólo entonces podrá el apetito descansar en la plena felicidad.

La amistad es amor de benevolencia.

No todo amor merece el nombre de amistad. Sólo el amor de benevolencia puede aspirar a él si, por otra parte, está dotado de las restantes cualidades que indicaremos.

Han de recordarse las dos especies de amor de que se habló en el tratado de la esperanza: amor de concupiscencia y amor de benevolencia. El primero es, en realidad, el amor de sí, el amor en que el sujeto busca esencial y deliberadamente su propio bien, su ganancia personal. Su amor no se detiene en el objeto amado como un valor en sí mismo; no hace sino atravesar el objeto para volver de nuevo al sujeto. De esta manera se ama el vino, la danza o las relaciones distinguidas: se las ama, en realidad, no más que por el placer o utilidad que en ellas se encuentra.

Por el contrario, el amor de benevolencia es desinteresado. No busca esencialmente el bien de quien ama, sino el bien propio del objeto amado. Es el amor que «quiere bien»: se ama el objeto por él mismo. Éste aparece como un valor en sí, digno de ser considerado y perseguido como un fin al que uno se entrega a sí mismo, y no como un simple medio que el sujeto retorna a sí. Por eso, una dignidad tal no puede convenir sino a la persona. Solo la persona puede ser promovida a este valor de fin de un ser personal.

Es evidente que al amar de esta suerte el sujeto alcanza su propio perfeccionamiento. El amor de benevolencia no es una negativa que el sujeto opone a todo incremento de su propio valor. Buscando el bien del amado el sujeto mismo se ennoblece, encuentra su dicha hasta en el sacrificio de sí. Pues este aspecto de «progresión de sí» es inseparable del amor. Pero sólo el amor de benevolencia puede explicar el sacrificio, ya que es necesario referirlo todo al objeto amado para amar hasta sacrificarse a sí mismo. Ésta, sin duda, es la manifestación más pura del amor desinteresado: no hay amor más grande que dar la vida por el amado.

La amistad implica reciprocidad.

El solo amor de benevolencia no es aún amistad. Ésta no se dará verdaderamente si no hay reciprocidad de amor. En efecto, la amistad no puede darse en sentido único. No podrían llamarse auténticos amigos dos seres uno de los cuales amase mientras el otro se contentase con dejarse amar. El amigo, dice muy bien Aristóteles, debe ser, a su vez, un amigo para su amigo: *amicus amico amicus*. La amistad exige cierta igualdad en el amor, no una igualdad absoluta, una especie de nivelación exacta, sino al menos una igualdad que pudiéramos llamar proporcional. Cada uno de los dos amigos debe amar al otro en la medida de sus fuerzas y según su condición.

Ya se ve que la amistad es más que el amor de benevolencia que, a su vez, es mucho más que el amor de concupiscencia. Pues el amor desinteresado, de suyo, no exige necesariamente correspondencia. Incluso parece que la ausencia de amor en retorno hace aparecer más noble aún su carácter desinteresado. ¿No es más perfecto dar amor sin esperar nada en recompensa? Esto sería verdad si el motivo del amor fuera precisamente esa correspondencia. Pero no lo es. Ciertamente, si nada espera en respuesta, el que ama demuestra así su desinterés; pero no tiende a crear en el objeto amado algo que es un valor vital de los más esenciales: el amor mismo. He ahí el bien que particularmente debe querer el amigo para su amigo: que éste ame a su vez, que se eleve también él hasta el amor desinteresado. En suma, la amistad es la conjunción de dos amores desinteresados: así es como ha de entenderse la reciprocidad. Si se quiere una respuesta, no es porque se fije a este precio el don del propio amor, sino porque se quiere suscitar en el ser amado un amor de benevolencia. Así, la amistad viene a ser el amor de benevolencia lanzado hasta sus más altas exigencias: hasta formar en su objeto su propia imagen.

Y, por eso, si la amistad no puede existir concretamente más que en un sujeto, más exactamente en dos sujetos amantes por lo menos, tiene de alguna manera un valor por sí misma y se diría que tiende, en la cumbre, a objetivarse. Sólo en Dios realiza la amistad su plena naturaleza: es por sí misma algo existente; una persona misma: es el Espíritu Santo. Entre los hombres la amistad no alcanza esta riqueza de existencia, pero es realmente una sociedad de personas, una comunidad en que seres libres se unen mediante los más íntimos lazos personales.

La amistad se funda en una «comunidad».

Es preciso entender bien el sentido de la palabra comunidad. Los teólogos dan aquí interpretaciones divergentes: unos no ven más que una «comunidad pasiva», o sea, una semejanza; otros exigen una «comunidad activa», una comunicación. De hecho ésta incluye la primera, y creemos que es el verdadero fundamento de la amistad.

Como todo amor, la amistad nace de una semejanza. Pues el amor tiende esencialmente a la unidad y la unión perfecta de dos términos no es posible si entre ellos no se da esta semejanza fundamental que es ya un comienzo de unidad. Dos seres absolutamente diferentes no pueden unirse por el amor. Y si a veces parece que cierta desemejanza suscita el amor, en realidad no lo crea, como nota Santo Tomás; no hace más que añadir un excitante que revela a la conciencia la fuerza del amor ya existente²⁸.

Pero más allá de esta comunidad «pasiva» que es la semejanza hay otra que constituye el fundamento más próximo e inmediato de la amistad y que es al mismo tiempo su acto y su expresión

²⁸. No se puede analizar aquí la semejanza como causa del amor. Acerca de esto hay enseñanzas muy atinadas en el estudio de H. D. SIMONIN, ya citado.

más exacta: la «comunidad activa» o comunicación, una participación de lo mejor que tienen los amigos. Es el don recíproco de su riqueza y, sobre todo, de su intimidad. Aristóteles veía dos actos en esta comunión: la *κοινωνία*, o comunicación de lo que se posee materialmente, y, sobre todo, la vida en común, esta copresencia permanente que permite los intercambios incesantes y personales de todos los valores de la vida. Esta comunicación de personas, verdadera comunión de seres libremente vinculados, es el acto por excelencia de la amistad. Esta encuentra ahí su alimento y sin cesar se vivifica en el descubrimiento cada vez más profundo del común tesoro al que cada amigo aporta, en su medida, la parte propia.

Toda la fuerza de la amistad y su posibilidad misma descansan en esta comunión. Sin este reparto de intimidad, sin esta comunicación de la vida personal pueden darse ciertas formas de amor, pero nunca la amistad.

3. La caridad es la amistad divina.

La amistad con Dios.

Sabemos por la revelación que la caridad (*agape*) es ese amor con que Dios nos ama y que Él nos ha dado para compartir. Al ser la vida misma de Dios — Dios es caridad — que brota del corazón de Dios para llegar hasta nosotros, la caridad hace que por nuestra parte amemos a Dios y al prójimo con un mismo y único amor. Pero, ¿cuál de los numerosos rostros del amor será el de la caridad? Éste no puede ser esencialmente un amor pasional. Dios es un ser espiritual que escapa a nuestros sentidos: no afecta directamente nuestra sensibilidad. Si provoca nuestra afectividad, sólo puede hacerlo en su parte espiritual. La caridad es amor espiritual y no sensiblería; es un amor de voluntad, no de sensibilidad. Y entre las formas espirituales de amor, podemos afirmar que la caridad es nada menos que la amistad con Dios. ¿Cómo es posible esta maravilla inaudita? ¿Cómo puede colmarse hasta tal punto la infinita distancia entre Dios y su criatura? Sólo por un don gratuito de Dios. Él solo puede elevar al hombre al plano de su familiaridad. Él solo puede crear en el hombre el fundamento de tales intercambios.

Y sabemos que Dios ha dado al hombre ese *fundamento* de la amistad divina. Le comunica su propia vida, su bienaventuranza. Hace de él un hijo de Dios, introduciéndole en el misterio de su intimidad. Esta vida así comunicada es la que hace posible la amistad entre el hombre y Dios: pues no basta que el hombre permanezca pasivo; hace falta que ponga su parte, y una parte divina, en la común amistad. Y ya que se hace capaz de una vida divina semejante a la de Dios, con todo derecho puede definirse la caridad como amistad sobrenatural con Dios y con todos los que participan de la vida de Dios.

Inmediatamente se ve que esta amistad no puede provenir sino de la iniciativa divina. Únicamente Dios puede hacerla posible, pues

Él solo puede comunicar al hombre esta participación de su vida que es el fundamento de la caridad-amistad; y si lo hace, es con un acto soberanamente libre, por un don gratuito. Tal es la naturaleza misma de la caridad concebida como amistad que reclama la afirmación de San Juan: Dios nos amó primero. Y ya que el amor inicial viene de Dios, el hombre no puede estar más que en el lado de la *reciprocidad*. Pues Dios nos amó primero, también nosotros debemos amar a Dios.

Precisemos cómo esta comunicación de la vida divina permite una verdadera amistad con Dios. En primer lugar es una «comunidad pasiva», pues crea en el hombre la semejanza con Dios. El hombre se hace semejante a Dios de una manera muy especial, con una semejanza en su mismo ser, por esa imagen de sí que Dios ha creado en el alma: la gracia santificante que nos hace verdaderamente hijos de Dios. Mas si por la gracia Dios hace del hombre un ser de raza divina, si le comunica su vida, es porque el hombre vive realmente con ella, porque usa de ella como de un principio de actos vitales personales. La gracia es una nueva naturaleza, es decir, un principio de operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor que alcanzan directamente a Dios en su intimidad. Por ella concede al hombre esa «comunidad activa», esa comunicación, esa común vida que es el fundamento inmediato de la amistad. Desde este momento, tienen un tesoro común, una causa de cambios recíprocos: la vida misma de Dios con que vive cada uno de ellos.

Éste es, por otra parte, el efecto propio del amor de Dios hacia nosotros. Volvemos a encontrar aquí exactamente el proceso del *agape* descrito por San Juan. Dios nos ama primero. Pero su amor es creador: crea en nosotros la vida divina, y esta vida divina consiste en amar a Dios; el hombre recibe esta vida para vivir con ella activamente y hacer de ella el principio de su actividad teologal. El amor con que Dios nos ama es el que crea en nosotros el amor con que amamos a Dios: no hay más que una sola caridad.

Así fundada en la comunicación por Dios de su vida divina, que viene a ser patrimonio común a Dios y a los hombres y que crea en el hombre la reciprocidad, la amistad entre el hombre y Dios podrá cultivarse en forma de *amor de benevolencia*. En efecto, lo que Dios quiere en su caridad es el bien del hombre, su verdadero bien: la vida eterna, y se la da. Lo que el hombre quiere para Dios en su amor de reciprocidad es el bien de Dios únicamente y con un movimiento desinteresado. Amar a Dios por Él mismo es querer que sea infinitamente grande, infinitamente perfecto, es querer, en una palabra, lo que Dios quiere: que Dios sea Dios. Es querer que sea reconocido por todos como único Santo, único Señor, único Bien. Y no precisamente con la idea de una reversión sobre nosotros mismos y nuestros intereses, sino con todo el ímpetu de nuestro ser hacia Dios, querido y amado sólo por sí mismo.

Inútil es señalar que tal caridad no puede ser sino intrínsecamente sobrenatural. Descansa íntegra en la gratuita donación de Dios, en la comunicación de la vida divina; transporta el corazón del

hombre por encima de todo sentimiento humano hasta el plano de la vida misma de Dios.

Lo dicho hasta aquí demuestra suficientemente que no se puede reducir la caridad a un sistema de relaciones «platónicas» con Dios, a una suerte de respetuoso compañerismo. Dios permanece siempre infinitamente perfecto: no se rebaja a nuestra medida, sino que nos alza a su nivel. La amistad con Él debe estar penetrada de un respeto infinito, de una reverencia total; pero es una intimidad verdadera, una familiaridad inconcebible en que los amigos se comunican lo más secreto, lo más entrañable de sí mismos. Es el don absoluto, sin reservas, del amigo a su amigo, y se manifiesta ante todo por la identidad de aspiraciones. Cuando amo a Dios no tengo otra voluntad que la suya: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí». Y esta amistad, si bien no es pasional, puede ser apasionada, como lo vemos en los santos. Puede alcanzar tal grado de intensidad que desborde las facultades espirituales arrastrando a los sentidos en su movimiento; entonces aniquila todo lo que no es amor, todo lo que no es Dios, para llegar al éxtasis. Es éste sin duda un grado extremo que, sin embargo, se mantiene en la línea exacta de la caridad.

La amistad con los hijos de Dios.

Como la Escritura nos revela que la caridad es una, y ya que el *agape* de Dios se comunica a los hombres para unir a los hombres con Dios y a éstos entre sí, si la caridad es amistad entre el hombre y Dios, debe ser también amistad entre los hombres.

No hay aquí más que un solo *fundamento*: la comunicación de la vida divina. En la caridad fraterna todo proviene también de Dios, pues no se trata ya de una amistad humana, sino de la amistad de los hijos de Dios. Para elevarse al amor sobrenatural y divino de sus hermanos, el hombre debe elevarse en su voluntad, potencia del amor espiritual, hasta la vida divina. Y para establecer una verdadera amistad divina entre los hijos de Dios es necesario que Dios ponga el fundamento: la vida divina compartida entre los hombres como un patrimonio común. Por efecto del amor gratuito de Dios, los hombres son de una misma raza divina, compartiendo esta semejanza sobrenatural. Y esa vida divina se les concede para que vivan unidos, para que tengan entre sí el intercambio de una real intimidad divina. De este modo queda sellada la unidad absoluta de la caridad que ya San Juan subrayó. La vida íntima de Dios, que es amor — «como mi Padre me amó» —, Dios la comunica a los hombres — «yo también os he amado» —, y se la da para que sea el principio de su mutuo amor: «amaos unos a otros como yo os he amado». Se comprende que Dios mismo sea el motivo de amar al prójimo, pues la razón de ser de la amistad sobrenatural entre los hombres es su común participación de la vida de Dios. Partiendo de esta base, la caridad entre los hombres va a poder practicarse como una amistad divina.

Será ella un amor desinteresado, un *amor de benevolencia*. Rebasando las simpatías puramente naturales, dominando las anti-

patías instintivas, nos hace ver en los otros hijos de Dios que participan con nosotros del bien divino, como nosotros llamados a la sociedad eterna de los elegidos. El otro no es un extraño, es el prójimo, el hermano, es otro yo. Unidos a él por esta misma vida divina, queremos su bien como nuestro propio bien; en el más riguroso sentido, amamos al prójimo como a nosotros mismos.

El bien que ante todo le deseamos es ese bien supremo de la participación más plena posible de la vida divina: queremos su bien esencial de hijo de Dios. Pero es un hijo de Dios sujeto a las contingencias y necesidades de la vida terrena. Es un hijo de Dios que sigue siendo un hombre, con necesidades humanas. Por esto la caridad, so pena de ser ilusoria, debe extenderse hasta el desvelo por las necesidades humanas: comprensión de espíritu y de corazón, asistencia moral y material. El amor de Dios da a los hombres todo lo que necesitan, así en el plano humano como en el divino, planos que, por otra parte, no es necesario oponer absolutamente: es la naturaleza humana íntegra la que se promueve a la dignidad divina. Y nuestra caridad debe ser semejante a la de Dios. Todo lo que contribuye al verdadero bien del prójimo coopera a hacerle participar aún más de la vida divina. No hay una caridad material y práctica y otra caridad espiritual: no hay más que una sola caridad que ama integralmente.

Ya vimos que la amistad implica *reciprocidad*. Entonces la verdadera caridad, ¿no llegará a realizarse más que si el prójimo, a su vez, nos ama? ¿No es ésta una condición demasiado exigente?

Notemos, en primer lugar, que el precepto del Señor, al dirigirse a todos, implica por sí mismo esta exigencia de reciprocidad: «Amaos los unos a los otros». Si nosotros debemos amar al prójimo, también él debe amarnos. La caridad fraterna, objeto del mandamiento especial de Jesús, debe ser un amor recíproco.

La caridad-amistad — y esta condición brota de su naturaleza — no podrá realizarse plenamente sino entre los hijos de Dios, o sea, entre quienes participan realmente de la vida divina. Entre los que viven auténticamente su vida de hijos de Dios, la reciprocidad del amor está asegurada. Y ya se ve por qué, en la cuestión de los objetos de la caridad, se dirá que es preciso amar más a quienes participan más plenamente de la vida de Dios. Será simple aplicación de los principios de una amistad fundada en el don de Dios. Pero si la caridad, en su estado perfecto, exige un amor recíproco, ¿cómo podremos amar con caridad a los pecadores, a los enemigos, puesto que en este caso no hay devolución de amor? ¿Puede también esta caridad definirse como una amistad?

El amor de benevolencia que debemos profesar a nuestros enemigos y a todos los que están fuera de la amistad divina debe querer su bien, y sobre todo su bien sobrenatural. Lo que, ante todo, es menester desear para ellos es, por consiguiente, su entrada en la gran familia de los hijos de Dios. Es indudable que en ellos no se da el fundamento de una amistad divina, mejor dicho: no existe aún actualmente. Pero todo hombre, sea el que fuere, es, en potencia

y por vocación, un hijo de Dios; está llamado a participar realmente de la vida divina; y eso basta para incluirle en nuestra caridad. Ésta no será todavía, respecto de él, plena y actualmente una amistad; más, por naturaleza, lleva en sí una tendencia a su acabamiento, a la amistad perfecta; nos hace querer el bien del prójimo, y en primer lugar su vida divina, que es amor. Toda caridad verdadera tiende, pues, a suscitar en el prójimo el amor y, principalmente, la reciprocidad del amor fraterno; y no conseguirá su pleno efecto, no será perfectamente consumada hasta que el prójimo no haya entrado a su vez en el movimiento del amor desinteresado.

No hay que olvidar, por otra parte, que muchos obstáculos, debidos a nuestra condición presente, paralizan el ejercicio de la caridad perfecta. Incluso respecto a Dios, nuestra caridad se encierra en límites que quisiera franquear. No hablemos ya del pecado a que nuestra flaqueza nos expone: la fuerza de nuestra caridad debe bastar para preservarnos de él. Sin embargo, nuestro estado presente tiene sus condiciones. No podemos vivir constantemente en actual conversación con Dios: hay que comer, dormir, cumplir con todos los humildes deberes que la vida impone. Ciertamente que cada una de estas acciones puede estar inspirada por el amor y transida de caridad, mas nuestro corazón se distrae fatalmente del amado; no puede, sin interrupción, ocuparse exclusivamente en Dios. Y, sobre todo, la unión perfecta con Dios, la posesión total y definitiva se difiere mientras dura nuestra vida terrena. No poseeremos a Dios inmediatamente y sin velos hasta la gloria del cielo. La amistad perfecta con Dios no se consumará en plenitud sino en el siglo futuro.

Lo mismo acontece con nuestra caridad fraterna. La ausencia del fundamento de la amistad divina en el compañero impone al deseo de nuestra caridad una prolongada paciencia; pero sabemos que nuestros deseos ante Dios son eficaces en el plano de la gracia. Siguen en pie las contingencias de la vida que pesan sobre nuestra amistad sobrenatural: la distancia, la incompreensión aun involuntaria, las cargas de la existencia, nuestros defectos y los ajenos. Solamente en la sociedad eterna de los elegidos se reunirán todos los hijos de Dios, comulgando definitivamente y plenamente en la vida divina, libres de impedimentos materiales, fijos en la perfección del único amor, y el ejercicio de la caridad fraterna alcanzará su perfecta expansión.

He ahí lo que es la caridad en su profunda naturaleza: amistad sobrenatural con Dios y con los hijos de Dios. Todo lo esencial se contiene en esta definición. Las cuestiones que nos restan por examinar son, comparadas con ésta, secundarias. Sólo podremos entenderlas a la luz de esta idea atrevida que nunca acabaríamos de repetir: Dios nos amó y nos ha llamado a su amistad.

II. FUNCIÓN DE LA CARIDAD EN LA VIDA CRISTIANA

A. LA CARIDAD, VIRTUD SUPREMA DEL CRISTIANO.

1. La caridad es la virtud más perfecta.

Hasta aquí hemos considerado la caridad como una amistad que pone en presencia, por una parte, a Dios y al hombre, y por otra al hombre y su prójimo. La caridad, es preciso decirlo, no es una realidad entitativa que existe por sí misma. Sólo en Dios, como hemos visto, es tal realidad: es una Persona divina. La caridad creada es una virtud que reside en el hombre, más exactamente en su facultad apetitiva espiritual, la voluntad. Es una virtud de la voluntad. Ahora nos resta examinarla bajo este aspecto.

Todas las virtudes tienen por función hacer intrínsecamente buenos los actos humanos. El papel de las virtudes morales es hacer esos actos conformes con la regla de la razón, norma de moralidad de nuestro obrar. Desde el punto de vista cristiano se trata, entiéndase bien, no de la razón abandonada a su mera función de norma natural, sino de la razón vinculada a la obra de la gracia y perfectamente conforme con la regla sobrenatural de toda acción: Dios fin último y sobrenatural.

Por naturaleza, podríamos decir que las virtudes teologales son aún más virtuosas que las virtudes morales, pues alcanzan directamente la regla suprema. Dios es no solamente el fin de su ejercicio sino su objeto propio. La fe nos hace creer en Dios y creer a Dios, la esperanza nos hace esperar en Dios y esperar a Dios, la caridad nos hace amar a Dios. Si se añade que nos hace amar al prójimo, lo amamos también por Dios, y es a Dios mismo a quien amamos en los otros.

Y si entre todas las virtudes, la fe, la esperanza y la caridad tienen una singular excelencia, entre las virtudes teologales es la caridad la que sobresale. Las dos primeras están sometidas a la condición del *homo viator*, desaparecerán con el estado actual del hombre. En el cielo la visión y posesión total de Dios darán término a la fe y a la esperanza. La caridad es eterna, ya que es el amor a Dios que no cesará al llegar a la visión, sino que alcanzará allí su desarrollo perfecto. Por lo demás, si sólo consideramos el estado actual de estas tres virtudes, es preciso reconocer en la caridad una superioridad que le viene de su estructura propia. La fe y la esperanza tienen a Dios por objeto, pero en cuanto nos viene algo de él. La fe se adhiere a Dios para extraer el conocimiento infalible de la verdad divina. La esperanza se apoya en Dios para obtener de él la bienaventuranza, la posesión de Dios. La caridad, por el contrario, da alcance a Dios en un movimiento absolutamente simple. Ama a Dios por amarle tan sólo. Su ímpetu acaba y se fija en este acto mismo. Ama a Dios por él, y permanece

en Él; descansa en este amor. Abraza a Dios en un acto simple, Dios por Dios. Y pues la perfección de una virtud está en alcanzar la regla de todo buen comportamiento, ninguna virtud puede rivalizar con la caridad, que entra en posesión de la regla suprema del obrar de una manera incomparable.

2. La caridad transforma todas las virtudes.

La excelencia de la caridad sobre todas las virtudes bastaría para dar idea del papel preponderante que debe desempeñar en la vida del cristiano. Todas las demás virtudes no hacen, en cierto modo, más que preparar el terreno a la caridad: ordenan la vida moral o hacen adherirse a Dios por el conocimiento y el deseo confiado, pero todo el edificio viene a culminar en este amor desinteresado de Dios. Aspirad a todas las virtudes, a los dones superiores, recomendaba San Pablo, pero sobre todo buscad la caridad. Pero la excelencia de la caridad resalta más aún en la influencia que ejerce en todas las manifestaciones de la vida moral. La fe es nada sin caridad, como atestigua San Pablo; la esperanza sin caridad está truncada y muerta. Y podemos llegar a decir que sin caridad no hay virtud verdadera y perfectamente estable en su propia naturaleza.

La virtud, en efecto, ordena al bien. Pero se puede hablar de dos clases de bienes: el bien supremo esencial, que es Dios, y el bien particular, limitado a un determinado campo. Mas éste no tiene valor de bien sino en la medida en que se ordena con respecto al bien supremo, si está ordenado directamente a él o, por lo menos, si no lo contradice. Si yo quiero una cosa en sí buena, pero que, en determinadas circunstancias, está en oposición con el fin último, este bien es, en realidad, un bien falso, vacío de toda bondad real. Los bienes particulares son objeto de diferentes virtudes. Éstas se ordenan para producir actos buenos que persiguen un fin particular bueno (devolver a otro lo que le es debido, dominar las propias pasiones, etc.). Y como estos fines particulares reciben toda su bondad de su conformidad con el fin último, para que estas diferentes virtudes sean sólidamente estables, es necesario que esté firmemente asegurado el deseo del fin último. Es preciso que haya otra virtud que fije al hombre en todo su obrar respecto al fin supremo. Esta virtud es precisamente la caridad. Es la que me fija en Dios, la que me hace tender, a través de toda mi conducta, hacia ese término final de mi vida; es la que asegura en todo la búsqueda de Dios.

Pueden, pues, sin caridad, darse virtudes particulares ordenadas a un bien particular. No todo acto realizado al margen de la caridad es *ipso facto* un acto moralmente malo. Pero faltará a estas virtudes ese fundamento sustancial de toda actividad virtuosa que es el deseo firme y ardiente en todo del fin supremo: Dios. Sólo la caridad puede asegurar este orden, esta estabilidad de las virtudes. Por aquí se ve cómo deja sentir su influencia en lo más íntimo de cada virtud. Por encima del objeto propio, del fin particular de ellas,

la caridad envuelve a todas las virtudes en el movimiento hacia su propio fin; se infiltra en la acción de las virtudes, las alimenta interiormente, las dilata más allá de los límites de su eficacia normal haciéndolas tender, a través de sus fines inmediatos, hasta Dios mismo. Sin duda no destruye en modo alguno la naturaleza respectiva de cada virtud; respeta su originalidad y autonomía; pero añade a su orientación esencial hacia un propio objeto limitado, esta orientación nueva e incomparablemente más rica hacia el fin supremo²⁹.

Así aparece claramente la caridad, no sólo como la virtud principal del cristiano, sino también como el lazo y principio más profundo de unidad de toda la vida virtuosa. Es exactamente el «lazo de las virtudes», el «vínculo de la perfección». Cuando un cristiano hace un acto de templanza u obediencia, realiza al mismo tiempo un acto de caridad, manifiesta su amor a Dios. La caridad, virtud destacada entre todas, a todas las penetra, las eleva y transforma para ordenarlas al amor de Dios.

Ahora ya se comprende toda la distancia que separa al simple humanismo de la perfección cristiana. El hombre que sólo quiere ser plenamente hombre y alcanzar el sano equilibrio de un ser celoso de desarrollar todos sus recursos naturales, se contenta con practicar todas las virtudes morales que, por sí solas, pueden asegurar esta perfección humana. Pondrá todas sus miras en una honradez perfecta, en el respeto escrupuloso por todo lo ajeno: estricta justicia, reverencia al Ser supremo, piedad filial y cívica, gratitud, afabilidad; en el pleno dominio de sus pasiones por la templanza y fortaleza de ánimo; en una sabia prudencia que obra con entero conocimiento. Podrá así realizar (aunque ya sabemos que incluso la perfección humana apenas es posible sin el auxilio de la gracia que subsana las flaquezas de la naturaleza caída) el tipo ideal del hombre honrado.

Para el cristiano el ideal de la perfección es bien distinto: es el amor. Indudablemente, el amor no le dispensa de una perfecta honradez. Al contrario, la caridad perseguirá sus exigencias en todos los dominios de la vida moral; pero ella transforma la orientación de esta honradez porque lo orienta todo al amor. El amor es el supremo valor de la vida, y todo lo demás está al servicio del amor. El punto de equilibrio, el centro de gravedad de la perfección cambia, su mismo sentido se transfigura. El ideal ya no es llegar a ser un perfecto hombre honrado, sino asemejarse a Dios, unirse a Él en la más íntima comunicación. Un Francisco de Asís difícilmente podrá ofrecerse como una lograda perfección de humanismo, y, sin embargo, es un tipo acabado de perfección cristiana: es el hombre que sólo vivió para Dios.

Arrastrando en su movimiento todas las virtudes, la caridad las eleva hasta hacerlas principio de mérito sobrenatural, pues ella es la verdadera fuente de mérito y de ella reciben su valor sobrenatural las demás. No es éste el lugar indicado para definir la naturaleza del mérito. Recordemos únicamente que el mérito requiere un doble principio simultáneo: la proporción de eficacia establecida

29. A causa de la nueva especificación que da así a cada virtud ordenándola a su fin (pues el fin es el principio especificativo o «forma» de los actos morales) la caridad es denominada «forma» de todas las virtudes.

sólo por Dios entre nuestros actos virtuosos y la recompensa eterna a la que así dan verdaderamente derecho gracias a la liberalidad divina, y el uso de nuestra libertad: no se puede, en efecto, recompensar sino los actos plenamente libres. Por este doble título la caridad es el principio inmediato del mérito. Ordena directamente todos nuestros actos con relación al amor a Dios, a su posesión eterna, fruto del amor. Cuando pagamos nuestras deudas o reprimimos nuestros movimientos de sensualidad o de cólera, hace actos de amor a Dios, asegura la referencia expresa a Dios: si el amor es desinteresado, no por ello tiene menos derecho a la posesión del amado. Y por lo que se refiere a la libertad, nada más espontáneo, nada menos forzado que lo que se hace por amor. Por su inclusión en el movimiento de la caridad todos los actos, hasta los más humildes de la simple honradez, se hacen merecedores de la vida eterna.

3. Más allá de la vida moral.

Si la caridad transforma tan completamente el ejercicio de las virtudes, rebasa ampliamente toda la vida moral. Ésta, en verdad, no es todavía más que el abecé de la vida cristiana. Sin duda, como acabamos de decir, puesto que el amor sobrenatural la transforma, es una vida divina; pero la caridad va a desplegar sus recursos más originales más allá del dominio propiamente moral. Hay que ser prudente, temperante, justo y fuerte; en una palabra, hay que practicar todas las virtudes, y practicarlas por amor a Dios. Pero una vez aseguradas estas bases morales (por la caridad misma), la caridad puede dar a su propio impulso toda su amplitud.

Franqueamos aquí la frontera que separa la vida ascética de la mística. Cuando la caridad es realmente soberana nos introduce en el reino misterioso de la vida mística. Muchos cristianos se imaginan haber cumplido su vocación cuando han conseguido apartarse del pecado y observar las virtudes morales. Se parecen al hombre que, poseyendo los rudimentos de la gramática, se imaginara haber llegado a poeta. Aún queda por vivir toda la vida teologal en su ejercicio más alto y característico. Ahora es cuando, por fin, la caridad va a poder desplegarse sin reticencias.

Podrá impulsar a la fe a superar la simple aceptación por la inteligencia de las verdades reveladas, para escrutar con amor, con ahinco, los secretos del amado. Ya nunca se sentirá satisfecha la fe: querrá conocer todo lo que es ese Dios que se le muestra «a través de un enigma». Y la esperanza, además de la dimensión nueva que adquiere y que ya señalamos en su lugar, se sentirá impaciente por la posesión de aquel que se le ha prometido, no descansará hasta la abolición del tiempo, hasta que aparezca el día tan esperado. Y, sobre todo, la caridad va a tender con todas sus fuerzas hacia su deseo supremo y su acto consumado: la unión total e indestructible con el Dios del amor. Sabe que no podrá lograrlo plenamente sino al término de esta vida; pero sabe también que aquí, en la tierra, puede alcanzar una increíble unión. Quiere sin reserva la intimidad

con Dios, quiere perderse en Él, anonadarse en su infinitud, no tener más voluntad que la suya, más alegrías que en Él, quiere a Dios, a Dios sola y totalmente. Y llegando al límite del amor que puede soportar una carne mortal, el alma abandona el grávido compañero que no puede seguirla, es lanzada fuera de sí misma por la violencia de su amor y conoce el éxtasis.

En este punto ya no podemos decir nada. Hay que dejar la palabra a los santos que han percibido tan de cerca los secretos de Dios.

B. ORIGEN, CRECIMIENTO Y DESAPARICIÓN DE LA CARIDAD.

1. La caridad es un amor (éste es el acto) y es una virtud de amor (principio permanente de acción). Tiene, pues, por principio y asiento en nosotros la facultad afectiva, y, más exactamente, esa facultad afectiva única que puede aprehender un bien espiritual: la voluntad.

Mas el hombre no puede darse la caridad a sí mismo. Fundada en la comunicación por Dios de su propia vida, trasciende absolutamente el orden natural y todas las fuerzas humanas. Sólo Dios puede darla: es el Espíritu Santo quien la infunde en nuestros corazones. Nosotros la recibimos en el bautismo con la gracia y todas las virtudes infusas, se nos devuelve después del pecado por el sacramento de la penitencia; siempre como efecto de la magnanimidad de Dios. De donde se deduce que este don libre y gratuito no se mide con las cualidades naturales del sujeto beneficiado. Indudablemente se requieren ciertas disposiciones de espíritu para recibir ese don, pero estas disposiciones están a su vez dependiendo de la gracia, son ya efecto de la gracia, estrictamente distintas de la capacidad y talento naturales.

2. La caridad no se da de una vez para siempre y fija en un grado inalterable. Tiene su propia vida, y, por consiguiente, su progreso, su desarrollo. La Escritura nos revela la posibilidad del crecimiento de la caridad: «Abrazados a la verdad — escribe San Pablo a los efesios —, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (4, 15). Y a los filipenses: «Y por esto ruego [a Dios] que vuestra caridad crezca más y más» (1, 9). El concilio de Trento definió solemnemente esta verdad³⁰.

Este progreso conviene perfectamente a nuestra condición de «viajeros», de viajeros en camino hacia Dios, término de nuestra peregrinación terrestre. La caridad principalísimamente es la que nos permite acercarnos a Dios más y más y profundizar siempre en su intimidad.

¿Cómo se realizará el aumento de esta virtud infusa? La virtud crece, como todo «habitus», en sentido intensivo. No aumenta cuantitativamente, como sí a la caridad ya existente se añadiera una nueva porción. La gracia es una: su progreso va a señalarse por una

radicación más profunda en el alma, por una captación más estrecha de nuestra facultad apetitiva. La ciencia, por ejemplo, puede crecer no sólo en intensidad, por una penetración más profunda en la verdad, sino también en cantidad o extensión, alcanzando otros objetos, nuevos dominios. Por el contrario, la caridad desde que comienza a existir debe abarcar la totalidad de su objeto, so pena de negarse a sí misma; pero va a progresar aumentando su fervor, haciéndose más generosa, invadiendo cada vez más todo nuestro ser. Sin embargo, nosotros no podemos intensificar directamente nuestra caridad, porque es infundida en nosotros sólo por Dios. No podemos más que obtener de Dios este crecimiento; y lo obtenemos mediante los sacramentos — sobre todo, por la eucaristía, que nos une a Cristo de una manera incomparable —, y por la oración santa y perseverante. Lo conseguimos también a modo de mérito, pues nuestros actos de caridad (los actos provenientes directamente de la caridad y los realizados por las demás virtudes que la caridad inspira y vivifica) nos dan derecho ante Dios al aumento de nuestra caridad. ¿Quiere esto decir que todo acto sobrenatural merece *ipso facto* este aumento? No; todos disponen a él, pero Dios lo concede solamente cuando el hombre está preparado para un acto de caridad más ferviente.

Aquí podrá darnos alguna luz una comparación con el desarrollo de los hábitos adquiridos naturalmente. La causa y el modo de este crecimiento serán evidentemente distintos por completo, pues, en el caso de los hábitos adquiridos, la repetición de actos engendra y desarrolla automáticamente el hábito, mientras que, tratándose de la caridad, como de cualquier otra virtud infusa, sólo Dios es quien da el germen y el incremento. Pero podemos ver en la caridad, como en el plano de los hábitos naturales, tres clases de actos: *a*) actos sucesivos de intensidad igual o al menos aproximada; *b*) actos sucesivos de intensidad decreciente; *c*) actos sucesivos de intensidad creciente. Los primeros no hacen más que mantener el hábito. Así, la caridad puede permanecer igual, siempre idéntica. Los segundos, si se trata de un hábito adquirido, se exponen a debilitarlo, dando más libertad de acción a las fuerzas que tienden a destruirlo. Así, la caridad puede dejar enfriar su fervor, hacerse menos generosa, menos diligente. Sin embargo, a diferencia de los hábitos naturales y por dimanar de Dios, la caridad no mengua directamente por este relajamiento que, evidentemente, tampoco le da disposición alguna para crecer. Finalmente, los actos más intensos robustecen naturalmente la virtud adquirida: consolidan la voluntad, favorecen la radicación de la virtud. La caridad conoce estos arranques de una generosidad que ella no había alcanzado aún. Las circunstancias, dificultades o tentaciones la colocan en situación de tener que superarse a sí misma para ser perfectamente fiel. Entonces se lanza hacia Dios con renovado fervor.

Tales son las diversas especies en que pueden clasificarse los actos de caridad. ¿Cuál es su efecto en orden al crecimiento de ésta? Notemos que todo acto de caridad tiene un verdadero mérito sobre-

natural. Pero aquí se trata de saber si todo acto de caridad merece precisamente el aumento de la virtud de la caridad. Podemos resumir muy brevemente como sigue la solución de este problema (esta cuestión es, por otra parte, objeto de controversias que no podemos analizar ahora). Todo acto de caridad, bien sea igual al grado que ya se posee, bien sea «remiso», es decir, de una intensidad menor, merece un aumento de la caridad y dispone a él. Así lo declara el concilio de Trento³¹, apoyándose en el texto de Mt 10, 42: «El que diere de beber a estos pequeños sólo un vaso de agua fresca, en razón de discípulo mío, en verdad os digo que no perderá su recompensa». Pero no todo acto de caridad merece un aumento actual o inmediato. Éste es efecto únicamente del acto más intenso que, impulsado por las disposiciones contenidas en los actos precedentes, viene a realizar efectivamente (siempre a modo de mérito) ese aumento que toda la vida de la caridad ansiaba y preparaba incluso cuando sufría un tanto el peso de la rutina.

Y este crecimiento puede prolongarse indefinidamente, no tiene límite; se ajusta, efectivamente, al ritmo de crecimiento de la gracia, que es su raíz; ahora bien, siendo ésta una participación —necesariamente limitada en un ser infinito— de la vida divina infinita, no puede, por definición, alcanzar la plenitud. Por eso el cristiano puede crecer indefinidamente en caridad; en ningún momento de su vida le está permitido detenerse y decir: he llegado a la cumbre. Deberá tener siempre ante sus ojos la recomendación del Señor: «Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial».

3. Así como puede crecer, la caridad puede disminuir e incluso desaparecer. No mengua directa y automáticamente por el enfriamiento de los actos, ni siquiera por el pecado venial, pues es Dios quien la infunde y mantiene en el alma. No obstante, va creándose una disposición nociva que puede indirectamente conducirla a la ruina, pues la flaqueza humana se deja sentir cada vez más y corre el peligro inminente de resbalar hasta el pecado mortal.

Éste destruye de un solo golpe toda la caridad. La fe y la esperanza, por ejemplo, no se pierden más que por el acto directamente opuesto a ellas (la herejía o la desesperación, por no citar más). Pueden continuar existiendo en el alma en pecado, pero sólo como virtudes imperfectas. Por el contrario, todo pecado grave contra cualquier virtud se opone directamente a la caridad, porque sustituye a Dios —al que la caridad nos hace amar sobre todas las cosas— por otro fin distinto. El pecado mortal es la negación de la caridad: hay incompatibilidad absoluta entre la repulsa de Dios como fin último, en lo cual consiste el pecado, y este amor de Dios por sí mismo, sobre todas las cosas.

31. Sesión VI, c. 16.

III. OBJETO DE LA CARIDAD

La caridad es una y su objeto es uno. Caridad es este amor de amistad sobrenatural que nos une a Dios y nos hace querer el bien divino. Pero podemos considerar este bien en Dios mismo y en todos aquellos que participan de él. Pues ya hemos visto que, por razón de su propia naturaleza, la caridad se funda en la comunicación por Dios a los hombres de su vida íntima, de su bienaventuranza divina. Además, amar a Dios es amar lo que ama Él, es querer lo que Él quiere, es identificar nuestra voluntad con la suya: *idem velle, idem nolle*. Pero Dios quiere no sólo su bien propio, sino también el bien de todos los llamados por Él a su vida divina. He ahí por qué el objeto de la caridad es, como ella, único. Amar a Dios y amar al prójimo es lo mismo. No se puede amar a Dios con caridad sin extender este amor al prójimo, no se puede amar con caridad al prójimo sin querer para él, con Dios y como Dios, el bien divino. Así, la razón de amar al prójimo es Dios.

Sin perder de vista esta unidad profunda de la caridad, es preciso distinguir en ella los objetos particulares.

1. Objetos particulares de la caridad.

El objeto primero y esencial es, evidentemente, Dios considerado en sí mismo. Desde Dios, la caridad se extenderá a «todo lo que es de Dios».

a) Y en primer término a las *personas*, que serán objeto de la caridad, en cuanto participan actualmente o, por lo menos, estén llamadas a participar de la vida divina.

1.º *La caridad consigo mismo.*

«La caridad bien entendida empieza por uno mismo». La vieja máxima popular está cargada de buen sentido y de sabiduría. Hemos definido la caridad como una amistad. Mas la amistad supone multiplicidad de personas: han de ser dos por lo menos. Si, pues, es legítimo y necesario que el hombre se ame a sí mismo en primer lugar y quiera su propio bien (sin el cual no hay fundamento posible para ningún amor), ¿cómo podrá amarse, a sí mismo por caridad?

Sabido es que el acto supremo de la amistad es la unión perfecta de los que se aman; el amor tiende esencialmente a la unidad. Ahora bien, ¿qué mayor unidad puede darse que la del hombre consigo mismo? La unión de amistad tiende en realidad a imitar y reproducir esta unidad fundamental de la persona que persiste como tipo e ideal de la unión perfecta. Por eso, la regla de oro de la amistad se inspira en este ejemplar unidad: amar al prójimo como a sí mismo.

Por consiguiente, uno puede amarse con caridad, y se amará queriendo para sí lo que Dios quiere: la participación más perfecta de la vida divina. Entonces uno se ama verdaderamente como Dios, en Dios y para Dios.

2.º *El prójimo en general.*

Si el prójimo de que se trata es un hijo de Dios, es lógica su inclusión en el objeto de la caridad. Por el mismo acto de amor amamos al prójimo y a Dios; y por prójimo debemos entender no sólo nuestros hermanos los hombres, sino también los ángeles, con quienes formamos la única y gran familia de los hijos de Dios. Habría muchas cosas que decir y aprender en la experiencia de los santos sobre esta amistad con los ángeles y especialmente con nuestro ángel custodio que tan rara vez entra en las perspectivas de nuestra caridad consciente.

3.º *Hasta los pecadores.*

También ellos tienen derecho a nuestra caridad porque son susceptibles de participar del don de Dios. Sin duda, actualmente no están instaurados en la vida divina, pero están, como nosotros, llamados a ella. Dios quiere «no su muerte, sino que vivan» esta vida de hijos de Dios. Éste es el bien supremo que debemos desearles con todas nuestras fuerzas; pero su pecado debe provocar nuestro odio, ya que debemos amar a los hombres y detestar el mal que se asienta en ellos. Si se identifican en cierto modo con el mal, tendrán que ser para nosotros un objeto de odio. Tal es el caso de los demonios.

4.º *Incluso los enemigos.*

Por enemigos es preciso entender no aquellos por quienes sentimos un instinto de aversión, sino los que nos desean el mal y lo hacen. No puede amárseles con caridad porque son nuestros enemigos, pues esto sería aprobar y querer el mal por nuestra parte; hay que amarlos porque son hombres y, en consecuencia, señalados como nosotros por la vocación de hijos de Dios.

¿Qué grado de caridad debemos manifestarles? El precepto de caridad para con todos nos obliga a integrarlos en nuestra caridad común; no podemos excluirlos de nuestra benevolencia. Pero determinadas circunstancias (caso de necesidad, peligro grave u obligación de estado) pueden exigirnos una caridad particular para ellos, expresa y muy personal. La perfección de la caridad, que va mucho más lejos que el mínimo requerido por el precepto, reclama esta caridad especial con los enemigos aun fuera del caso de necesidad.

b) *Algunas cosas*, aparte de las personas, pueden y deben formar también parte del objeto de nuestra caridad.

1.º En primer lugar, *la caridad* como tal. Pues no es imposible amar el amor que se siente hacia alguien, complacerse, hallar su propio gozo en él. En la amistad se aman a un tiempo el amigo y la amistad que con él se tiene y, sobre todo, el bien que se le desea. Así pues, deberemos amar con caridad a las personas a quienes deseamos el bien sobrenatural, pero también ese mismo bien que está en el prójimo, esa vida divina escondida en él.

2.º *Nuestro propio cuerpo* debe ser amado con caridad. La caridad es la condenación del odio absoluto a la carne, que procede siempre de un recto de maniqueísmo. El cuerpo es una parte integrante de nuestro ser, es el servidor y compañero del alma. Y la revelación de la resurrección futura nos ha enseñado a estimar

esta criatura de Dios que tendrá asignado un lugar en la gloria del reino espiritual.

Debemos amar nuestro cuerpo con caridad y no con un amor puramente instintivo o desordenado. Debemos querer reintegrar todo el orden carnal, en su categoría, a la vida de amor sobrenatural. Aquí es donde la ascesis encuentra su lugar en el sano equilibrio cristiano, pues en el estado presente el cuerpo está marcado con el sello de la concupiscencia. Cuando debiera ser un instrumento del amor, se convierte fácilmente en ocasión de pecado, en tentación permanente. La ascesis y particularmente la penitencia corporal no pueden, por tanto, ser valores absolutos; son un medio de integrar el todo del hombre en el amor, son el ejercicio necesario de una auténtica caridad.

3.º En fin, no menos envuelto en nuestra caridad está el *orden cósmico* en su conjunto. Dijimos que era preciso amar el bien espiritual del prójimo, su participación de la vida divina. Hasta los bienes materiales pueden ser objeto de esta caridad como auxiliares indispensables en la vida sobrenatural. No se puede decir, es cierto, que nos vinculemos por amistad o caridad a los seres irracionales, pues sólo las personas son dignas de ello, pero amamos en ellos la manifestación de la gloria de Dios y la utilidad que reportan al prójimo. El cristiano debe saber reconocer y amar a Dios en todas las cosas.

2. Orden de la caridad.

Todos estos objetos no se ofrecen en desorden a nuestro amor. Hay un orden de la caridad, una jerarquía en sus objetos. Y, como en toda jerarquía, los elementos se clasifican, se subordinan según su grado de aproximidad al principio ordenador de toda la serie.

Habrà, ante todo, un *orden objetivo* en que los objetos se escalarán según su grado de excelencia. Aquí el principio es Dios, objeto supremo de estima y aprecio: Él será objeto por excelencia de la caridad. Después los demás seres serán estimados y amados con preferencia según su proximidad a Dios. En suma, la santidad es la que debe ser la medida normativa de nuestra caridad.

Pero al lado de este orden objetivo en que todo se considera por orden al objeto principal, Dios — que debe ser estimado y apreciado sobre cualquier otro bien —, hay un *orden subjetivo*. El amor es una relación entre dos términos: el sujeto y el objeto. Y también el sujeto es principio de un orden en que va a imponer toda una jerarquía que pudiéramos llamar no de estima o excelencia, sino de intensidad afectiva. Hay aquí sin duda una concesión a la naturaleza, mas ya sabemos que el orden de la gracia no destruye el orden natural, sino que se apoya en él. La proximidad al sujeto amante va a ser la que regule esta jerarquía subjetiva.

Este doble principio es claro, pero su aplicación práctica no carece de ciertas dificultades. Por otra parte, no puede medirse con exactitud matemática el grado de caridad que a cada uno corresponde. Además,

la caridad es una realidad viviente que sería vano entorpecer con cálculos minuciosos: es una voluntad de bien, ímpetu del corazón en gracia, y no trabajo de abacero.

1.º Dios, naturalmente, tiene su puesto en primer lugar. El debe ocupar el grado supremo tanto en nuestra estima como en la intensidad de nuestro amor. Debemos amarle más que a nosotros mismos, más que a quienes son por naturaleza los más queridos: «Si alguno ama a su padre o a su madre más que a mí...» Pues «Dios está en mí más íntimamente que yo».

2.º Debemos amarnos a *nosotros mismos* más que al prójimo. Entendámoslo bien: comparamos aquí nuestro ser espiritual, nuestra alma, a la del prójimo; y debemos preferir nuestro propio bien espiritual al del prójimo. Pues, por una parte, nuestra participación común en la vida divina es la que funda nuestra caridad para con el prójimo y en nosotros la unidad es absoluta, y por otra, el movimiento natural nos lleva a amarnos del todo normal y legítimamente en primer lugar. No hay en esto ningún egoísmo desordenado, ya que, ante todo, tenemos la responsabilidad de nuestro propio destino.

Pero debemos amar el bien espiritual de los otros más que nuestro bien material. Es cuestión de excelencia, en efecto, y el bien espiritual la tiene. Hasta en el orden subjetivo está más cerca de nuestra alma — en el plano de la amistad divina — el alma del prójimo que nuestro cuerpo material. Prácticamente no siempre es fácil discernir la preeminencia necesaria. ¿Estamos obligados a sacrificar siempre por el alma del prójimo nuestra vida corporal? Todo hombre tiene el deber de cuidar su vida, su salud; en cambio, no es directamente responsable de la salvación de su prójimo, salvo en ciertos casos extremos o si, por su estado, tiene cura de almas. El sacrificio voluntario de la vida por la salvación de otro es fruto de la perfección de la caridad más que del precepto obligatorio.

3.º Finalmente el amor del prójimo tiene sus *preferencias*, como consta en la Escritura (cf. 1 Tim 5, 8). Nada anormal hay en esto. La caridad no hace del hombre una especie de autómatas espiritual que distribuya su amor en dosis iguales a todo el que llega. Debemos amar en Dios, por Dios y como Dios. Ahora bien, Dios también tiene sus preferencias y ha manifestado su predilección. ¿Quién osaría pretender ser amado por Dios tanto como la Virgen María? Nuestra caridad debe, por tanto, abrazar las preferencias divinas; debe estimar, en primer lugar, a los más próximos a Dios: los santos. Además, estamos situados en el mundo dentro de una red de relaciones personales, cada una de las cuales tiene su carácter peculiar, con los seres que nos rodean (lazos de familia, afinidades particulares, funciones sociales o espirituales...). La intensidad de nuestra caridad variará según la intimidad que normalmente nos una al prójimo. Si deseamos un mayor bien a los que de él son dignos, es muy natural que nuestro amor sea más ardiente y afectuoso con los más cercanos a nosotros, aunque estén más alejados de Dios.

Hasta en el paraíso tendrá la caridad sus preferencias; pero allí, como todos estarán definitivamente fijados en su santidad, el orden

objetivo se impondrá exactamente, o más bien ambos órdenes coincidirán. La caridad habrá realizado allí perfectamente su orden esencial, y cada elegido aparecerá en el brillo de su esplendor divino. Los lazos particulares que crean las necesidades de nuestra condición terrena ya no tendrán razón de ser: «serán como los ángeles en el cielo». Pero las afinidades profundas y santas de la tierra no desaparecerán. Los cambios de la vida bienaventurada quedarán marcados con esta intimidad tan personal de las vidas unidas ya en la tierra por una amistad divina eterna.

IV. LOS ACTOS DE LA CARIDAD

Réstanos hablar de los actos por los cuales se manifiesta la caridad y de los frutos que produce en el alma, y finalmente de los pecados opuestos a la caridad.

1. El acto propio de la caridad: amar.

¿Cuál es el acto por excelencia de la caridad? Ésta es una amistad divina, una relación especial entre dos términos: Dios y el cristiano. Una realidad que afecta personalmente a cada uno de esos seres en presencia. Queremos determinar aquí el modo cómo debe exteriorizar el cristiano su caridad divina.

Ama y al mismo tiempo es amado. Sabemos por San Juan que el cristiano no puede amar a Dios con amistad, sino porque es amado por Dios; pero desde el punto de vista del hombre, ¿cuál de estos dos movimientos es el que constituye el acto propio de su caridad personal? Es, indudablemente, su amor activo. No puede quedar contento con dejarse amar por Dios, con recibir sin cesar, limitándose a agradecer la incansable generosidad de Dios. Debe a su vez amarlo. Ya hemos visto, además, que éste es el objeto característico del amor que Dios nos tiene, es el fruto de su eficacia. Y tal es también la exigencia primordial de la verdadera amistad: si uno de mis amigos consiente meramente en dejarse amar, no tiene derecho al título de amigo, pues le falta la reciprocidad indispensable.

Sabemos que en nuestra amistad con Dios la iniciativa viene de lo alto: Él nos amó primero. Aceptar este amor es hacer un acto de caridad; pero sería oponerse al amor divino impedirle producir en nosotros su efecto propio: el amor de nuestra parte a Dios. El acto por excelencia de la caridad es, por consiguiente, amar. Amar en las grandes y pequeñas ocasiones. No es preciso querer sobre todo reservar las manifestaciones de nuestra caridad para los casos extraordinarios en que la única salida posible sea el heroísmo. El verdadero amor siente impaciencia por manifestarse, y muchas veces hay que demostrarlo principalmente en las cosas pequeñas de todos los días. ¿No tiene el amor mil recursos, mil delicadezas, que dan un precio incomparable a sus menores gestos?

¿Cómo debemos amar a Dios? Lo hemos dicho repetidas veces cuando analizamos la caridad como amistad. Hay que amarlo por sí mismo y sobre todas las cosas, teniendo, además, bien presente que jamás podremos amarle cuanto merece. Queremos su bien, su gloria, con todas nuestras fuerzas y en todas las cosas. La caridad nos apresta a dar nuestra vida por Dios o emplearla diariamente en su servicio. Nos hace tender con toda la fuerza de nuestra alma a la unión más íntima, a la identificación más profunda que se pueda tener con Dios. La cumbre del amor es la fusión de nuestro ser con el de Dios, ese misterio de unidad que no puede explicarse y que los místicos han querido manifestar de algún modo inventando las imágenes más sorprendentes. En el umbral de este misterio toda palabra es inexpressiva, toda idea insuficiente: es lo indecible, lo inefable.

2. Los frutos interiores de la caridad.

Nos limitaremos a señalar brevemente los frutos que la caridad produce en el alma, sin extendernos sobre su naturaleza profunda y sus múltiples ramificaciones.

El gozo.

En primer lugar, el gozo, esta expansión interior, esta alegría espiritual mucho más pura y noble que el placer, que nace en nosotros de la posesión de un bien amado, deseado y, por fin, obtenido; y como el bien que por la caridad queremos es el bien de Dios y del prójimo, la conciencia de su felicidad es la que crea en nosotros el gozo.

Gozamos de que Dios sea Dios, alabamos su bondad, su gloria; encontramos en la contemplación de sus infinitas perfecciones nuestro gozo más puro. Pero este gozo no es aún absoluto. Pues si del lado de Dios el bien no tiene sombra de mal, mientras dura nuestro caminar sobre la tierra nos sentimos en destierro y expuestos al pecado que nos privaría de Dios. Por esto queda en el fondo de nuestro gozo, como para señalar la imperfección de nuestra condición presente, la tristeza de la demora impuesta a nuestra unión definitiva con Dios, y la tristeza de no ser santos.

La paz.

La caridad es la fuente de la paz interior, o sea, de la perfecta unidad del yo. Realiza la unidad del alma: ya no dividen a ésta deseos divergentes y contradictorios, pues todos nuestro afectos se orientan al objeto único y supremo: Dios. La perfección es inaccesible en esta vida, y la conquista de la paz interior exige muchos esfuerzos y renunciaciones.

La caridad es también el principio de la paz verdadera entre los hombres. Unifica las voluntades, ya que tiene por objeto el bien del otro: nos hace desear lo que el prójimo desea esencialmente.

Si reinara la caridad, estaría sin duda asegurada la paz entre los hombres y entre los pueblos.

La misericordia.

Mas pudiera objetarse que todos estos frutos de la caridad suponen un mundo en que todo es perfecto o, al menos, donde sólo hay buena voluntad, salud física y moral. Un mundo utópico, pues el mal existe, la miseria está incrustada, enraizada en la humanidad. ¿Deberá la caridad cerrar los ojos para custodiar su gozo y su paz interiores? De ningún modo; se destruiría a sí misma. Lo que busca es el bien del prójimo, y he aquí que se encuentra con su dolor, con su angustia; de la caridad nace entonces la misericordia, que es la virtud del corazón compasivo, sensible al mal que aflige al prójimo, apenado por los que sufren. Es una virtud especial, distinta de la caridad, pero inspirada por ella y que introduce en el movimiento del amor la realidad del sufrimiento. Es la que nos hace practicar las palabras de San Pablo: «Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran» (Rom 12, 15).

3. Actos exteriores de la caridad.

Si el amor nos impulsa a querer el bien de quienes amamos, no puede reducirse a un sentimiento teórico e ineficaz, no puede permanecer oculto en el interior del corazón. El bien que quiere, lo querrá hacer realmente efectivo. Por la caridad se quiere y se hace el bien del prójimo.

La *beneficencia* es, por tanto, en cierto modo, la actividad general en que la caridad desarrolla su actividad práctica. Este acto puede revestir múltiples formas, entre las cuales deben mencionarse principalmente las *obras de misericordia*.

Suelen distinguirse siete obras de misericordia corporales y siete espirituales. Al primer grupo pertenecen las siguientes: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar al enfermo, rescatar al cautivo y sepultar a los muertos; y al segundo, enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las ofensas, soportar a los demás y rogar por todos.

La limosna.

Éste es el lugar propio para hablar de la limosna, testimonio de misericordia inspirado por la caridad. No puede exponerse en pocas líneas un problema tan importante. Señalamos simplemente los grandes principios del deber de la limosna.

Dar limosna es una grave obligación. El texto bien conocido de San Mateo (25, 41 ss.) que describe el juicio final: «Tuve hambre, y no me disteis de comer...», es un testimonio irrecusable de esa gravedad. ¿Cómo podrán determinarse las condiciones de esa obligación?

El cristiano está obligado por caridad a dar como limosna lo superfluo, es decir, lo que le sobre una vez cubiertas sus necesidades. Sería menester, evidentemente, definir con exactitud qué es lo necesario y dónde comienza lo superfluo. No podemos establecer aquí una norma universal. A cada cristiano en particular corresponde calcular, en conciencia y lealmente, lo necesario para él y los suyos, no sólo para su estricta subsistencia, sino en conformidad con su estado y obligaciones sociales. En esto hay que dejarse guiar por el verdadero sentido de la caridad y de la mutua ayuda fraterna. Es cierto que un cristiano que quisiera, por un exceso de prudencia, estar preparado para salvar todas las eventualidades posibles y que por ello no reconociera la superfluidad de nada, faltaría al deber de la caridad.

Lo superfluo debe ser repartido entre los necesitados, es decir, entre aquellos que no pueden remediar una necesidad extrema o grave sin el auxilio de otro. Pero nunca se insistirá demasiado en la excelencia de la limosna. La manera de dar revelará casi siempre la verdadera caridad: ¡que la limosna lleve el signo del amor y la delicadeza, que sea verdaderamente el gesto de un hermano que ayuda a su hermano!

La corrección fraterna.

Como ya hemos examinado rápidamente, entre las obras corporales de misericordia, el deber de la limosna, añadamos una palabra acerca de un acto de misericordia espiritual: la amonestación o corrección fraterna.

Es un deber de caridad, y no un simple gesto facultativo. La caridad nos obliga a buscar el bien del prójimo, luego exige que sepamos intervenir, con conocimiento de causa y con amor, para preservar al prójimo del mal en que le vemos sumergirse: «Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas; si te escucha, habrás ganado a tu hermano» (Mt 18, 15).

Sin embargo, nadie vea en este precepto una invitación a moralizar oportuna e importunamente. Aquí, más que en cualquier otra parte, es necesario un sabio discernimiento: hay que tener en cuenta la esperanza del éxito, las circunstancias, las disposiciones, y hay que obrar con suma delicadeza. Una sonrisa, un gesto verdaderamente afectuoso ¡pueden mover tantas cosas! La corrección fraterna jamás debe servir de solaz a un alma poseída de un celo intempestivo, ni hacer de exutorio para el enervamiento: su único objeto ha de ser el bien del prójimo.

V. PECADOS CONTRA LA CARIDAD

A la caridad y a las virtudes que dimanán de ella se oponen ciertos vicios que van a manifestarse por actos contrarios a los de la caridad. Se les puede clasificar conforme a su oposición con los distintos actos de caridad. Al acto de caridad por excelencia, al amor,

se opone el odio; al gozo, la tristeza maligna y la envidia; a la paz, todas las formas de discordia, desde los sentimientos internos hasta las reyertas y la guerra; a los actos de beneficencia, la malevolencia y la maleficencia que provienen casi siempre de la injusticia. Vamos a analizar rápidamente estos pecados contra la caridad, pero omitiendo todo lo que de hecho pertenece al dominio de la justicia, como es principalmente la guerra.

1. El odio.

Odiar es exactamente lo contrario de amar; éste es, por consiguiente, el pecado que más directamente se opone a la caridad. Y como el objeto de la caridad es Dios y el prójimo, también en el campo del odio se hallará este doble objeto.

Odiar a Dios nos parece casi imposible. No se puede odiar más que al mal o, por lo menos, lo que como tal se juzga. ¿De qué manera podrá Dios aparecer como un mal? Indudablemente el odio será imposible para quien vea a Dios tal como es, amor y bondad por esencia; y si se tienen en cuenta los efectos de la acción divina que nos son conocidos, como sabemos que todo lo que Dios quiere y hace sólo puede ordenarse a nuestra dicha, también parece increíble caer en esta aberración: el odio a Dios.

Por eso, este sentimiento no nace espontáneamente. Demuestra el paroxismo a que puede llegar una voluntad obstinada en el mal y abrazada tenazmente a su pecado, pues Dios es quien prohíbe y castiga el mal. Cuando el hombre se hunde en el pecado hasta el extremo de anegar en él su voluntad, Dios ya no es para él más que un enemigo al que quisiera exterminar; y así como la caridad es al mismo tiempo cumbre de toda la vida sobrenatural y fuente de toda virtud sólida, el odio a Dios es el último extremo de la línea del pecado y el principio que puede empujar a cualquier monstruosidad,

Si el odio a Dios es el más grave de todos los pecados, el odio al prójimo puede reclamar una tan triste primacía entre los pecados que al prójimo se refieren. Mirando materialmente las cosas, el mal que se hace realmente a los demás es sin duda más grave que este sentimiento íntimo del alma; pero este último deja la voluntad en un desorden más profundo, más duradero y que se manifestará ordinariamente en la maleficencia.

2. La tristeza.

No se trata de la tristeza razonable y legítima que hemos visto entremezclarse con el gozo mientras dura nuestro destierro, sino de una tristeza pecaminosa que se opone directamente al gozo. Es ese sentimiento que nos inclina a afligirnos por un bien verdadero que, por una depravación del espíritu, consideramos como un mal. Tal es el pecado del que se entristece por el bien divino. En vez de encontrar ahí su felicidad, de alegrarse y regocijarse en la

bondad de Dios, en su misericordia y en su gloria, experimenta pena al ver a Dios tan perfecto. Un sentimiento de este género no puede dejar de tener las más desdichadas repercusiones en la vida espiritual, pues causa el hastío de Dios y de las cosas divinas.

Menos grave es, sin embargo, la tristeza que muchos cristianos experimentan cuando sienten pesar dentro de sí la atracción hacia los frutos prohibidos; tienen el alma dividida por deseos contradictorios: el peso de la carne y de la flaqueza luchando contra las aspiraciones al bien. Experimentan entonces una especie de tedio, comienzan a sentir desazón por las cosas espirituales. Pero éstos son movimientos que aún no ahogan la voluntad. Sin embargo, hay que rechazarlos con energía y atención, porque son, si no se toman precauciones, camino abierto al hastío de Dios.

3. La envidia.

La envidia, que es preciso no confundir con las rivalidades comunes y el deseo de emulación, es exactamente la tristeza que se experimenta y consiente cuando se echa de ver el bien del prójimo. El éxito de los demás, sus cualidades, sus aciertos aparecen a nuestros ojos como una injuria personal, como un mal propio. O bien nos alegramos, por el contrario, del mal que reciben, aplaudimos sus fracasos y sentimos un placer perverso a la vista de sus dificultades. Es que tenemos la impresión de que todo lo que eleva a los otros nos rebaja. Es manifiesto que esta actitud se opone directamente a la caridad que nos hace ver en la felicidad de otro nuestro propio bien y encontrar en ella nuestra satisfacción.

La envidia se manifiesta entonces en esos ataques mezquinos y alevosos; las delaciones, los malos informes («chismes»), la difamación, las críticas sangrientas. Toda esta progenie demuestra que la envidia es fuente de muchos males y que con todo derecho es contada entre los pecados capitales.

4. La discordia y sus consecuencias.

A la paz de la caridad se opone la discordia que lleva tras sí todo un séquito: disputas, altercados, riñas, etc. Mientras que la caridad quiere establecer la concordia entre los hombres elevando al primer plano de sus ocupaciones el bien divino en el amor participado por todas las voluntades, la discordia es, en su malicia perfecta, el disentimiento voluntario que rompe deliberadamente esta unidad.

Por lo tanto, es necesario no confundir este pecado contra la caridad con las diferencias de opinión en que cada uno, persiguiendo en realidad el mismo fin esencial, juzga personalmente de la conveniencia de los medios. De por sí, esta divergencia no se opone en modo alguno a la unión en la caridad; podría vulnerarla si degenera en terquedad.

Una forma de discordia particularmente grave es la que desgarrar la unidad de la Iglesia: *el cisma*. Atenta directamente contra la caridad; rompe la unión que abraza a todos los miembros del cuerpo de Cristo bajo la autoridad del Sumo Pontífice y rechaza la comunión de los hijos de Dios.

Por otra parte, muchas veces resbalará hasta la herejía, como lo prueba la historia; y aunque la fe permaneciera intacta, la caridad siempre habrá sido quebrantada. Un miembro de Cristo se ha excluido voluntariamente de la comunidad, los hermanos han renegado de la fraternidad divina. Una ceguera obstinada, una resistencia orgullosa contra una disciplina onerosa han abierto la grieta inicial y el abismo va ensanchándose. Recordemos simplemente las crisis recientes de la «Action française» y de los «Cristianos progresistas».

5. El escándalo.

Conocida es la severa condenación formulada contra el escándalo en el Evangelio: «¡Ay de aquel por quien viniere el escándalo!» Éste, sin duda, es con la hipocresía, uno de los pecados que Cristo reprende con más violencia; y es que tiene una malicia especial: no contento con rechazar a Dios y revolverse contra Él, el pecador instiga a los demás con sus consejos y con su ejemplo a apartarse de Dios. Por eso es un pecado opuesto directamente a la caridad.

Se puede distinguir el escándalo activo, considerado en el autor del escándalo — que puede serlo o bien directamente, si se ha intentado el pecado de otra persona, o bien indirectamente, si ese pecado es sólo previsto —, del escándalo pasivo, considerado en el que lo recibe. El pecado, por consiguiente, puede darse a la vez en quien se deja arrastrar al mal y en quien incita a otro a pecar. Pero aun cuando no haya verdadero escándalo pasivo, por no ser irresistible la fuerza que induce a pecar, el escándalo activo persiste, sigue siendo pecado.

Normalmente, el hombre vinculado firmemente a Dios no se deja apartar del camino recto por el mal ejemplo o por las sollicitaciones. Pero están muy expuestos a ello los débiles, que viven a merced de las tentaciones y de la influencia de otro. En cuanto al «escándalo farisaico», no es un verdadero escándalo, sino un mal pretexto invocado por la hipocresía para justificar el pecado.

El escándalo activo, si es directo, si apunta voluntariamente a hacer que el otro caiga, es de suyo una falta grave: se opone a la vez a la caridad y a la virtud quebrantada por el pecado cometido. Reviste, pues, una doble malicia. El escándalo activo indirecto, que no busca expresamente el pecado del otro, pero lo prevé y acepta, es también pecaminoso, excepto cuando la acción que se ejecuta y que puede dar motivo de escándalo es, en sí misma, buena o, por lo menos, indiferente, y siempre que se ordene a un fin honesto y haya una razón grave para llevarla a cabo. En este caso, si es posible, hay que obrar en secreto para reducir los posibles inconvenientes del acto que ha de realizarse.

Es, pues, siempre necesario, por caridad, tener en cuenta la fragilidad de quienes pueden juzgarnos mal por ignorancia o falta de discernimiento y evitar cuanto sea posible hasta las mismas apariencias del mal.

Inútil es decir que el escándalo farisaico no debe inquietar de ningún modo la conciencia de los cristianos.

VI. EL DON DE SABIDURÍA

Réstanos decir una palabra sobre el don de sabiduría que corresponde a la caridad. Nos contentaremos con mostrar cómo este don del Espíritu Santo mantiene relaciones muy estrechas con la caridad.

No hay que confundir con el don la virtud intelectual de la sabiduría, pero podemos deducir de ésta algunos datos importantes. De las dos «virtudes» del entendimiento especulativo — ciencia y sabiduría —, la primera juzga de las cosas, en un plano muy determinado (matemáticas, psicología, etc.), por sus causas primeras, para descubrir su última explicación; la segunda lo juzga todo desde un punto de vista más alto y universal: es la virtud del saber más profundo y completo.

Este carácter de universalidad volvemos a encontrarlo en el don de sabiduría, que va a juzgar de todas las cosas — seres, acontecimientos —, pero de una manera y desde un ángulo muy superiores a los de cualquier conocimiento humano. Este don otorgado por Dios a la inteligencia depende directamente del orden del conocimiento y no del afecto, pero, sin embargo, no es una penetración de espíritu puramente intelectual. Es una manera de ver todas las cosas semejante a la manera como las ve Dios, y el acto más sobresaliente del don de sabiduría consiste en juzgar de las mismas cosas divinas.

El modo de este conocimiento da a la sabiduría su carácter específico: juzga de las cosas divinas no con un conocimiento adquirido por el estudio, ni por una iluminación pasajera de la inteligencia, sino por una cierta connaturalidad con las cosas de Dios, por una experiencia interior, por un gusto experimental de Dios y de las realidades espirituales. Por el don de sabiduría nos elevamos a la cima desde la cual Dios contempla el universo y juzga de todo, pensamos como Dios, sentimos como Él, vemos todas las cosas con sus ojos. Percibimos y sondeamos la verdad con un sentido divino que excede sobremanera toda ciencia humana. Si se nos habla de realidades espirituales, del misterio de Dios, reconocemos y saboreamos en ello algo que nos es muy familiar, lo escrutamos internamente como los avezados.

Tal conocimiento procede más del corazón que de la razón. La fe que eleva a la inteligencia hasta el conocimiento de la verdad divina está, sin embargo, cubierta de velos, nos revela tan sólo lo que puede ser percibido por la inteligencia con el auxilio divino; pero nuestra familiaridad con Dios nos hace adivinar y sentir lo que hay

de más oculto en el misterio arcano. Nuestro corazón descubre allí más de lo que puede hacernos comprender la fe. Es que, en resumen, incluso en el ámbito de la fe, vivimos más cosas que las que percibimos.

Inmediatamente se echa de ver que este conocimiento sólo puede provenir de la caridad; es un conocimiento íntegramente penetrado de afecto, un conocimiento experimental, una captación del misterio por las intuiciones del amor. Ninguna tentativa intelectual, aun cuando la inteligencia esté iluminada por la fe, puede llevarnos a este conocimiento deleitoso. Eso es por excelencia el acto del don de sabiduría: *sapit*, saborea. Sólo el amor, en su esencia más íntima, puede unir dos seres hasta el extremo de darles esta manera idéntica de ver las cosas, de mirarlo todo, de gustarlo todo en una comunión total, de comprenderse con medias palabras. El cristiano unido a Dios por el amor, lo encuentra en todas partes. Todo le habla del muy amado. Ve en todas las cosas su mano y su presencia. Reconoce en ellas su bondad, adivina sus intenciones, sabe sus costumbres y sus delicadezas, en una palabra, saborea los misterios que sin amor jamás su espíritu habría podido vislumbrar. Así, el don de sabiduría parece desplegar todas sus virtualidades en los grados supremos de la vida mística.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Teología bíblica de la caridad. El *agape* en San Juan, en San Pablo. Dios revelado como *agape*. Revelación del *agape* comunicada a los hombres. El *agape*, fundamento de toda la doctrina cristiana. Historia de la teología del *agape*. *Agape* y caridad. Fraternidad cristiana.

Amor «interesado» y «desinteresado». En realidad las palabras de interés y desinterés no son las que convienen para designar ese doble movimiento del amor. Es mejor decir que el amor es un impulso, una salida de sí, un éxtasis (en el sentido etimológico de la palabra), y que al mismo tiempo asegura, al ser que ama, su crecimiento, su desarrollo, su medida. Ningún ser creado espera su fin sin amor; es decir, que ningún ser creado se convierte en sí mismo sin salir de sí mismo.

Conviene no olvidar dónde se sitúa el movimiento del amor que es caridad. Si amo a otro «yo mismo», es decir si el amor está fundado en una semejanza, el amor del hombre por Dios se funda en la realidad común en Dios y en el hombre. Esta realidad común es el don que Dios nos hace de su vida y su felicidad. Nuestro amor por Dios se funda en *nuestra comunión en la misma felicidad* (la misma beatitud) y *la misma vida*.

De ahí que amemos con el mismo amor de caridad — o que debemos amar así — a todos aquellos con quienes hemos de comulgar en la misma vida divina, en la misma beatitud. No hay nada más caro para desear a los demás que comunicarles ese bien divino que es verdad, amor, vida y felicidad.

Caridad y gozo. ¿Acompaña el gozo a todo verdadero amor de caridad? ¿Es siempre gozosamente amado todo lo que se ama voluntariamente? ¿En qué consiste el pecado de tristeza? Gozo y tristeza en el espíritu. Gozo y tristeza en la sensibilidad. ¿Es más perfecto el acto humano hermanado con el gozo?

Y a la inversa, un acto carente en absoluto de gozo, ¿es esencialmente imperfecto (desde el punto de vista no del mérito, sino del acto considerado en sí mismo)? Gozo y pecado. Gozo y cruz.

Etapas de la caridad. Describir y analizar las etapas de la caridad según los autores espirituales. ¿Es legítimo distinguir tres etapas: incipientes, aprovechados y perfectos? ¿Significa eso mismo la distinción clásica de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva? Señalar las diferencias. ¿Se da una división correspondiente en las elevaciones o «noches»? ¿Puede distinguirse en la vida espiritual un tiempo en que se evita el pecado, otro en que se progresa en la virtud y otro en que se adhiere a Dios? Justificación teológica y psicológica de estas etapas. Aumento del amor a Dios en el alma; analizar y comparar el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, el *Castillo interior* de Teresa de Ávila, la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz y el *Tratado del amor de Dios* de San Francisco de Sales.

Caridad y voluntad divina. ¿Cómo se puede conocer la voluntad de Dios? ¿Qué quiere decir: hacer la voluntad de Dios? Demostrar que no siempre debemos hacer lo que Dios quiere que suceda, sino que debemos querer lo que Dios quiere que queramos (ejemplo: la madre del condenado a muerte debe intentar salvar a su hijo aun si la voluntad de Dios es que cumpla su pena).

Caridad y amores humanos. ¿Cómo asume la caridad cada amor humano? Psicología del amor conyugal cuando ha llegado a ser verdadera caridad. Psicología del amor de la madre hacia su hijo, del padre a sus hijos, del adolescente a sus padres, del hombre a su profesión, país, etc., cuando la caridad inspira estos amores.

Crecimiento y educación del amor. ¿Qué lucha de tendencias y amores deben superar el niño, el adolescente, el adulto? ¿Cuál es el término normal de las tendencias afectivas del adulto? Educación de la caridad en las diferentes edades.

Amor natural de Dios y caridad: diferencias y relaciones.

Jerarquía de los amores. Describir los deberes que nacen de la jerarquía de amores humanos en tales condiciones concretas: quiénes deben ser más amados (hijos, cónyuge, parientes, diferentes prójimos, etc.); quiénes deben ser mejor amados.

Amistad y caridad. ¿Toda caridad debe ser amistad?

¿Toda amistad debe ser «caridad»? Mérito y demérito de las amistades humanas. Amistad entre hombre y mujer (fuera del matrimonio): condiciones particulares de una amistad verdadera que no hiera ningún otro amor. ¿«Amistad» entre sacerdote y persona dirigida? Qué pensar de este texto de un místico inglés anónimo: «La amistad entre el hombre y la mujer no está prohibida, puede incluso ser meritoria si se aman en Dios y por Dios... Las mujeres se creerían abandonadas si no recibieran dirección ni auxilio de los hombres... Tienen gran necesidad de los consejos de hombres virtuosos».

Caridad y paz. ¿Cuál es la paz que la caridad nos da? Paz de Cristo y paz del mundo (Ioh 14, 27). Paz del alma: paz verdadera y paz falsa. La paz cristiana, ¿excluye toda preocupación y toda inquietud?

Temperamentos inquietos, escrupulosos, angustiados; ¿cómo educar la paz? ¿Es la paz el primer bien que ha de anhelarse para el alma?

La bienaventuranza evangélica de la paz (Mt 5, 9). Exégesis y teología.

Caridad y misericordia. ¿Qué es la misericordia? Diversas formas de miseria que mueven a misericordia. Diferentes misericordias; ¿cuál es la mejor?

En igualdad de misericordia (por ejemplo, misericordia de una enseñanza, de un sacramento), ¿qué es preferible para el alma, darla o recibirla?

Bienaventuranza de los misericordiosos (Mt 5, 7). Exégesis y teología.

Caridad y Espíritu Santo. El amor «apropiado» al Espíritu Santo: fundamento de esta apropiación en la Escritura; significación y alcance de esta apropiación.

Caridad increada y caridad creada en el alma. Relaciones, subordinación. ¿Cómo puede decirse que el Espíritu Santo obra en nosotros por la caridad? Caridad y dones. ¿Cómo la caridad entraña todos los dones del Espíritu Santo? Teología de los dones partiendo de Isaías 11, 2.

Caridad y frutos del Espíritu Santo (Gal 5, 22-23). Teología de los frutos del Espíritu Santo.

Caridad y ley nueva. Caridad y gracia.

Caridad y sacramentos. La eucaristía, sacramento de la caridad, sacramento de la Iglesia, de la unidad. ¿Cómo expresa la eucaristía la unidad de los cristianos, la caridad del alma? ¿Cómo asegura la unidad de la Iglesia, cómo alimenta el amor del alma?

Caridad y otros sacramentos. Caridad y penitencia: ¿cómo hay que hacer el «examen de conciencia», y acusarse; cómo guiar el alma desde el punto de vista de la caridad (y no desde el punto de vista de un conformismo a una ley que sería completamente externa)? El pecado de omisión desde el punto de vista de la caridad. Mostrar que las exigencias del dinamismo vital inherente a la caridad pueden ser incompatibles con una moral de la ley, del precepto, o de la «conciencia». Caridad y sacerdocio (el sacerdote, educador y ministro de la caridad). Caridad y matrimonio: ¿por qué el matrimonio es el sacramento de la caridad de Cristo y de la Iglesia?

Actos exteriores de la caridad. La beneficencia. ¿A quién debe todo cristiano hacer el bien en primer lugar? ¿Qué bien debe aportar? ¿De qué manera? *La hospitalidad* Señalar en el Nuevo Testamento y después en los Padres, principalmente en San Ambrosio, San Agustín y San Juan Crisóstomo, los textos que se refieren a la hospitalidad; analizar y comentar en particular Mt 25, 35-45. Recoger en las tradiciones de los distintos pueblos y civilizaciones las costumbres relativas a la hospitalidad; comparar estas costumbres con las de la Biblia. El «misterio» del huésped en las diversas religiones fuera de las judeocristianas, en la antigua alianza y, finalmente, en la nueva. ¿Cómo volver a descubrir y cómo practicar la hospitalidad en una civilización de «masas», en las poblaciones donde el extranjero de tránsito es tan anónimo y desconocido como el ciudadano nativo? Hay un deber «colectivo» de hospitalidad (hospitalidad para tal «categoría» de gentes — los negros en Francia, por ejemplo — por parte de tal otra: los franceses). *La limosna.* El deber de la limosna, ¿en qué se funda? Mostrar que la necesidad de privarse de algo, de dar lo que se tiene, es más urgente que la necesidad de ayudar a tal o cual obra determinada; estudiar en este sentido Lc 12, 16-21 y, sobre todo, la parábola de Lc 16, 1-15; analizar también Lc 11, 5-13; 14, 12-14; 16, 19-31; 21, 1-4. ¿Todos estamos obligados a dar limosna? ¿Por qué? Lo que cada cual debe dar. ¿Es mejor la limosna hecha directamente a un pobre que a una «obra pía»? Valores respectivos de estos dos géneros de limosna. El dinero adquirido injustamente, ¿puede ser distribuido en limosnas? *La corrección fraterna.* ¿Es caridad el querer corregir los defectos del prójimo? Ver Lc 17, 3-4; Mt 18, 21-22; Mt 18, 15-17; Iac 5, 16. ¿Cuándo y cómo debe hacerse? Corrección de los súbditos; deberes de la corrección de los hijos por los padres. Corrección de los iguales, de los superiores. Corrección privada y pública: uso y discreción.

Los pecados contra la caridad. El odio, Sus formas, su gravedad. Odio y resentimiento, odio y repugnancia. Distinguir la repugnancia de la sensibilidad y el odio del espíritu o de la voluntad; ¿puede ser compatible una repugnancia sensible con una gran caridad hacia la misma persona? ¿Cómo? ¿Es normal que el amor de caridad no vaya acompañado de cierta complacencia de la sensibilidad? ¿Puede el cristiano odiar a alguien? ¿Cómo deben o pueden entenderse los salmos imprecatorios?: Ps 108; 17, 38-43; 34; 51; 68, 23-29; 136, 7-9, etc. El odio al mal, al demonio. El enemigo nacional y el enemigo personal (*hostis e inimicus*); teología del «enemigo» en la antigua y en la nueva alianza (cf Mt 5, 43-44; Lc 6, 27, 35; Rom 12, 20); el «enemigo» en el Nuevo Testamento (cf. Mt 13, 25-28 y todas las citaciones de Ps 109, 1-2; Mt 22, 44; Lc 20, 43; Act 2, 35; 1 Cor 15, 25, etc.). La *tristeza*. Psicología de la tristeza, causas, gravedad. Distinguir la tristeza que se siente por haber pecado y que engendra un gozo más profundo, y la tristeza que viene del amor exagerado de sí mismo. El mal que hace la tristeza en el alma y el mal que hace al prójimo; el deber de la alegría (Mt 6, 18). La *envidia* y los *celos*. Distinción de estos dos pecados. Su raíz. De la «comparación» de sí mismo con el prójimo, que engendra ya la envidia, ya el orgullo. Mostrar que la humildad no brota de una comparación de sí mismo con el prójimo, sino con Dios. Causas físicas, biológicas, psíquicas, espirituales de los celos femeninos; remedios temporales y espirituales contra los celos. La *discordia*, la *disputa*, la *pelca*; gravedad de estos pecados. El *cisma*: véase el tratado de la Iglesia. La *guerra*. Guerra de invasión, guerra colonial, guerra de defensa; ¿hay algún posible motivo de «guerra justa»? Teología de la obediencia al Estado; teología de la objeción de conciencia. Los medios de guerra: ¿no son también inmorales todos los medios mortíferos? Moralidad de los medios de guerra no directamente mortíferos: el espionaje, la propaganda falsa, la mentira, la seducción, la corrupción de las costumbres del enemigo, etc. Responsabilidades de los cristianos en los problemas de rearme o desarme. La actitud pasiva, tipo Gandhi, ¿es más naturalmente «cristiana» que una actitud ofensiva? La sedición, la insurrección, el golpe de estado. ¿Es hoy posible hacer, *in abstracto* e *in generali*, una teología de la insurrección? ¿Puede un acto ser condenado en principio y abstractamente, y hallar *post factum* una especie de legitimación? Factores afectivos y morales de la «decisión» y de la opción política.

El sentido de Dios y el pecado de necedad. Sentido de Dios que da la caridad, en particular mediante el don de sabiduría. Teología del don de sabiduría y de la sabiduría cristiana. El pecado de necedad entendida como algo que se opone al sentido de Dios: embotamiento del espíritu y dureza de corazón para las cosas de Dios. Causas y gravedad del pecado de necedad (o de «fatuidad»). El hastio de lo divino y de Dios, ¿es siempre pecado, y pecado grave? ¿Cómo mantener en el alma el gusto por las cosas de Dios? Estudiar la palabra, el sentido y las propiedades de la sabiduría en la Biblia. Imagen del sabio según los libros sapienciales y el Nuevo Testamento.

Sabiduría y contemplación. Función de la caridad en el acto de la contemplación y en la vida contemplativa. El conocimiento afectivo y la contemplación. Conocimiento y caridad en la vía «mística».

BIBLIOGRAFÍA

Estudios filológicos, históricos y textos.

- Hélène PETRE, *Caritas, Études sur le vocabulaire de la charité chrétienne*, «Spicilegium Sacrum Lovaniense», Lovaina 1948. (Estudio sobre el complejo de ideas que gravitan en torno al precepto de la caridad.)
- Anders NYGREN, *Erôs et Agapè*, t. I, Aubier, París 1944; t. II y III, 1952. Obra hoy clásica de un obispo luterano sueco, que deberá leerse con detenimiento. Para su lectura, será provechoso consultar L. BOYER, *L'École de Lund: A. Nygren, G. Aulén. H. Brihioth*, en «Jrenikon» 17 (1940) 21-49.
- Entre las ediciones de obras patristicas habría que citar incontables textos de San AGUSTÍN. Remitimos a los volúmenes publicados por la Editorial Católica en la «Biblioteca de Autores Cristianos». Citemos solamente, entre los padres griegos, MÁXIMO EL CONFESOR, cuyas *Centurias sobre la caridad* han sido publicadas en Éd. du Cerf, Col. «Sources chrétiennes», en 1943.
- A. J. FALANGA, *Charity the form of the virtues according to saint Thomas*, Washington 1949.

Estudios teológicos.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Charité*; t. I, trad. y notas de H.-D. NOBLE; t. II, trad. de J.-D. FOLGUERA, notas de H.-D. NOBLE; Éd. de la Revue des J., París 1936 y 1942. *La caridad*; edición bilingüe de la *Suma Teológica VIII*, BAC, Madrid 1957.
- H. D. NOBLE, *La amistad divina*, Desclée, Buenos Aires 1944.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, Juvisy, Éd. du Cerf, 1929; *Las tres edades de la vida interior*, Desclée, Buenos Aires 1944.
- A. LEMONNYER, *Notre vie divine*, Éd. du Cerf, París 1936.
- A. GARDEIL, *La verdadera vida cristiana*, Desclée, Buenos Aires 1947.
- M. A. JANVIER, *La charité, sa nature et son objet*, Cuaresma de Notre-Dame, Lethielleux, París 1914.
- J. PÉRINELLE, *Dieu est amour*, Éd. du Cerf, París 1942.
- J. M. PERRIN, *El misterio de la caridad. I. El amor sin medida*, Rialp, Madrid 1955.

Teología particular de la caridad-amor del prójimo.

Además de los artículos de diccionario y de los numerosos comentarios bíblicos (en particular sobre I Cor 12 y 13), se leerá:

- PAUL PHILIPPE, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne*, Angelicum, Roma 1938.
- M. C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, Aubier, París 1948.
- J. GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, Aubier, París 1948.
- DOM I. VAN HOUTRYVE, *L'amour du prochain selon saint François de Sales*, Vitte, París 1945.
- A. M. GOICHON, *Le pardon*, Éd. du Cerf, París 1946.
- L'Église, éducatrice de la charité*, Actas del Congreso nacional de la Unión de las obras en Lyon, Éd. de la rue de Fleurus, París 1951.
- SERTILLANGES, *Hombres, hermanos míos*, Atlántida, Barcelona 1956.

Capítulo XI

LA PRUDENCIA

por A. RAULIN, O. P.

SUMARIO:

Págs.

Introducción: El hombre en manos de su albedrío	519
1. La prudencia en el Antiguo Testamento	520
2. La prudencia en el Nuevo Testamento	523
3. En los antiguos filósofos y en los padres de la Iglesia	524
4. Aristóteles y la escolástica	527
5. Necesidad de la virtud de la prudencia	529
6. Naturaleza de la virtud de la prudencia	530
7. Prudencia natural y prudencia sobrenatural	532
8. Conexión de las virtudes	534
9. Deliberar, juzgar, ejecutar.	535
10. Cualidades del prudente	537
11. Formas sociales de la prudencia	539
12. Vicios opuestos a la prudencia	541
13. Certeza de la prudencia	544
14. El don de consejo	545
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	546
BIBLIOGRAFÍA	548

Introducción: El hombre en manos de su albedrío.

«Dios hizo al hombre desde el principio, y le dejó en manos de su albedrío» (Eccli 15, 14). Este dominio de su propia vida, limitado, pero real, constituye uno de los aspectos esenciales de la condición humana. El problema prudencial, contenido en el mismo vocablo «prudencia», es la forma en que hemos de utilizar este privilegio si queremos usar bien de él. De momento, no pretendemos mayores precisiones. Como primera medida se impone una encuesta a través del dato revelado. Un concepto demasiado elaborado, como punto de partida, nos obligaría a desechar un abundante y rico material

escriturario que, sin responder adecuadamente a una noción precisa de la «virtud de la prudencia», es como la carne de este tratado del cual las nociones filosóficas son sólo la estructura que constituye el esqueleto.

Tal vez encontremos arbitrario encuadrar nuestro estudio inmediatamente después de las virtudes teologales y antes de las morales; pensemos sencillamente que la «ordenación de nuestra vida» no tiene a Dios por objeto, sino por fin, y por lo tanto no posee la importancia capital que tienen las virtudes teologales. Pero, a su vez, siendo gobierno de nosotros mismos, la prudencia precede por naturaleza a todo lo demás. La prudencia es la primera de las virtudes cardinales.

1. La prudencia en el Antiguo Testamento.

No existe, dentro de la Biblia, una categoría especial de libros que pueda llamarse «de moral», aunque encontremos doctrina moral en el Pentateuco, en los libros históricos, en la Sabiduría, en los Salmos y en los profetas. Pero tenemos una categoría de libros llamados «sapienciales». También ellos se ocupan de problemas morales, pero lo que ante todo los caracteriza es el modo de considerar todas las cosas: apelan a la reflexión del lector, a veces simplemente a su buen sentido o a su experiencia, otras a su sentido de la grandeza de Dios y la vanidad de las cosas creadas, pero siempre a su comprensión. A modo de exergo podríamos utilizar las palabras del salmista:

Yo te haré saber y te enseñaré el camino que debes seguir;
Seré tu consejero y estarán mis ojos sobre ti.
No seas sin entendimiento como el caballo y el mulo
A los que pones brida y freno,
Porque si no, no te obedecen (Ps 32, 8-9).

Libros sapienciales son los *Proverbios*, *Job*, el *Eclesiastés*, el libro del *Eclesiástico* y el libro de la *Sabiduría*. A éstos habría que añadir otros pasajes de carácter netamente sapiencial entresacados de otros escritos, como numerosos *Salmos* (Ps 1, 37, 49, entre otros muchos) y *Baruc* (3, 9-4, 4).

En estos libros «sapienciales», encontramos indicaciones relativas a la prudencia y hasta el mismo vocablo, tanto en la Vulgata latina (*prudencia*), como en las versiones hechas sobre los textos originales. En realidad no se encuentra en hebreo un término que pueda ser así traducido de manera necesaria y suficiente. En muchos casos el contexto deberá determinar la traducción exacta. Lo verdaderamente importante es que la noción se encuentre en el original. Y cuando el autor sagrado nos habla de la aptitud para discernir correctamente lo que conviene hacer, nos enseña sin duda alguna la prudencia.

La literatura sapiencial no es privilegio exclusivo del pueblo judío. Los sabios de Israel son herederos e imitadores de los sabios egipcios

y babilonios. Por lo que se refiere a las lecciones de la experiencia y a la elección de los temas son también, en gran parte, deudores de sus antepasados. Por esto no hay que extrañarse si los textos sapienciales primitivos de la Biblia (primer núcleo del libro de los Proverbios) presentan como ideal una habilidad que dista muy poco de la sabiduría egipcia o babilónica. Claro que la fe monoteísta del pueblo elegido se encuentra intacta en ellos y, como era de esperar, determina progresivamente el pensamiento de los sabios de Israel. Al final de la curva hallaremos identificadas la sabiduría y la ley de Moisés:

La sabiduría es el libro de los mandamientos de Dios,
Y la ley perdurable para siempre (Bar 4, 1).

¿Constituye esto el verdadero mensaje del Antiguo Testamento en lo que a la prudencia se refiere? Una vez en posesión de la fórmula definitiva: «la verdadera prudencia consiste en el cumplimiento de la ley», ¿debemos dejar a un lado los textos más antiguos que no realizan esta identificación y que sólo son meras aproximaciones? He aquí una cuestión capital para nuestro tratado.

En este descubrimiento se encierra ciertamente una verdad profunda. Ningún guía más seguro que aquel que nos ha creado. Y si nos ha señalado normas de conducta, sería insensato buscarlas por otro camino. El mejor gobierno de sí mismo necesariamente ha de ser la conformidad con la voluntad divina. Verdad adquirida que nada puede destruir.

Sabemos, no obstante, que la ley de Moisés, por divina que fuera, tenía un carácter transitorio. La que hoy poseemos es la ley evangélica inscrita en nuestros corazones. La sola consideración de la letra corre el peligro de traicionar al espíritu. Tal fué el reproche que Cristo dirigió insistentemente a los fariseos. Las circunstancias podían hacer que una aplicación literal de un texto de la ley de Moisés no respondiera a la voluntad actual del legislador; era necesaria la apreciación justa de cada caso. De otra parte, la ley no se proponía regular adecuadamente todas las circunstancias de la vida personal, familiar y política. Precisamente la misión de los profetas consistió en mantener a Israel fiel a su auténtica tradición en la hora de las grandes decisiones. Y como la ley no era obstáculo para profetizar, tampoco hacía inútil el juicio sobre lo que convenía hacer en cada caso particular.

Cuando el Eclesiastés nos dice: «El que al viento mira no sembrará, y el que mira a las nubes no segará» (II, 4), enseñándonos con ello que es preciso fijar un límite a nuestras deliberaciones, so pena de no poner nunca nada por obra, no nos da un texto de ley; pero nos deja una regla de conducta de gran valor para la vida práctica. Nos enseña la prudencia.

Es de notar que la sabiduría israelita no se contenta con decir: has recibido una ley; aplícala. Se preocupa, además, de entregarnos unos principios de discernimiento para llevar a feliz término una

acción. Todos los consejos prácticos, en los que abunda el libro de los Proverbios, no son primeros esbozos que el descubrimiento de la ley hará después inútiles; son orientaciones en una dirección distinta y complementaria. La suprema sabiduría consiste en la absoluta conformidad con la sabiduría divina, y la ley revelada en modo alguno nos exime de aprender de la experiencia y del buen sentido. También los consejos que la Biblia nos da en esta materia provienen de Dios, autor de la revelación.

No podemos detenernos aquí en la reproducción minuciosa de todos los consejos que llenan los libros sapienciales. Contentémonos con trazar las líneas directrices.

La prudencia es una habilidad, una destreza pero nunca una habilidad para el mal (Eccli 19, 19), aunque a veces se tome la palabra en ese mal sentido (prudencia terrena, Bar 3, 23). Se funda en el temor a Yahvé (Prov 1, 7). Reconoce sus límites, sabe que «no hay sabiduría, no hay prudencia, no hay consejo contra Yahvé» (Prov 21, 30). E invita a no confiar demasiado en nosotros mismos (Prov 3, 5).

¿Cómo se adquiere la prudencia? De tres modos. En primer lugar, por la oración; Salomón la había alcanzado de este modo. En segundo lugar, por la docilidad a las enseñanzas de los padres, maestros y ancianos experimentados. Sin docilidad no hay sabiduría; es esencial saber recibir una corrección (Prov 10, 17). Hasta el mismo rey, que, por lo demás, debe poseer la prudencia en tanto más alto grado cuanto es mayor el cargo que desempeña, deberá rodearse de sabios consejeros y escuchar sus pareceres (Prov 24, 6). Finalmente la prudencia se adquiere por medio de la experiencia. En nombre de la experiencia están precisamente dadas las reglas de un sabio proceder en la elección de esposa, en las relaciones con ella, en la educación de los hijos, en el trato con los amigos, con los superiores, etc... Se condena la pereza por sus desastrosos efectos (Prov 10, 4-5 ss.). Lo mismo que la cólera (Prov 14, 17), el excesivo amor a la riqueza (Prov 23, 4-5) y toda suerte de defectos personales, familiares y sociales. Son, por el contrario, sabias normas de conducta el trabajo, la misericordia, la pureza, la rectitud, la justicia y la afabilidad. También se da cierta experiencia, con sentido de desconfianza, como fruto de experiencias amargas.

No siempre nuestros sabios profieren un juicio moral. Con frecuencia su sabiduría consiste en atestiguar un hecho: «el rico señorea sobre el pobre y el que toma prestado es siervo del que le presta» (Prov 22, 7). ¿Qué significa esto? ¿Que el autor del proverbio es indiferente ante tal estado de cosas? Es poco probable. Se trata mas bien de una invitación a que los discípulos deduzcan por sí mismos las consecuencias que encierra el hecho. El discípulo no estará bien formado mientras no sea capaz de discernir por sí mismo el bien del mal, y hacer el recuento de sus experiencias. La ley pide obediencia, la sabiduría docilidad; son matices distintos. La suprema sabiduría consistirá en vivir en la obediencia de la ley, sin dejar de formarse a sí mismo en la escuela de la experiencia.

2. La prudencia en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento es el término y la realización del Antiguo. Nuestro Señor no sólo cumple la ley, es, además, coronamiento de la obra profética y el mayor de los sabios de Israel. Por eso no es de extrañar que haga constantemente llamadas a razonamientos prudenciales. Tal es, por ejemplo, el caso de los últimos versículos del sermón de la montaña:

Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca. Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, pero no cayó, porque estaba fundada sobre roca. Pero el que me escucha estas palabras y no las pone por obra será semejante al necio que edificó su casa sobre arena; cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, y cayó con gran fracaso (Mt 7, 24-27).

Nuestro Señor hace una llamada a la prudencia cuando dice a los apóstoles: «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10, 16). Lo mismo cuando invita a negociar con los talentos (Mt 25, 14-30) o pone el ejemplo del que calcula los gastos antes de emprender un viaje, del rey que estudia las posibilidades de la victoria antes de marchar contra el enemigo (Lc 14, 28-32). Es imposible citar todos los pasajes. De todos modos el pensamiento aparece claro en su línea esencial: es tal el valor del reino de Dios, que hace un «buen negocio» el que renuncia a todo por adquirirlo (el tesoro escondido y la piedra preciosa). La verdadera prudencia consiste en dejarlo todo por seguir a Jesús.

No siempre son uniformes las reglas, sino que dependen muchas veces de las circunstancias. Jesús despidió al poseso curado que pedía un lugar entre sus seguidores. Su misión era otra; tenía que anunciar a su pueblo todo lo que Dios había hecho por él (Lc 8, 38, 39). Por el contrario, una gran tristeza embarga el corazón de Jesús al ver al joven rico sin arrestos suficientes para seguirlo (Lc 18, 24). Los discípulos no ayunan mientras Jesús permanece entre ellos; mas llegará el día en que ayunarán (Mt 2, 15).

No obstante, dos grandes normas se imponen a todos de manera particularísima, dos reglas de prudencia: desconfiar del dinero y estar vigilantes.

Desconfiar del dinero. ¿Es prudente el rico que ha recogido pingües beneficios de su heredad y que toma sus medidas en consecuencia, olvidando que aquella misma noche su alma será llamada a rendir cuentas (Lc 12, 16-20)? No. La verdadera prudencia consiste en vender cuanto se posee y repartir su importe entre los pobres. «Haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega, ni la polilla roe» (Lc 12, 33). La misma prudencia astuta del administrador infiel puede ser una lección para los hijos de la luz: la de granjearse amigos con sus riquezas, distribuyéndolas a los necesitados que son los amigos de Dios. Ningún lugar de este mundo puede compararse con aquel

lugar de toda paz (Lc 16, 1-9). La prudencia cristiana aprende de los pájaros del cielo y de los lirios del campo. La búsqueda del reino de Dios es su norma, pues sabe que todo lo demás vendrá por añadidura.

Vigilar. Es uno de los temas más frecuentes en el Evangelio. Vigilancia que encontramos simbolizada en los lomos ceñidos, en la lámpara encendida y provista de aceite suficiente. Precisamente el aceite es el criterio para distinguir a las vírgenes prudentes de las fatuas. ¡Qué imprudencia dormir cuando sabemos que el amo está para llegar de un momento a otro!

No es sólo el Evangelio el que, en el Nuevo Testamento, da lecciones de prudencia. San Pablo le hace eco. La exige en los candidatos al episcopado: el obispo debe saber gobernar bien su propia casa (1 Tim 3, 4). Las ancianas deben ser sabias consejeras para las jóvenes (Tit 2, 4). Dice escribiendo a los fieles de Éfeso (5, 15): «Mirad, pues, que viváis con prudencia, no como necios, sino como sabios». Y a los romanos: «Ya es hora de levantaros del sueño» (13, 11); y también: «Transformaos por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (12, 2).

Recordemos todavía el testimonio de San Pedro: «Sed sobrios y vigilad» (1 Petr 5, 8) y del Apocalipsis: «Si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti» (3, 3). He aquí en qué sentido se construye la prudencia cristiana.

3. En los antiguos filósofos y en los padres de la Iglesia.

Es muy antigua la enumeración de las cuatro virtudes que más tarde recibirán el nombre de «cardinales». La encontramos ya en Platón, para quien es «evidente» que el jefe perfecto de un estado debe ser sabio, valeroso, sobrio y justo¹. Esta enumeración será mantenida con constancia a través de la tradición platónica y estoica. Volvemos a encontrarla en los latinos, como Cicerón, por ejemplo². San Ambrosio la considera clásica, tanto entre los griegos como entre los latinos³.

Esto no quiere decir que Ambrosio admita su origen pagano. Establece su origen escriturario, trayendo como confirmación el libro de la Sabiduría que creía atribuido legítimamente a Salomón⁴. En él se lee, en efecto: «Ella — la sabiduría — enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza» (8, 7). El santo recurre a una interpretación alegórica del segundo capítulo del Génesis: los cuatro ríos nacidos del paraíso son las cuatro virtudes en cuestión⁵. Exégesis que no es ni mucho menos nueva, pues la encontramos ya

1. *Rep.* I, 4, 427 a.

2. *De inventione rhetorica*, I, 11, c. 53.

3. *De Virginitate*, c. XVIII, P. L., 16, 303.

4. *De Paradiso*, c. XII, P. L., 14, 318.

5. *Ibid.*, c. III, P. L., 14, 296.

en el judío Filón (siglo I de nuestra era), no se muestra demasiado sólida, pues Filón y San Ambrosio no hacen corresponder exactamente las mismas virtudes a los mismos ríos ⁶.

A pesar de esta interpretación de San Ambrosio, debemos sostener que esta enumeración de las virtudes cardinales tiene su origen en la filosofía, ya que el libro de la Sabiduría, atribuido a Salomón, pero compuesto en realidad hacia el año 100 antes de Jesucristo, toma su enumeración de los filósofos.

Entre las virtudes cardinales, Platón atribuía ya un puesto preeminente a la prudencia. Para el Sócrates de su *República* esta preeminencia es algo evidente, de acuerdo con el intelectualismo moral del pensamiento socrático. La prudencia es la virtud de la razón, la virtud directriz. Igual que la fortaleza es la virtud característica de los guerreros, la prudencia es la virtud propia de los «guardianes», es decir de los jefes de la ciudad. La prudencia se encuentra donde reine el buen consejo; sin embargo, y esto es notable, no se aplica sino a las empresas de interés general que coordinan todas las actividades de la ciudad. La habilidad, por grande que sea, cuando no se sale de una materia particular, no merece el nombre de prudencia.

Dejamos por ahora la doctrina de Aristóteles, por muchos títulos heredero del pensamiento platónico y, con todo, originalísima en esta materia. La estudiaremos en relación con la teología medieval que fué primera en incorporarla al cristianismo.

Al igual que Platón, Cicerón no duda en conceder la primacía a la prudencia dentro del grupo de las cuatro virtudes tradicionales. Propone de ella la siguiente definición: «ciencia de las cosas buenas, malas e indiferentes»; en otras palabras, su función consiste en informarnos sobre la calificación moral de todas las cosas. He aquí una observación interesante: según Cicerón, la prudencia deberá mirar al pasado (memoria), atender el presente (inteligencia) y prever el futuro (providencia).

Filón advierte que hay prudencia y prudencia. Se estima vulgarmente prudente al que hace discursos sofisticos y es hábil en expresar su pensamiento, pero Moisés sabe muy bien que un hombre así es amigo de discursos, pero no prudente. La prudencia no reside en la palabra, sino en la acción y en las prácticas virtuosas. En realidad la única prudencia que merece el calificativo de bella es la universal sabiduría de Dios. Sin embargo, una virtud humana merece este nombre: la ciencia de lo que conviene hacer o no hacer. Y ésta es la más estimable de todas las virtudes del alma, por ser la virtud de la parte racional, de la cabeza, mientras que la fortaleza reside en el pecho y la templanza en el vientre ⁷.

Con San Ambrosio la prudencia se convierte en virtud cristiana, evangélica. Hace suyas las declaraciones de San Pablo sobre la locura de la cruz, que es sabiduría según Dios. Los grandes modelos

6. Cf. FILÓN, *Comentario a Las Leyes*, I, I, XIX ss.

7. *Ibid.*

de prudencia se encuentran en la Biblia, y este estudio es más precioso que las más sabias clasificaciones⁸. Para comprenderla debidamente San Ambrosio la relaciona con la bienaventuranza de las lágrimas. La prudencia consiste «en llorar las cosas caducas y buscar las eternas, en llorar los bienes de este siglo, contrarios unos de otros buscando al Dios de la paz, que ha escogido lo que es insensato⁹ a los ojos del mundo, para confundir a los sabios». Sin renegar de su inspiración bíblica, San Ambrosio utiliza también admirablemente a los filósofos. De acuerdo con toda la tradición ve en la prudencia la virtud de la razón. Su función nos la sugiere al declarar prudente a quien obra de tal modo que no tendría de qué arrepentirse. Hace resaltar insistentemente la conexión de las virtudes entre sí: nadie es verdaderamente prudente si, a la vez, no es fuerte, templado y justo; como tampoco se puede ser en verdad fuerte, templado y justo si no se es verdaderamente prudente¹⁰.

San Agustín continúa la tradición ambrosiana. Conoce y cita a Cicerón. La misión de la prudencia consiste en proporcionar un criterio para saber discernir el bien del mal¹¹. No ve en ella un sentido de la jerarquía de los valores. Para el que pone su fin en los bienes pasajeros la prudencia consistirá en buscar tales bienes y huir de todo aquello que puede hacerle sufrir en este mundo; pero ésta es la prudencia de la carne, enemiga de Dios según San Pablo (Rom 8, 7). El que, por el contrario, ordena todas las cosas a su verdadero fin, que son los bienes eternos, será prudente en la medida en que los busque, y trabaje por superar todos los obstáculos que le impiden su consecución¹². San Agustín se esfuerza igualmente por demostrar que las virtudes morales tienen su raíz en la caridad y son como traducción o expresión de la misma. La fortaleza, por ejemplo, no es más que el amor que todo lo soporta por el bien amado y la prudencia es el mismo amor que sabe discernir con sagacidad lo que le es favorable y lo que le es adverso¹³. Esencialmente la prudencia es una virtud discriminativa que, al servicio del amor, distingue lo útil de lo nocivo.

San Gregorio Magno es un moralista práctico. Conoce, por supuesto, las cuatro virtudes que llama «principales», y aunque respecto del orden de las otras tres se encuentre un tanto indeciso, no duda en colocar la prudencia en el primer lugar¹⁴. Buen moralista cristiano, sabe que la verdadera prudencia no se deja impresionar por los éxitos aparentes de los malos¹⁵; consiste en la práctica fiel de las virtudes específicamente cristianas que a los ojos del mundo aparecen como una locura: conformar las palabras al pensamiento, no usar nunca la simulación astuta, nunca devolver

8. *De Officiis*, I, 1, c. xxv, P. L., 16, 62.

9. *Evang. sec. Lucam*, I, 5, c. 66.

10. *De Officiis*, I, 1, c. xxvii, P. L., 16, 65.

11. *Enar. in Ps.*, 83, n. 11, P. L., 15, 1739.

12. *Expos. quorundam propos. ex Epist. ad Rom.*, 49, P. L., 35, 2073.

13. *De moribus Eccles.*, c. xv, P. L., 32, 1322.

14. *In Ez.*, I, hom. 4, P. L., 76, 809; cf. *in Ez.*, II, hom. 10, P. L., 76, 1068.

15. *Mor.*, I, 6, c. 6, P. L., 75, 733.

mal por mal, orar por los que nos calumnian, buscar la pobreza, renunciar a las riquezas, no oponer resistencia al que nos despoja, ofrecer la otra mejilla; en una palabra, tomar en serio el evangelio y llevarlo a la práctica¹⁶. Siguiendo con ello a San Agustín, San Gregorio insiste con frecuencia en la solidaridad de las virtudes. Las cuatro principales son como los cuatro ángulos de la casa. Todos son necesarios, pero no basta su presencia para que el desarrollo sea armonioso; si uno flaquea todos se resisten¹⁷. Finalmente nos ofrece una exégesis fecunda de la parábola del Señor: sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas: «Hay algunos tan sencillos — dice — que ignoran lo que es justo. Pero no atender a la rectitud equivale a perder la inocencia de la verdadera simplicidad. Porque si esta rectitud no les hace avisados, jamás la simplicidad bastará para guardarles en la inocencia»¹⁸. De aquí la gran importancia de una luz y de un criterio en la vida moral del cristiano. Su prudencia es algo completamente distinto de la sabiduría mundana; no se la puede comprender sino unida a la simplicidad. Pero su juicio no debe ser menos seguro ni menos inteligente que el suyo.

4. Aristóteles y la escolástica.

Como en otras muchas cuestiones, también en materia de prudencia la elaboración teológica de la edad media recibe un impulso nuevo merced a la influencia aristotélica. El libro sexto de la *Ética a Nicómaco* da a la cuestión una forma nueva.

Aristóteles descubre la verdadera naturaleza de la prudencia poniéndola en parangón con las demás virtudes. Su campo — dice — es el del *obrar*, no el del *hacer*, distinguiéndola así del arte. La operación de la prudencia no es exterior al hombre como una obra de arte, es un hermoso acto humano. Y para poder hablar de prudencia no basta juzgar de este acto en función de un determinado fin particular, es preciso referirlo, en último análisis, al fin pleno del hombre: el «bien vivir». Tal referencia no se exige en el artista o artesano *como tales*. ¿Quién es más capaz en terreno de arte, el que hace, como le place, obras maestras u obras conscientemente defectuosas, o aquel que, poniendo a contribución todos sus recursos, sólo produce trabajos horribles? El primero, evidentemente. Pero, ¿no es el colmo de la imprudencia realizar una mala acción cuando se la conoce como tal? ¿No sería preferible cometer esa falta en la imposibilidad real de obrar mejor? Ciertamente; en este caso la prudencia quedaría mejor parada, ya que, a diferencia del arte, es una virtud moral y se juzga de ella en relación al último fin del hombre.

Aristóteles señala también que la prudencia es de orden práctico y que de este modo se distingue de la ciencia. Se trata del obrar.

16. *Mor.*, I, 10, c. 29, P. L., 75, 947.

17. *In Ez.*, II, hom. 10, P. L., 76, 1069.

18. *Mor.*, I, 1, c. 2, P. L., 75, 529.

El campo de la prudencia no es otro que aquel en que el hombre puede ejercer su acción, es decir, no desborda el dominio de los futuros contingentes: aquello que puede ser o no ser, según el modo como nosotros obremos. Ciertamente que la prudencia tiene que referirse a principios universales; mas no podría desarrollar su misión si no estuviera en contacto con la realidad concreta y singular. Es más, si hubiera que escoger, Aristóteles no dudaría en preferir el sentido agudo y seguro del singular a los conocimientos teóricos. En consecuencia considerará — ¿no es un hecho de experiencia? — que los jóvenes pueden ser sabios, pero no prudentes. Les falta la experiencia.

La prudencia es virtud de la razón y esto la coloca en un puesto aparte entre las virtudes morales. Cualquier acto humano exige la intervención de la razón práctica y de las facultades apetitivas (voluntad y pasiones). El acto no alcanzará su perfección si estos diferentes factores no se mantienen en el recto camino, lo que supone en cada facultad una disposición estable, una virtud. El papel de la prudencia consiste en asegurar el buen funcionamiento de la razón cuando interviene en la acción. No debemos caer en el extremo intelectualista de Sócrates para decir que todas las virtudes son otras tantas prudencias. Pero es preciso sostener que no hay verdadera virtud sin prudencia.

Por elevada que sea la prudencia, no es con todo la suprema virtud del espíritu. Lo sería si el hombre, cuya vida ordena, fuera la suprema realidad. Pero no siendo el hombre lo más perfecto del universo, superior a la prudencia es la sabiduría que contempla las cosas divinas.

Toda esta serie de elementos lleva a Aristóteles a la siguiente definición de la prudencia: virtud de la razón práctica, que dirige las acciones humanas conforme a la verdad.

Si calificamos de habilidad el arte de encontrar y poner por obra los medios conducentes al fin (labor de la razón práctica), la prudencia no es sino esta habilidad, desde el momento en que el fin perseguido es el fin verdadero y auténtico de la vida humana total.

Aristóteles encuentra la prudencia no sólo en la vida individual, sino también en la vida doméstica y política (prudencia del jefe y de los súbditos). Añade a la prudencia una virtud para rectificar la deliberación necesaria para la acción (*eubulía*) y dos más para asegurar la rectitud del juicio práctico (la *synesis* y la *gnome*).

El primer testimonio que poseemos de la lectura, por un teólogo medieval, del libro VI de la *Ética a Nicómaco* se encuentra en San Alberto Magno, en un curso posterior a la *Summa de Bono*. Anteriormente sólo podemos comprobar infiltraciones aisladas de la moral aristotélica¹⁹.

A San Alberto sucede Santo Tomás de Aquino, que nos ha dejado un comentario ordenado a la *Ética a Nicómaco* y ha elaborado

19. Cf. LOTTIN, *Les débuts du traité de la prudence au moyen-âge*, en «Rech. Théol. anc. et médiév.», IV (1932) pp. 252-283. Reseña en el «Bulletin Thomiste», IV (1934) pp. 213 ss.

luego un tratado especial de la prudencia en su *Suma Teológica* ²⁰. Santo Tomás cita con frecuencia la Biblia, utiliza a Cicerón, Macrobio, San Agustín y San Gregorio, pero su impronta es claramente aristotélica. La noción de prudencia sobrenatural da su carácter teológico a este estudio, que comprende también una cuestión sobre el don de consejo.

Después de Santo Tomás ya no se desarrollará más el tratado de la prudencia. Los estudios posteriores se agrupan cada vez más en torno a la noción de conciencia. Se le reconoce a la prudencia la primacía entre las virtudes cardinales, pero de hecho se la estudia menos cada día. Es una lástima. El arte de gobernarse a sí mismo no consiste, en efecto, en una simple serie de juicios; hay que darle toda la estabilidad y toda la continuidad que únicamente puede proporcionar una *virtud* de la razón práctica.

5. Necesidad de la virtud de la prudencia.

Toda acción verdaderamente humana requiere el concurso de la razón. Sin la razón la voluntad es incapaz de producir acto alguno y sin su intervención las pasiones no son más que reacciones animales. Mas si la voluntad humana y, en su dependencia, las pasiones son capaces de bien y de mal, la razón es capaz de verdad y falsedad. Es pues, claro que la acción humana no puede conseguir su perfección si la razón no se mantiene en la línea de la verdad. Resultaría entonces una acción tan mala como si las potencias apetitivas no se conservaran en la línea de su objeto propio, el bien.

Siempre que la razón intervenga en la acción debe hacerlo de conformidad con su regla, la verdad. ¿Cómo asegurar esta conformidad?

Por lo que se refiere a los principios generales de la moralidad, los tenemos en lo que se ha convenido en llamar, en lenguaje de escuela, «sindéresis»: merced a ella sabemos que hay que obrar el bien y evitar el mal, conocemos los grandes principios de la ley natural y los enunciados de nuestros deberes. Pero ¿está con esto suficientemente asegurada la rectitud de la inteligencia comprometida en la acción? No. Nuestro destino se juega en la acción concreta: la persona humana, estable en su sustancia y en su unidad, en su camino de vuelta a Dios, no avanza hacia su fin sino por medio de actos concretos, individuales y singulares, en contacto con una realidad sometida a constante movimiento. Dios, el bien y la verdad son inmovibles, mi alma es espiritual e incorruptible y, sin embargo, me encuentro siempre en un lugar, en un tiempo y en unas circunstancias determinados. El acto que realizará en mí la más fiel imagen de Dios o que la borrará, el acto que me mantendrá en el centro de la verdad o me apartará de él, el acto bueno o malo para mí en este momento, es singular e intransmisible: es ese punto

20. II-II, qq. 47-56.

del río que nunca tocaré dos veces. Este carácter concreto del acto confiere a la prudencia la justificación de su necesidad.

Pero este carácter concreto hace también difícil el análisis teórico de la prudencia. Lo explicaremos mejor con un ejemplo. Mi mujer y yo vivimos con mi madre, que está a mi cargo. De una manera general sé que es necesario obrar el bien; sé también que este bien se traduce en paz para mi hogar. Bienaventurados los que hacen la paz, ha dicho el Señor. En el caso presente me lo impondría la voz de la naturaleza, si el Evangelio no lo hubiera proclamado. Quiero la paz sinceramente: es una disposición profunda de mi alma, no tengo ninguna otra pasión y estoy verdaderamente dispuesto a sacrificarlo todo por ella. ¿Tengo con esto todas las disposiciones necesarias para una acción moralmente satisfactoria para mi hogar? No; en los pormenores de la vida cotidiana será donde tendré que trabajar por la paz que yo anhelo, y esto no se hará sin mucho discernimiento, juicio, tacto y psicología. Tendré que saber callar ahora, hablar después, sonreír, desviar una conversación, prever, para evitarlas, las situaciones enojosas, en una palabra un conjunto de cualidades que dependen de la inteligencia. ¿Hemos de decir que toda esta «habilidad» no interesa a la moral, que todo está explicado en este terreno con mi deseo de paz, que importaría poco mi buena o mala conducta para asegurar esta paz? Sería un error evidente. Nuestra moral debe ser realista. Debemos obrar no sólo en armonía con el fin perseguido, sino también de un modo que nos conduzca a él efectivamente. Ciertamente, en el caso en que sea alterada la paz sin culpa mía, descanso en la justicia de Dios que escudriña los riñones y los corazones; mi buena intención me salvará. Pero cuando la paz dependa de mi comportamiento —¿y quién negará que depende de él en gran parte?—, mi deber es obrar razonablemente, inteligentemente. Lo cual supone, si esto debe repetirse con frecuencia, que yo esté dotado de una disposición estable, de una aptitud bien enraizada para discernir en concreto sobre lo que salvará la paz comprometida o la consolidará. Necesito de la virtud de la prudencia.

6. Naturaleza de la virtud de la prudencia.

Dicho en una palabra, la prudencia es virtud de la inteligencia (*de la inteligencia práctica*), pero supone un apetito (la voluntad y las pasiones) rectificado, una adhesión estable de todo mi ser a Dios.

1. La prudencia reside en la *inteligencia*. Trátase, en efecto, de discernir, de ver la relación de una realidad concreta con una aspiración universalmente valedera; es cuestión de juzgar un caso, ordenar una acción, funciones todas propias de la razón.

2. La sede de la prudencia es la *inteligencia práctica*. No se trata de especular, de conocer por conocer, sino de conocer para obrar. ¿Es que hay dos tipos de espíritu opuestos entre sí, uno especulativo y otro práctico? Ciertamente, aunque debemos afirmar que no son exclusivos uno de otro. El astrólogo que cae en un pozo

por no mirar al suelo es la caricatura del sabio falto de la prudencia más elemental. Ni el sabio ni el prudente pueden dispensarse de atender a lo universal y a lo singular. Pero mientras al sabio no le interesa el singular más que por la inteligibilidad que en él encuentra, el prudente sólo atiende a lo universal para mejor regular lo singular.

La prudencia es más «práctica» aún que la ciencia más práctica. Es virtud de la inteligencia *porque ésta se halla ligada efectivamente a la acción*. El prudente no hace proyectos en su gabinete; se halla en movimiento hacia un fin y precisamente por tender actualmente hacia este fin delibera, juzga y ejecuta. La prudencia militar no se encuentra sino en los campos de batalla. El autor de un libro de táctica podrá orientar todo lo que quiera su tratado hacia la acción; sin embargo, no se halla en contacto con la acción, no ejercita su prudencia sino su ciencia, ciencia práctica tanto como se desee, pero no prudencia, pues termina en una conclusión que hay que aplicar todavía a cada caso. El prudente, como tal, no puede estar interesado más que por un solo caso: el que, por el momento, tiene delante. Una cosa es que los manuales de táctica se aprovechen de la prudencia ejercitada en los campos de batalla y otra cosa que esta prudencia necesite para su formación de los manuales de táctica. Se trata de dos registros diferentes de la vida del espíritu.

3. La prudencia está íntimamente ligada en su actividad al ejercicio de las facultades apetitivas, voluntad y pasiones. No compete a la prudencia fijarnos los fines de nuestra acción moral; los recibe de arriba: de la sindéresis, en primer lugar, y de las virtudes cardinales, fortaleza y templanza, por no hablar de las virtudes teologales. Volvamos al ejemplo del párrafo anterior. La prudencia no me hace querer que mi madre y mi mujer respeten sus derechos respectivos en beneficio de la paz; es fundación de la justicia. Pero la prudencia me hace buscar los medios propios para la mejor consecución de este fin y los pone por obra. En una palabra, plasma día a día mi intención virtuosa. Supone constantemente, como motor, la virtud que le propone el fin y sobre todo la orienta hacia él, a la vez que pone a contribución las disposiciones virtuosas del apetito para realizar sus planes; por ejemplo, en el caso citado, la paciencia.

4. La prudencia es una virtud moral, no una técnica o un arte, ya que no está ordenada a la consecución de un fin cualquiera, sino de un fin que, aunque sea particular, se encuentra siempre bajo la moción del auténtico fin último del hombre. Hay hombres hábiles para desavenir a los mejores amigos, otros para reconciliar a los enemigos. Habilidad en ambos casos; pero la prudencia se encuentra únicamente en aquel que es generador de armonía.

El arte no goza de esta universalidad; su fin no es el fin de todo el hombre. Por eso un artista, sin perder nada de su arte, puede no utilizarlo o estropear una obra. El prudente no puede prescindir de obrar prudentemente. La prudencia, como ha escrito el padre Noble en una frase feliz, «es la moralidad en la obra, la moralidad

en acción; por consiguiente, si dictara voluntariamente acciones malas, no sería ya la moralidad, no sería ya la prudencia»²¹. No hay descanso posible para la prudencia; no conoce vacaciones, como no la conoce el hombre en marcha hacia su infinito fin.

5. Definir la prudencia como una virtud es hacer de ella una disposición estable. Tal vez alguien se sorprenderá ante tal estabilidad, ya que hemos insistido sobre el carácter móvil de la prudencia, por ser adaptación a lo concreto siempre en continuo movimiento. En efecto; para cumplir bien su misión, la prudencia deberá ser inventiva, original; nunca se dan dos situaciones idénticas. Pero esto no quita nada a la estabilidad de la virtud. Son sus decisiones las que varían infinitamente, las que no conocen método; mas esto no impide que se encuentre fuertemente enraizada en el alma. Cuando decimos: fulano tiene una disposición asombrosa para responder con oportunidad, nunca se le encuentra desprevenido, señalamos un rasgo permanente de su carácter, si bien este rasgo consiste precisamente en la originalidad constante de sus respuestas. De igual modo, la prudencia es también una disposición estable para la adaptación más flexible.

6. Podríamos llamar a la prudencia la virtud del justo medio, lo que respondería bastante bien a la idea que de ella se ha formado ordinariamente el buen sentido. Pero entonces es necesario precisar que también las demás virtudes morales, fortaleza, justicia y templanza, tienden hacia el justo medio en el terreno que les es propio. Pero tienden a él de una manera general y bastante imprecisa. La prudencia deberá dictar en cada caso concreto: aquí está el justo medio. El instinto virtuoso puede ser fuerte y seguro, pero no nos dispensa de una ojeada avisada y de una sana reflexión.

7. Prudencia natural y prudencia sobrenatural.

Como ya hemos visto, la prudencia tiene dos polos, ambos esenciales a su noción: de un lado la realidad más concreta, cotidiana y particular; de otro, el fin total, último de la vida humana. Debe tener en cuenta los pormenores y circunstancias de la acción; pero, al mismo tiempo, para ser plenamente ella misma, debe referir toda esta materia contingente, no a cualquier fin particular, sino al fin de la vida humana.

Esta tensión entre dos polos establece, por su misma naturaleza, un grave debate entre el creyente y el incrédulo. La prudencia, dirá el primero, supone el estado de gracia, es decir, la orientación fundamental hacia el auténtico fin último del hombre, que es sobrenatural. Si construyeseis toda vuestra vida sobre un ideal elevado, pero puramente natural, cometeríais fatalmente una imprudencia, la más grave de todas: no consideraríais la última realidad. «¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo, si al fin pierde su alma?»

21. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Éd. de la Revue des Jeunes, *La prudence*, No. as explicativas, p. 239.

Vuestro cálculo, por bello que sea, es falso, por ser falso el punto de partida. Atribuíais todas las cualidades que queráis, pero no podéis llamaros prudentes: habréis triunfado en todas partes, pero os faltará el triunfo que *únicamente* importa. Pero el incrédulo responde: Vuestro «estado de gracia» apenas parece una garantía de prudencia; resultaría fácil citar ejemplos de fieles creyentes faltos por completo de esta inteligencia práctica, de este sentido de las realidades concretas en que vosotros mismos habéis puesto la esencia de esta virtud. De este modo, según se acentúe su carácter concreto o su referencia a lo absoluto, nos vemos tentados a hacer de la prudencia una virtud natural basada en la experiencia o una virtud sobrenatural cuya suerte está vinculada a la de la virtud de caridad.

Tal vez en este campo de la prudencia sea donde mejor aparece, en toda su verdad, la distinción clásica entre virtudes adquiridas y virtudes infusas. Se dan dos prudencias: una adquirida y otra infusa, y el registro total de la prudencia no se ve completamente cubierto más que cuando las dos colaboran íntimamente.

¿Qué es la prudencia infusa sin la prudencia adquirida? Un auxiliar indispensable de la caridad, auxiliar sin el cual el hombre no podría conseguir su destino eterno; no tiene otro interés sino el interés directo de la salvación. ¿Cómo nace y cómo muere? Su suerte está vinculada a la de la caridad. Todos los hombres en estado de gracia, y sólo ellos, la poseen; ella no asegura aquello sin lo cual la caridad no es viable: el discernimiento práctico habitual en los asuntos relacionados con nuestro destino eterno. En el caso en que nos encontráramos desprovistos de juicio, de iniciativa o de discernimiento, su papel consistiría en movernos a buscar apoyo y consejo en aquellos que estén mejor dotados que nosotros. Trabaja en este sentido incluso en los jóvenes bien dotados, pero fatalmente inexpertos. También la encontramos en el alma que, en estado de gracia, carece, no obstante, del uso de razón (niños y dementes); pero entonces existe sólo en estado habitual, ya que no se dan actos humanos que dirigir. Contrariamente a lo que pudiera parecer, ésta es una verdadera prudencia, pues desarrolla una obra concreta y efectiva, la de conducirnos a la salvación. Sin embargo, no es una prudencia completa porque no confiere un discernimiento universal ni abarca todos los terrenos de nuestra inteligencia práctica. Más aún: si al ser infundida en el alma por la adquisición del estado de gracia, tropieza con hábitos fuertemente arraigados de negligencia, temeridad, etc., o con disposiciones naturales contrarias, su labor se hace extremadamente difícil. Su misión no recae directamente sobre deficiencias de este orden; por esto mismo está pidiendo el concurso de la prudencia adquirida.

¿Qué pensar ahora de la prudencia adquirida? ¿Puede darse sola, sin la prudencia infusa? Ciertamente, porque se apoya en disposiciones naturales buenas, buenos principios morales, inclinaciones virtuosas, en la educación, la experiencia y en la misma repetición de sus actos. ¿Es verdadera prudencia? Sí, al menos en un sentido, si es cosa distinta de una habilidad cualquiera y se funda sobre

un ideal moral, si no perfecto por lo menos auténtico, y lleva a la práctica este ideal en la realidad concreta de la vida. Pero en otro sentido no es verdadera prudencia, ya que es imperfecta y gravemente imperfecta: no realiza nunca más que una rectitud del orden moral natural sin eficacia meritoria, sin influencia en la felicidad eterna. Final y fatalmente, no cumple con su misión.

El cristiano no está hecho para tener sólo virtudes infusas y menos aún virtudes adquiridas solas. Ha de fecundar unas con otras. En la acción, el elemento director será la prudencia sobrenatural. Ésta detenta el secreto del fin; sólo ella es capaz de proponer los principios que deciden el justo medio virtuoso. Frecuentemente este justo medio difiere por completo, según esté determinado por la norma del Evangelio o simplemente por la razón. Y, sin embargo, la norma del cristiano es, ante todo, el Evangelio. Que el teólogo se tranquilice si ve a la teología hacer tantos préstamos a los filósofos; la regla de nuestra conducta es la prudencia sobrenatural: nuestro unico Maestro, Cristo.

La prudencia adquirida representa también un papel importantísimo. No está dicho todo, en efecto, cuando nos guardamos de poner en peligro nuestra salvación eterna. No basta evitar una elección fatal, es preciso también ser exactos en el juicio, en el consejo, en el acto; poder aconsejar sabiamente al prójimo; llevar eficazmente el ideal cristiano a todos los campos de la vida política, social y familiar; a la legislación y a las costumbres. ¿Cómo llevar a cabo esta misión sin la educación de la prudencia, sin la colaboración de todos los recursos que la naturaleza pone a nuestra disposición si nosotros sabemos aprovecharlos? Tenemos que ser hábiles, necesitamos sagacidad virtuosa que la prudencia infusa no puede dar sin nuestro concurso. La prudencia natural, a diferencia de las virtudes sobrenaturales, no se adquiere de un golpe, pero es una base sólida y armoniosa para la posesión de éstas.

Toda la vida del cristiano ha de estar sometida a la dirección de la prudencia infusa; por sí sola es verdadera virtud, ya que es movida por la caridad, y lo gobernará cristianamente. Mas, no por esto queda dispensado de trabajar en la adquisición de una sólida «prudencia adquirida», auxiliar sin el cual la verdadera virtud no llegará a realizar plenamente la obra prudencial.

8. Conexión de las virtudes.

Hemos tropezado ya con este tema en varios padres de la Iglesia, particularmente en San Ambrosio y San Gregorio: las virtudes son solidarias, dependen unas de otras. Con anterioridad, también el pensamiento de Aristóteles precisaba, con su técnica filosófica más elaborada: todas están unidas en la prudencia, pues ninguna virtud es perfecta a menos de estar vinculada a la prudencia, y ésta no es tal si no está acompañada de todas las demás virtudes.

La gracia, lejos de debilitar la conexión de las virtudes, la estrecha mucho más, pero entonces la unidad del organismo virtuoso

es dada por la caridad, virtud propia del último fin. ¿Quiere esto decir que la prudencia deja de ser el nudo vital para las demás virtudes morales? De ninguna manera; conserva su función, pero dentro de un conjunto más grandioso. Sin la gracia, el hombre construía palmo a palmo su edificio virtuoso a base de felices conquistas morales, y todo este trabajo era dirigido por la prudencia. La gracia aporta la unidad de un organismo virtuoso plenamente constituido desde su origen, y cuyo primer motor es la caridad; pero la prudencia infusa mantiene el papel eminente de vínculo de las demás virtudes morales; su función consiste en asegurar el gobierno sobrenatural de uno mismo. A pesar de estar constituido desde el principio, este organismo virtuoso debe trabajar en adquirir su perfección funcional. En este desenvolvimiento ha de seguir las leyes propias de su constitución, a saber, que la caridad ordene todas las virtudes por mediación de la prudencia infusa, auxiliada sin cesar en el ejercicio de sus funciones por las aportaciones de la prudencia adquirida. Así la prudencia adquirida resulta doblemente subordinada, sin perder, por esto, nada de su dignidad, pues colabora con la plenitud de sus medios en una obra sobrenatural, infinitamente superior a ella.

9. Deliberar, juzgar, ejecutar.

La prudencia, ya lo hemos dicho, no es la encargada de fijar los fines de nuestra vida moral. Los supone ya determinados y su misión consiste en asegurar su realización efectiva en el campo de lo concreto. Toma las riendas del acto humano cuando, una vez dirigida eficazmente la voluntad al fin elegido, comienza la deliberación.

Es muy raro, en efecto, que un fin pueda ser alcanzado sólo de una forma, pero, aunque fuese único el medio, habrá siempre modalidades que cambiarán hasta el infinito su aplicación. De aquí la necesidad de que el hombre busque todos los medios capaces de satisfacer sus aspiraciones. Pero no basta buscar los medios, es preciso calificarlos, anotar sus ventajas e inconvenientes, discernir todas sus limitaciones, prever sus consecuencias, en una palabra, darles cuerpo para observar la realidad que tendrían de hecho si nos decidiéramos a ponerlos en práctica.

A pesar de este inventario y ordenación de los medios, no hemos hecho todavía nada. La simplicidad de nuestro deseo inicial ha dado cabida a una multitud de posibles soluciones y el problema parece haberse complicado. Entonces interviene la deliberación propiamente dicha, que no es otra que la elaboración del juicio. Si todo dependiera de la voluntad, ésta se inclinaría hacia un medio cualquiera desde el momento en que es presentado como eficaz por la razón. Pero la razón debe confrontar los medios con las leyes generales de la moralidad, por una parte, y con el caso concreto, por otra, para hacerse así una opinión fundada sobre la acción precisa que conviene emprender. Es necesario reducir la multiplicidad a la unidad, pero no cierta-

mente a una unidad indivisible, porque cada plan tiene su complicación interna, sino a una unidad de concepción y de ejecución.

Terminado el último juicio y sancionado por la voluntad al decidirse por el medio juzgado como mejor (acto de elección), falta todavía «ordenar» la acción, mandar las facultades de ejecución. Vuelta de la unidad de la elección a una nueva multiplicidad, la multiplicidad de las fases y los pormenores de la ejecución.

No tenemos por qué insistir en un análisis que ya ha sido hecho en el capítulo de los actos humanos. Recordemos simplemente los tres actos que, habiendo terminado ya la labor de la inteligencia práctica acerca del fin a perseguir, interesan a la prudencia: el consejo, el juicio y el precepto (*imperium*). El acto humano exige, para su bondad integral, el funcionamiento virtuoso de la razón en estas tres fases de su actividad.

Ahora bien; la experiencia nos enseña que no siempre aquellos que son los más aptos para idear, con su sentido práctico, numerosas soluciones posibles, son necesariamente los mejor dispuestos para reducir esta multiplicidad a la unidad de un juicio fundado y seguro; inventivos por naturaleza, suelen ser indecisos. Por otra parte, uno puede estar provisto de un excelente juicio que sólo realiza mal, o no del todo, lo que, sin embargo, había elegido tan bien: no sabe entregarse a él.

Es muy importante tener en cuenta estas divergencias en los tipos psicológicos para poder llevar a cabo una educación completa y armoniosa de la virtud de la prudencia. A cada una de las tres fases del acto humano corresponden aptitudes prudenciales concretas que exigen, cada una, ser cultivadas por su cuenta. No conviene, en una educación demasiado exclusiva de uno u otro aspecto, romper el equilibrio de una acción completa y armoniosa. Es necesario ejercitarse en deliberar y aconsejar bien, ejercitarse en juzgar concreta y prácticamente, ejercitarse, en fin, en mandar y, ante todo, mandarse. Las disposiciones naturales pueden ayudar más o menos, pero si son deficientes han de suplirse por un ejercicio bien razonado.

Siguiendo a Aristóteles, los autores han reservado para la prudencia propiamente dicha el coronamiento de la obra: presidir la realización de la acción y llevarla a feliz término. Éste es el fin hacia el que tienden el consejo y el juicio. Por tanto, la rectitud de la deliberación debe tener asignada una virtud auxiliar que forme cuerpo con la prudencia pero distinta de ella: la virtud del buen consejo o *eubulía* en el griego de Aristóteles.

También el juicio, siempre según Aristóteles, reclama dos virtudes: una para los casos ordinarios (*synesis*) y otra para los casos excepcionales (*gnome*). En la mayoría de los casos, un juicio sano basta para discernir cuál es, entre muchos medios, el que tiene el más alto coeficiente de eficacia moralmente sana. Son los casos clásicos. No dispensan ciertamente del juicio, ya que, siendo singulares y concretos, necesitan algún procedimiento que los ordene virtuosamente, pero se conforman fácilmente a las reglas corrientes de la acción moral. Sin embargo, no siempre sucede así. Muchas

veces, para salvar las grandes leyes de la acción humana, es preciso acudir a hábitos adquiridos y reglas subalternas. No basta un buen sentido moral ordinario para encontrarse a la altura de estas circunstancias; se necesita otro tipo de prudencia. Esto es claro en la vida militar. La regla primordial en este terreno es el respeto a la disciplina: la iniciativa es admisible únicamente dentro del marco de las órdenes recibidas. Pero la prudencia exige alguna vez del coronel una acción contraria a la orden formal del general. Muchos coroneles de juicio muy seguro no son capaces de tales desobediencias virtuosas. Lo mismo sucede en el terreno de la vida moral: ciertos casos de excepción reclaman otro tipo de juicio. La rectitud de estas decisiones audaces debe darla una virtud aneja de la prudencia y que forma cuerpo con ella. Tanto es así, que la prudencia es algo muy distinto de lo que el uso corriente de este término ha hecho de ella: una timidez, segura de no ponerse nunca en peligro, atenta a no comprometerse jamás. Por el contrario, la prudencia es la virtud de las iniciativas y de las responsabilidades.

10. Cualidades del prudente.

La primera cualidad necesaria es la *experiencia*; más exactamente, la aptitud para aprovechar la experiencia adquirida. Se trata de regular la acción contingente. El conocimiento del singular no es innato al hombre ni puede deducirse de principios *a priori*. Ninguna deducción me revelará la herencia con que viene cargado este huérfano que yo recojo. Hay conocimientos que no se adquieren más que por la observación de los hechos. ¿Quieres llegar a ser un buen maestro de novicios? Es preciso que frecuentes el trato con los jóvenes. Sólo cuando hayas aconsejado a muchos se hará segura tu dirección. Es preciso dejar hablar los hechos y más todavía saber escucharlos. Hay viejos a quienes la vida nada les ha enseñado; han vivido mucho, pero no supieron conservar las lecciones de la experiencia. Saber aprovechar todo aquello de que somos actores o espectadores constituye para nosotros uno de los más grandes secretos de la prudencia, tanto para regular nuestra propia vida como para orientar la vida de los demás.

Esto no quiere decir que baste la experiencia. Contribuye poderosamente al justo conocimiento del caso singular y a su interpretación, pero para que este conocimiento sea fecundo debe enraizarse en *sólidos principios*. No hay prudencia sin el sentido de lo concreto, ni hay prudencia sin una línea de conducta fundada sobre reglas universalmente válidas. La prudencia, si quiere ser virtuosa, no puede ser un puro pragmatismo; debe descansar, al menos, sobre la ley natural. La sabiduría judía ha buscado su complemento en la ley. El cristiano lo encuentra en la ley nueva, escrita en su corazón por el Espíritu Santo que le ha sido dado.

Es igualmente de primera importancia — y ello constituye uno de los grandes temas de la literatura sapiencial — no confiarse demasiado a la propia prudencia, sino dejarse instruir con *docilidad*

por aquellos que son más sabios que nosotros: «No te apoyes en tu prudencia» (Prov 3, 5). ¡Cuántas falsas maniobras se ahorrarían los jóvenes si hiciesen más caso de los consejos de los ancianos! No es que deban ser serviles, pero sí dóciles. Pero no son los jóvenes los únicos que necesitan consejo. Siempre hay más en dos cabezas que en una y es muy raro que una consulta no llame nuestra atención sobre un aspecto del problema en el que nosotros no habíamos reparado. Es más fácil a un matemático prescindir del maestro que a un hombre de acción prescindir de los consejeros, puesto que las matemáticas son puramente racionales, mientras que la acción concreta está hecha de mil pormenores y puntos de vista que un solo hombre, por genial que sea, difícilmente podrá abarcar.

El prudente debe estar siempre dotado de *certera visión* es decir, de la aptitud para captar la situación tal cual es. No basta tomar consejo. Con frecuencia nos vemos obligados a obrar sin tiempo ni posibilidad para la consulta; en este caso es preciso decidírnos, y muchas veces sin tardar. Además, aun pudiendo pedir consejo, convendrá poner al corriente a nuestros consejeros, exponerles los hechos. En la mayoría de los casos su juicio dependerá de la exposición que hagamos de los datos del problema. Hay, por lo menos, un punto por el que están ligados a nuestra apreciación, nuestra reacción interior, que tiene una importancia capital. De aquí la importancia de que veamos con exactitud. Aquí nuestro consejero no puede sustituirnos; sólo nos puede ayudar. Si a nuestro golpe de vista le falta exactitud, la docilidad podrá librarnos de la catástrofe. Pero esta protección negativa está muy lejos de una acción verdaderamente prudente.

En el estadio de la deliberación personal, las cualidades más importantes son cierta *fecundidad de la imaginación* en materia práctica — es necesario saber inventar los medios posibles para la consecución del fin —, y la habilidad para *pesar el pro y el contra* de las diversas soluciones propuestas. La exactitud de este juicio dependerá, por otra parte, en gran manera de la *libertad del alma* frente a las pasiones. Dicese que la envidia es mala consejera y es una gran verdad; pero no es la única: si las pasiones no están bien reguladas por la razón, alteran la serenidad de espíritu necesaria para una sabia deliberación, y ejercen desde fuera una fuerza que presiona sobre la decisión y la falsean.

Es igualmente claro que el prudente debe estar dotado de un sentido, tan agudo como sea posible, de lo que puede suceder. Necesita ser *providente*. Prudente, providente, son dos palabras que no hacen más que una. Para ser buen consejero no bastan los buenos principios, no basta ver la situación tal cual es, se requiere, además, saber interpretar el viento, prever las reacciones psicológicas que despertará el acto examinado y el sentido en que se desenvolverá. La acción se inscribirá en el futuro y en el futuro dejará sus huellas. Una acción buena en sí misma puede acarrear funestas consecuencias. Se trata, pues, de prever los efectos antes de desencadenar la causa. Pero se dirá que esto es imposible; el futuro nos está

velado y, es cierto que algunos pueden leer en él, es merced a un instinto especial que no es concedido a muchos. Es verdad que no conocemos el porvenir con certeza, y por eso dice la Escritura que «los pensamientos de los hombres son inciertos» (Sap 9, 14), pero gracias a la experiencia podemos llegar a preverlo, evitando así obrar, la mayoría de las veces, a la ventura.

Entre los acontecimientos en que abunda el futuro se esconden también muchas amenazas. El prudente ha de conceder, por tanto, una atención especial a estos peligros que nos acechan. Además de providente debe ser *precautivo*. Son muchos, ya lo hemos señalado, los que a esto llaman prudencia. Sin caer en semejante error, que haría perder su grandeza a nuestra virtud, es preciso reconocer que el mundo está lleno de emboscadas de toda suerte a las que debemos estar atentos. Hagamos todas las cosas con mesura, sin olvidar que nunca es inútil una buena dosis de precaución.

Por fin el prudente debe ser *circunspeto*, es decir, ha de estar atento a los mil pequeños pormenores y circunstancias que, sin constituir el acto, pueden modificar profundamente su valor: circunstancias de tiempo, de lugar, de modo, etc. Saber tener en consideración las circunstancias del acto que tienen algún valor y dar de mano a las demás, es un verdadero arte, un arte al que todos hemos de aplicarnos.

Podríamos extendernos indefinidamente sobre cada uno de estos párrafos. Haríamos desfilar toda la vida humana. Cada lectura, cada film, cada obra dramática, cada experiencia vivida podrían desarrollarlos indefinidamente. Sin embargo, en tales materias, lo esencial no es ser completo, sino invitar a la reflexión.

11. Formas sociales de la prudencia.

Hasta aquí hemos presentado la prudencia más bien como la virtud del propio gobierno. Directamente, en efecto, somos responsables de nuestras propias acciones. Pero nuestras acciones, bien lo sabemos, nos enrojan en complejos sociales cuyo bien o fin no se identifica con nuestro fin puramente individual.

No vamos a establecer aquí la noción de «bien común». Nos basta con recordar que el bien común es algo distinto de la suma de bienes particulares; tiene su unidad y su formalidad propias. Todos los hombres, en marcha hacia el fin último, son dependientes unos de otros, dentro del marco de diversas organizaciones en que unos ejercen la autoridad y otros son subordinados.

Todo el que posee una responsabilidad dentro de un cuerpo social, recibe, por lo mismo, la misión de dirigir, al menos en un determinado campo, a un grupo de sus semejantes. Y si para dirigirse a sí mismo necesita de una virtud, con mayor razón la necesitará para dirigir a los demás.

Entre todos los organismos sociales hay dos que atañen al hombre de una manera particular, pues no le interesan como técnico, sabio o artesano, sino como hombre. Son la familia y el Estado.

El bien común de la familia no es de orden técnico; es algo de primera necesidad para la vida del hombre. Por eso exige de los miembros del hogar una verdadera prudencia. Los padres han de poseer diversas artes: el arte de la educación, el arte de administrar una fortuna, etc. Pero necesitan más aún. Puesto que son factores determinantes del bien total de esta célula natural que es la familia, deben realizar esta función con prudencia. El simple bien individual es ampliamente sobrepasado. De aquí la necesidad de la *prudencia familiar*. Es difícil concebir un prudente padre de familia incapaz de dirigirse a sí mismo, pero es muy fácil imaginar un hombre hábil para ordenar su vida personal y, no obstante, inepto para llevar las responsabilidades del jefe de familia; se trata de otra especie de prudencia. Notemos, además, que si el padre y la madre son eminentemente el sujeto de la prudencia familiar, se encuentra también en los hermanos mayores, en función del papel que les corresponde realizar. Más aún, los mismos hijos menores deben poseerla, pues todos tienen algo que aportar al bien común de la familia; su prudencia se ejercitará, sobre todo, en la docilidad, en el respeto, en la servicialidad y en otras virtudes de este tipo. Y todo educador puede y debe participar de la prudencia familiar, por lo mismo que es un auténtico representante de la autoridad de los padres.

Con relación al Estado es preciso hacer consideraciones análogas. La política no es una pura técnica. El bien común de la ciudad comprende al hombre en su totalidad. Los valores morales no deben ser extraños al terreno público. Los gobernantes no sólo han de ser prudentes, sino que deben poseer esta virtud en una forma eminente. Cada uno la realizará bajo un aspecto particular, según la misión que desempeñe dentro del Estado. Unos, como miembros de una asamblea consultiva, tendrán la prudencia del buen consejero. Otros, encargados de votar las leyes, deberán sobresalir en el juicio y en la elección. Otros tienen por misión el orden ejecutivo y deberán impregnar de prudencia el precepto o *imperium*. Los ciudadanos, finalmente, y sobre todo en régimen democrático, necesitan también esta *prudencia política* que hará de ellos buenos y útiles ciudadanos.

¿Existen, juntamente con la familia y el Estado, otros grupos que reclamen de sus cabezas y miembros una forma propia de prudencia? Se ha hablado de una prudencia militar. Sin embargo, nos vemos más tentados a fijarnos en el cuerpo social formado por la Iglesia. El Antiguo Testamento subraya fuertemente la importancia de la prudencia en el padre y más aún en el jefe del pueblo. El Nuevo Testamento pide del obispo, conductor del nuevo Israel, una forma eminente de prudencia (Lc 12, 41-44; cf. epístolas pastorales). Sería una *prudencia pastoral*, a la que respondería en el fiel una prudencia igualmente especial que le haría obrar en armonía con todo el cuerpo de la Iglesia.

Sea de esto lo que quiera, lo cierto es que cuanto más alto es el cargo que desempeñamos, más perfecta debe ser nuestra prudencia. Nunca nos está legítimamente permitido tratar a uno de

nuestros semejantes como se trata un peón sobre el tablero o la rueda de una máquina. El hombre constituye una unidad; es imposible tocar una de las fibras de su ser sin que la onda se trasmita, a través de toda su persona, hasta su destino eterno. Tan pronto como tomamos a nuestro cuidado uno de nuestros semejantes, se impone una palabra: «prudencia» y no «técnica». Y no sólo prudencia individual, puesto que no es únicamente nuestro destino lo que está en litigio, sino prudencia social. ¿Será necesaria una virtud distinta en cada caso? No, ciertamente. No hay ninguna situación social que no pueda reducirse a una de las grandes especies de prudencia, familiar o política. Nuestro semejante, a fin de cuentas, o es un padre, o un ciudadano, o un hermano en la fe.

12. Vicios opuestos a la prudencia.

Ha escrito San Agustín: «No sólo hay vicios opuestos a cada virtud según una contrariedad manifiesta, como la temeridad es opuesta a la prudencia; hay también vicios que, en cierto modo, están próximos a la virtud y se asemejan a ella, no realmente, claro está, sino por una apariencia engañosa; frente a la prudencia encontramos entonces no la temeridad o imprudencia, sino la astucia»²². En materia de prudencia esta clasificación de los vicios es particularmente feliz, y preferible a la división en vicios por defecto y por exceso. Nunca hay exceso de prudencia; lo que sí se da a veces es una caricatura de la prudencia. Hablaremos pues de vicios manifiestamente contrarios y de falsas prudencias.

Es interesante señalar desde el principio que estos dos tipos de vicios dimanar ordinariamente de pasiones diferentes. Tenemos, en primer lugar, las pasiones que nos ciegan, que nublan nuestra razón hasta el punto de hacernos perder la facultad de razonar; la razón práctica capitula y se deja paralizar. Es el caso, por ejemplo, de un deseo carnal violento o de una explosión colérica. Otras pasiones, más advertidas, cambian a su favor la actividad de la razón práctica. Lejos de paralizarla la ponen a contribución de sus deseos. También capitula la razón, pero esta vez para ponerse al servicio del vencedor. La avaricia, el rencor, son de estas pasiones que fácilmente hacen a uno industrioso e inventivo; no tienen par cuando se trata de conseguir su fin. «Los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz» (Lc 16, 8).

Empecemos por los vicios que se oponen a la prudencia con una contrariedad manifiesta. Tales son la precipitación, la inconsideración, la negligencia, la inconstancia.

Una de las fases esenciales del acto racional es la deliberación. Esto lo olvidan los que obran con *precipitación*, sin haber reflexionado suficientemente. No han tomado consejo, no se han dado cuenta de que existían otras soluciones preferibles, no han prestado atención a los peligros a que se han expuesto sin razón. Total, que

22. *Contra Iulianum*, 1, 4, c. 111, P. L., 44, 748.

se han lanzado a obrar sin haber madurado su decisión, se lanzan de cabeza, literalmente se *precipitan*. Que hay en esto un desorden es demasiado evidente; abandonado el hombre en manos de su libre albedrío, nunca debe obrar, a no ser con entero conocimiento. Sin embargo, no nos es lícito medir el grado de la precipitación por la rapidez de la deliberación. Hay decisiones que deben ser tomadas rápidamente; un retraso excesivo no sería virtuoso. Algunas deliberaciones duran meses y no permiten todavía ejecutar una acción libre de precipitación. Hay soluciones que no maduran sino después de largos años. Se dan también espíritus más o menos rápidos y sería erróneo pretender retardar en sus decisiones a aquellos cuyo golpe de vista es de una particular seguridad. Sólo en función de cada caso particular se puede discernir el justo medio fuera del cual tienen lugar la precipitación o el retraso culpable.

Muy próxima a la precipitación está la *inconsideración*, dos vicios solidarios con harta frecuencia. No son, sin embargo, idénticos. La precipitación salta un escalón; desciende demasiado rápidamente desde los principios generales a la solución del caso particular. La inconsideración interviene en el momento del juicio. Importa poco que la razón práctica haya deliberado mucho o poco tiempo. Es muy posible que hayan sido consideradas todas las soluciones posibles, que se haya tardado demasiado. Pero se ha omitido, en el momento de la decisión, un elemento esencial, o al menos muy importante, del problema. El juicio no será prematuro, pero tiene bases muy estrechas.

Los dos pecados que acabamos de mencionar son inconcebibles sin cierta *negligencia*: se descuida la deliberación o el peso de todos los factores en la balanza del juicio. La negligencia es también elemento de culpabilidad en toda ignorancia culpable; es la raíz de todos los pecados de omisión. De aquí su importancia en la vida moral del hombre. Interviene allí donde hay un deber positivo al que no atendemos, del que no nos cuidamos por tener la cabeza en otro lugar. Como resultado, el deber se omite. Ha faltado una firme voluntad del bien, capaz de mantener despierta la atención. Pero la razón práctica comparte con ella la responsabilidad; ha sido viciado su funcionamiento. La negligencia se opone directamente a la recomendación tan insistente del Evangelio: «Vigilad». Las vírgenes necias son vírgenes negligentes, debían haberse procurado el aceite.

La *inconstancia* vicia la realización. Corta, sin motivo justificante, una acción deliberada con madurez y acertadamente escogida. En realidad siempre nace de otro vicio, en particular de la pereza, o de una pasión que absorbe toda la actividad disponible. Sin embargo, importa señalarla, ya que implica también fallo de la razón práctica al no saber mantener sus decisiones después de haberlas visto bien fundadas.

Estos pecados, estas faltas contra la prudencia, ¿pueden llegar a ser mortales? Ciertamente, si el bien escamoteado o descuidado es necesario para la salvación, o si entrañan un desprecio de Dios o de su ley. En los demás casos son faltas veniales.

Las falsas prudencias son distintas de los vicios precedentemente enumerados. Lejos de dejar dormir a la razón práctica, la ponen a su servicio. El desorden procede entonces de la intromisión de un fin indebido, o de un medio humanamente bien traído, pero sin valor moral.

Si se trata de un desorden en el fin tenemos entonces la *prudencia de la carne*. Parece una hermana de la virtud de la prudencia, pero está fundada sobre una falsa jerarquía de valores. En vez de dar su justo lugar a los bienes eternos y a los temporales, concede demasiada importancia a los bienes inferiores. Es hábil, pero al servicio de un mal señor. Tiene muchos grados. En algunos casos es el tipo del pecado mortal que hace girar toda la vida en torno a un bien creado. Entonces se le aplica con toda su fuerza la palabra de San Pablo: «el apetito de la carne es enemistad con Dios, porque no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios» (Rom 8, 7). Otras veces el mal no es tan profundo. Aun sin respetar como es debido la jerarquía de valores, continúa teniendo a Dios por fin último; se encariña demasiado con un bien creado, pero sin hacer de él su bien supremo. El pecado es, en este caso, de tipo venial. No hay que confundir, sin embargo, la prudencia de la carne con una habilidad de carácter puramente natural, desligada por sí misma de toda jerarquía de valores, por ejemplo, con una habilidad profesional. Esta habilidad constituye una perfección humana relativa capaz de ser bien o mal orientada por la razón práctica.

No siempre el bien aparente, perseguido como fin, es el que falsea el ejercicio de la prudencia. Puede ser el fin completamente bueno y falsa la prudencia. Hay, en efecto, medios ilícitos que pueden tener visos de «buenos medios». ¿No se habla de «mentiras piadosas»? Tienen la apariencia de bien, son mentiras «oficiosas», pero no proceden de una auténtica prudencia, sino de su caricatura. ¿Cómo hay que llamar a este desorden? ¿Se debe hablar de astucia? El término puede engañar un poco. Pero no importa; el sentido es claro. No basta perseguir un fin honesto y eliminar los medios que estén en contradicción flagrante con las leyes de la moralidad; es necesario, además, desenmascarar los medios hipócritas con color de virtud y eliminarlos.

Habríamos terminado con esto el examen de los vicios contrarios a la virtud de la prudencia si el Evangelio no nos invitase a desconfiar de una forma de solicitud, de inquietud, que encierra falta de confianza en la Providencia paternal de Dios. «No os inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo sobre qué os vestiréis... No os inquietéis, pues, por el mañana, porque el día de mañana ya tendrá sus propias inquietudes» (Mt 6, 25, 34). Es ésta una forma de prudencia de la carne, ya que la norma que nos pone en el recto camino puede formularse de la manera siguiente: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia. Lo demás se os dará por añadidura». El peligro está, pues, en descuidar el gran negocio del reino de Dios, por atender demasiado a las cosas temporales. No caben otras expli-

caciones razonables de texto tan claro; pero es necesario precisar los ejes del pensamiento. ¿Cómo podemos pecar con nuestro cuidado por el futuro, con la solicitud por asegurar los bienes necesarios a nuestra subsistencia y a la de los nuestros?

Podemos pecar sirviendo a Mammon en vez de servirnos de él. Podemos pecar por no conceder a nuestra vida espiritual la solicitud necesaria, al tener nuestra atención orientada hacia otras cosas. Y podemos pecar, finalmente, cuando, después de hecho todo lo que está de nuestra parte, nos inquietamos y desconfiamos de la Providencia. Hay muchos cuidados inútiles que en nada contribuyen al progreso del problema, y que, sin embargo, nos privan de una libertad de espíritu magnífica si la utilizamos bien. Pero no es menos cierto que, al ponernos como ejemplo los pájaros y los lirios del campo, no ha querido el Señor hacer de nosotros unos desocupados e improvidentes. Ha visto la verdadera jerarquía de los valores amenazada por el cuidado excesivo y vano de lo temporal y del mañana, y ha dado la voz de alarma; esto es todo. Al lado de la parábola de los lirios y de los pájaros tenemos la parábola de la torre y de la guerra. No debemos ser esclavos de los cuidados inútiles, pero debemos ser providentes.

13. Certeza de la prudencia.

La prudencia tiene por misión el gobierno de nosotros mismos por nosotros mismos. Ahora que conocemos mejor sus requisitos, sus recursos y sus enemigos, podemos preguntarnos si tiene esta virtud la suficiente talla para asumir tal responsabilidad, si sus determinaciones tienen un coeficiente de certeza lo bastante elevado para poder confiar en que ella nos conduzca a nuestro último fin.

En un plano puramente natural (y en este plano hay que juzgar el valor de la prudencia adquirida) el fin último queda muy difuminado. No consiste en un sí o un no respecto a la felicidad eterna. Por eso es muy difícil medir en este campo el éxito de una vida; todo es relativo en extremo. No obstante, debemos reconocer que la prudencia natural está mal dotada de recursos para conducirnos felizmente a esta misma bienaventuranza imperfecta. ¿Cómo es posible que el hombre, por sus propios medios, pueda conducirse constantemente según las exigencias de la vida virtuosa? Hará todo lo posible, llevará a cabo excelentes realizaciones, pero estará siempre muy lejos del ideal. ¿Cómo podrá estar alerta respecto de tantos peligros como amenazan su virtud? Hay mil pormenores imprevistos. ¿Cómo estará seguro de su buen golpe de vista, necesario para plasmar, en un concreto siempre movedizo, los grandes principios? La prudencia adquirida tiene su grandeza, pero podemos darnos por satisfechos si alcanza un éxito regular. Y esto considerándola con exclusión del problema de nuestra salvación.

Muy distinto es el papel que representa la prudencia sobrenatural. Se encamina y nos conduce hacia una felicidad eterna, hacia un juicio que será un sí o un no. Ha ganado la partida si logra mantener

el fuego de la caridad; la ha perdido si este fuego llega a apagarse. Ésta es la misión que la caracteriza. Gracias a ella, los niños y los sencillos dan pruebas de una sabiduría admirable. Sus éxitos no son ilusorios. Y, a pesar de todo, es una virtud de este ser limitado que es el hombre; tiene su sede en su razón práctica. La gracia eleva la naturaleza, pero no suprime las sorpresas imprevisibles del mundo concreto. De este modo se pueden aplicar también a la prudencia sobrenatural las palabras del libro de la Sabiduría: «Los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestros cálculos muy aventurados» (Sap 9, 14). No debemos despreciar la firmeza de un juicio fundado en la experiencia natural y sobrenatural, en la docilidad a los consejos de los sabios y en la ley de Dios. Tal juicio tiene toda la certeza que se puede pedir a un juicio humano, suficiente para obrar conforme a la virtud. A pesar de todo, la prudencia será siempre una virtud desproporcionada con respecto a la consecución de nuestra meta. De aquí la necesidad de un nuevo elemento en nuestro organismo sobrenatural: el don de consejo, del que vamos a decir dos palabras para terminar.

14. El don de consejo.

Un navío moderno bien equipado no se contenta con sus órganos directores, el capitán y el piloto; lleva, además, a bordo un aparato de radio encargado de captar las misivas y mensajes eventualmente enviados desde tierra firme. Función pasiva, pero preciosa para el gobierno de la embarcación. El alma en gracia, junto con las virtudes por las que se dirige activamente, posee también su antena receptora, esto es, una disposición especial para escuchar las llamadas de Dios. En determinadas situaciones, ni la prudencia sobrenatural puede prestar un auxilio suficiente. Nos lo indica el mismo Señor cuando prescribe a sus apóstoles: «Cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros» (Mt 10, 19-20). Ha intervenido el don de consejo. El estudio de este don tiene su lugar en la teología general de los dones. Como los demás dones, el de consejo pertenece al estado de gracia y es inseparable de la caridad. Como los otros se caracteriza también por el modo de pasividad que introduce en el alma, dejando intacta la libertad del hombre, porque Dios respeta siempre plenamente la naturaleza de los seres a los que mueve y dirige. Aquello que da carácter propio al don de consejo es el campo de acción que tiene asignado, el campo de la prudencia. Por eso este don es el coronamiento natural de todo nuestro tratado.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

El hombre y la realidad de la prudencia. Existe una gran diferencia entre la acepción en que se toma hoy día la palabra prudencia y la realidad que nosotros estudiamos bajo este mismo nombre.

Muchas palabras importantes, muy importantes, de una civilización o de una cultura, han corrido la suerte de su depreciación. Podríamos citar algunas: la *economía*, que según su origen significa la organización de una casa, la administración de un negocio, la disposición divina de la salvación..., ha venido a significar una especie de avaricia. La *política*, ciencia o arte de conducir los pueblos, se ha convertido en astucia. El *apostolado*, que significa el envío por parte de Dios del portador de su Palabra, indica hoy una manera de propaganda o de conquista, aun profanas. De igual modo la *prudencia*, virtud humana por excelencia, grande y hermosa virtud elogiada insistentemente en los libros de la Biblia, se equipara con frecuencia en nuestros días a la precaución miedosa, al cálculo del avaro o del «económico», al temor del peligro.

La prudencia de la que nos ocupamos es todo lo contrario. Es la virtud de las iniciativas y de las responsabilidades, la virtud del peligro humano, la virtud primera entre todas las virtudes morales por ser la virtud que dirige el comportamiento del hombre. Constituye, sin exagerar, el eje de toda la moral.

Indudablemente que la fe, la esperanza y la caridad la *inspiran* y la miden interiormente, pero también es cierto que la fe, la esperanza y la caridad dependen de ella en sus actos exteriores: el mártir, decidido a poner en peligro su vida por la profesión exterior de su fe ante un gobernador impío, realiza un hermoso acto de prudencia; la brevedad o amplitud de las oraciones que el cristiano dirige a Dios dependen de su prudencia, o simplemente el tiempo que ha determinado dedicar cada día a Dios; el acto exterior de caridad, por generoso que sea, puede perder su valor si es inoportuno o indiscreto, es decir, imprudente; por lo menos le ha faltado al amor la aplicación de la inteligencia al acto, obrar inteligentemente.

El hombre ha sido creado por Dios a su imagen, inteligente y libre, provisto de cierta autonomía, capaz de gobernarse a sí mismo. La prudencia por la cual el hombre se gobierna es la primera de las virtudes cardinales, cardinal por excelencia.

Prudencia y examen de conciencia. ¿Cómo sucede, entonces, que la prudencia tiene tan poca importancia en los exámenes de conciencia de los cristianos y en las exhortaciones de los directores espirituales? Trate cada uno de ordenar su vida bajo el signo de una prudencia auténtica, bajo el signo de una conducta *inteligente*, inspirada por la fe, la esperanza y la caridad.

Falta a la caridad quien no pone cuidado en aplicar su inteligencia a todos los actos. Lo mejor que el hombre puede dar no es su oro o sus bienes exteriores, sino su inteligencia. Los vicios opuestos a la prudencia, la inconsideración, la precipitación, la inconstancia, la negligencia, etc., son la consecuencia de la falta de caridad.

Prudencia e imprevisión. No se debe oponer la una a la otra, ni debemos escoger una u otra. Si se nos ha dado la lección de los lirios del campo, también se nos ha puesto el ejemplo de la torre y de la guerra (Luc 14, 28-33). Encontramos en los salmos el versículo *In manus tuas commendo spiritum meum*, pero también el otro: *Anima mea in manibus meis semper*. Una conducta humana que no diera lugar a la confianza en Dios, a la imprevisión religiosa..., al sueño, sería imprudente. Como sería igualmente imprudente una conducta humana que sin cesar se pone en manos de Dios para reparar

sus propias negligencias e imprevisiones. Una sabia imprevisión debe ser prevista, decidida, ordenada; de este modo se convierte en prudente.

Prudencia y obediencia. La prudencia es la virtud del hombre adulto. Pero, ¿quién es el adulto? La madurez espiritual es un término al que nunca podremos llegar con perfección, hacia el que siempre debemos tender. Por bello que ello sea, el hombre encuentra a veces duro verse dejado en manos de su albedrío. Siente tener que gobernarse a sí mismo, tener que decidir él mismo. Querría poder confiar a otro la responsabilidad. Por eso sucede que el cristiano se siente liberado y satisfecho cuando ha encontrado un superior que le exima de toda reflexión y de toda responsabilidad, dejándole únicamente la satisfacción de obedecer. Estamos ante el problema de la *dirección espiritual*.

La dirección espiritual no tiene por fin mantener a los menores en su estado de minoridad, sino educar a los que han de ser mayores el día de mañana. El director espiritual no es un superior, sino un guía, y, por consiguiente, el hijo espiritual no le debe obediencia, sino docilidad. El dirigido pide un consejo, no una orden. Recibir consejos para ordenar la propia vida no es obrar contra la prudencia; por el contrario, la prudencia, que debe ser avisada, ha de fortalecerse con buenos consejos y ninguno mejor que el que viene de la palabra de un hombre virtuoso, experimentado, temeroso de Dios y "eno del Espíritu Santo. Sin embargo, al dirigido pertenece decidir y ejecutar en nombre propio, habida cuenta de lo que se le ha dicho y en función del valor espiritual de su director. Existen, sin duda, casos en los cuales ni esto mismo puede ser juzgado y entonces lo mejor es obedecer simplemente. Pero esta obediencia ciega y sencilla no es prudente sino en cuanto que es provisional, una etapa necesaria antes de una madurez perfecta.

La teología de la dirección espiritual está casi completamente por hacer. He aquí algunos temas a estudiar: Historia de la dirección espiritual desde los primeros padres del desierto hasta el siglo XVI, y desde el siglo XVI hasta nuestros días. Necesidad y papel de la dirección espiritual en la economía de la vida de la Iglesia y en la economía de cada vida cristiana. La dirección de la conciencia, ¿es necesariamente privilegio del sacerdocio? Los *staretz* en Oriente. La dirección dada por los «espirituales» y los «místicos». Preparación de los sacerdotes para la dirección espiritual. Dirección individual y dirección colectiva. Obligaciones de los padres con respecto a sus hijos, y del marido con respecto a su mujer. El sacerdote y la dirección espiritual de las casadas. Materia de la dirección espiritual; casos en que es especialmente difícil: el desapego del pecado, el progreso en las vías poco comunes, los grandes deseos de perfección acompañados de un amor propio inconsciente, etc. El sujeto de la dirección espiritual: la elección del director, docilidad y clarividencia, el buen uso de la dirección. Dirección y consejo. Teología del don de consejo.

Prudencia familiar. Conocimientos necesarios (en cuestiones morales) para la fundación de un hogar, para la educación de los hijos. Conocimiento del otro sexo en uno y otro cónyuge. Conocimientos de puericultura en la futura madre. La educación de los padres. Las faltas de ignorancia en la conducta del hogar. Las faltas de inconsideración, de impericia. Elaborar una teología del hogar a continuación de la teología del sacramento del matrimonio.

Prudencia política o «política». ¿Qué es la política? Leer la *Política* de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás de Aquino. Hacer ver cómo la política es algo más que una ciencia o un arte, que es exactamente una «prudencia». El fin de la política: ¿la felicidad del hombre?

Conocimientos necesarios a la política: historia, experiencias, psicología, ciencia del gobierno, derecho, leyes, etc. ¿Tiene la Iglesia una «doctrina social», una «doctrina política»? Historia de estas doctrinas en teología. Principios de teología política. Fundamentos en la Escritura.

Teología de los medios en política. Las leyes, la propaganda, el poder. División de los poderes: legislativo, judicial, ejecutivo. Ventajas y desventajas de la división de poderes o de su coincidencia en una sola cabeza.

La cuestión del «mejor régimen político» desde el punto de vista de la moral política.

La educación política de los ciudadanos. ¿Es necesaria, útil? ¿Quién la debe dar? ¿Cómo?

El campo del poder político. Hasta dónde se extiende. La cuestión de la escuela pública y de la escuela libre. La infancia. Los hogares. Los sindicatos. Las relaciones de la Iglesia y el Estado; el nombramiento de los obispos; las ceremonias nacionales (v. gr., las exequias públicas) dentro de la Iglesia. ¿Cuáles son las mejores relaciones de la Iglesia y del Estado: separación, subordinación (¿de la Iglesia, o del Estado?), comunidad?

Política nacional e internacional: principios morales.

Prudencias especiales.

Prudencia pastoral. Conducta de las Iglesias, de las almas. Véase el capítulo «De los Estados».

Prudencia de las sociedades de trabajo. Prudencia del jefe de la empresa, del delegado sindical, etc. Determinación del fin de la empresa, de la sociedad de trabajo, etc. Consúltese el capítulo sobre la «Justicia».

Prudencia militar. Prudencia del jefe. Responsabilidades, formación. Prudencia y obediencia de los militares; prudencia y caridad evangélica.

Prudencia en los movimientos de juventud. Formación de los dirigentes. Véanse también las «Reflexiones y perspectivas» de los capítulos VI y XII.

BIBLIOGRAFÍA

Teología bíblica de la prudencia.

C. SPICQ, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, en «*Revue Biblique*», 42 (1933), pp. 187-210.

H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, Paris 1938-39.

A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, Édit. du Cerf, Paris 1946.

Pueden consultarse también los comentarios a los libros sapienciales del Antiguo Testamento (no se olvide que el término bíblico de «sabiduría» es comúnmente sinónimo de lo que en el presente tratado significamos con la palabra prudencia). Es también de gran utilidad la versión de los libros sapienciales de la *Biblia* de Nácar-Colunga, cuyas introducciones, tablas de materias e índices bien elaborados resultan especialmente prácticos.

Historia del tratado y teología de la prudencia.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica, Tratado de los hábitos y virtudes en general*. Versión, introducciones y notas del P. T. Urdániz, t. v. BAC. Madrid 1954. Contiene además amplia bibliografía en la que puede verse el lugar de la prudencia dentro del esquema tomista de las virtudes.

- *La prudencia*. Versión y notas del P. Th. Demán. Édit. de la Revue des J., París 2 1949. Con notas explicativas y enseñanzas técnicas abundantes.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La prudencia. Se place dans l'organisme des vertus*, en «Rev. Thom.», (1926) pp. 411-426.
- *Du caractère métaphysique de la théologie morale de S. Thomas en particulière dans les rapports de la prudence et de la conscience*, en «Rev. Thom.», 30 (1925), pp. 344-347.
- *La providencia y la confianza en Dios*, Versión española de Jorge de Riezu. Buen Aires 1942.
- H. KOLSKI, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, (Philos. Diss.) Würzburg 1934.
- O. LOTTIN, *Les débuts du traité de la prudence au moyen-âge*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», IV, (1932), pp. 270-293.
- L. E. PALACIOS, *Sobre el concepto de lo normativo*, en «Rev. de Filosofía», Madrid 1943, pp. 327-351.
- *La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás*, en «La Ciencia Tomista», 69 (1945) pp. 221-235.
- A. PEINADOR, *De iudicio conscientiae rectae*, Cocusa, Madrid 1941.
- A. GARDEIL, *La vraie vie chrétienne*, Desclée de Br., París 1935. (Sobre todo la parte: «*Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même*», pp. 99-189.)
- RAIMUNDO PÁNIKER, *El sentido cristiano de la vida*, en «Rev. de Filosofía» Madrid 3 (1944), pp. 141-145.
- I. RIVIÈRE, *Sur le devoir d'imprévoyance*, Éd. du Cerf, París 1933.
- G. THIBON, *Le risque au service de la prudence*, E. C., 24. vol. I (1939) pp. 47-70.
- Como tratados de prudencia cristiana pueden considerarse también aquellos que se ocupan de la ordenación de toda la vida humana de Dios; en una palabra, todos los tratados de vida espiritual. Véase una bibliografía completa en P. ANTONIO ROYO, O. P., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954, pp. 1-26.

Sobre la política (prudencia política).

- L. SÁNCHEZ AGESTA, *Teoría y realidad en el conocimiento político*, Granada 1944.
- L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid 1945.
- CH. JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Friburgo (Suiza) 1946.
- E. MOUNIER, *Les certitudes difficiles. L'itinéraire politique*, París 1951.
- P. JANET, *Histoire de la science politique et ses rapports avec la moral*, París 1903.
- M. LEROY, *Introduction à l'art de gouverner*, París 1935.
- J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Br., París 1933.
- Completar con algunos libros indicados en la pág. 857

Nota. Los estudios de deontología profesional son verdaderos tratados de prudencia. Son abundantísimos en cada especialidad, pero ordinariamente son tratados en el lugar que corresponde a cada materia.

Capítulo XII

LA JUSTICIA

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
A. POSICIÓN TEOLÓGICA DEL TRATADO DE LA JUSTICIA, por A. GIRARD	552
1. Ordenación al fin último	553
2. La justicia en Dios	553
3. Justicia y justificación	554
La justificación según San Pablo	555
4. Necesidad de la justicia en nuestra vida moral	556
Justicia y caridad	557
5. Conclusión	558
B. TEOLOGÍA DE LA JUSTICIA :	559
DE LA JUSTICIA PROPIAMENTE DICHA, por J. TONNEAU	559
INTRODUCCIÓN: LA CONSIDERACIÓN DEL DERECHO ES NECESARIAMENTE PRIMORDIAL	559
I. EL DERECHO O LO JUSTO, OBJETO DE LA JUSTICIA	560
1. Determinación del objeto	560
Situación del derecho	560
Descripción del objeto	563
Constitución del objeto	564
2. División del objeto	567
El derecho en sus variedades	568
El derecho natural	568
El derecho positivo	572
El derecho en sus reducciones	576
Reducción por defecto de deuda jurídica	576
Reducción por defecto de estricta igualdad	577
El derecho en sus falsificaciones	579
II. LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA	580
1. Definición de los hábitos de justicia e injusticia	580
La virtud de la justicia	580
El vicio de injusticia	580
2. Estructura de los hábitos de justicia e injusticia	581
Materia de los actos de justicia e injusticia	582
El dominio de las relaciones con respecto a los demás	582
Las obras exteriores	584

1. Sobre la comprensibilidad de la noción de justicia, véanse las Reflexiones y Perspectivas de este capítulo y del XIV.

	<u>Págs.</u>
El justo medio, objetivo de la justicia	586
División formal en materia de justicia	587
«Sujeto» de los hábitos de justicia y de injusticia	595
Nociones que suponemos conocidas	595
La voluntad, sujeto de la justicia	597
3. Significación moral de los hábitos de justicia y de injusticia ...	599
Grandeza de la justicia	599
Gravedad de la injusticia	600
III. EL JUICIO, ACTO DE LA JUSTICIA	601
1. ¿Qué es el juicio?	601
2. ¿Está permitido juzgar?	603
CLASES DE JUSTICIA, por L. LACHANCE, O. P.	604
1. Las clases de justicia	604
2. Las funciones judiciales	606
La función de juez	606
Las partes litigantes	608
Los testigos	610
El abogado	611
3. Requerimientos de la justicia legal	612
Los gobernantes y el bien común	613
Relaciones internacionales	614
Gobernantes y gobernados	614
Deberes de los jefes	614
Deberes de los súbditos	615
4. Economía de la distribución	616
5. Justicia e injusticia con obras	619
6. Justicia e injusticia con palabras	624
7. El hombre y los bienes materiales	627
Dominio y propiedad	627
Hurto y restitución	632
Las transacciones comerciales	633
El justo precio	634
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	636
BIBLIOGRAFÍA	644

A. POSICIÓN TEOLÓGICA DEL TRATADO DE LA JUSTICIA

por A. GIRARD, O. P.

Antes de comenzar un «tratado de la justicia» dentro de esta *Iniciación Teológica* debemos ponernos en guardia contra una tentación en la cual parecen caer algunos autores que se han ocupado de esta virtud. Con frecuencia este estudio es desarrollado como si tratase de una cosa que concierne más al derecho, o, a la casuística, que a la teología. En realidad es muy difícil evitar constantemente una crítica semejante. Son numerosos los capítulos de nuestros libros de moral — especialmente aquellos en que se estudian los contratos, los atentados contra la justicia y su reparación, y aun

los que tratan de las nociones abstractas de derecho o de dominio y de los modos diversos de adquirir las posesiones —, que pueden ser tratados con igual perfección por un jurista o casuista que por un teólogo, iluminándolos cada uno con su luz propia, desde su punto de vista particular. Sin embargo, será muy distinta la perspectiva, aun tratándose de la misma materia, y muy diferentes los resultados, incluso manteniendo posiciones idénticas.

Es, pues, necesario señalar, ya desde el principio de este tratado, la posición teológica. De esta manera habremos conseguido dar cohesión a todas estas partes infinitamente pequeñas, a toda esta arena que, falta de la adecuada unión, se escaparía de la mano del que quisiera recogerla.

1. Ordenación al fin último.

En el orden del «retorno», tema con que tropezamos a lo largo de toda la moral, el motivo que más importa destacar, diversamente orquestado y atravesando todas las voces del coro y todos los tonos de la gama musical, es la orientación al fin último.

Una confusión muy frecuente hace de la moral teológica una ciencia de los actos de la voluntad. Sin embargo, tiene un sentido más poderoso y más total si se considera el orden moral como el orden del fin. Todo toma entonces una misma dirección, todo queda polarizado hacia una unidad superior, donde se integran los mil elementos que la consideración de la sola voluntad humana no permitiría reunir en un haz coherente y dirigido. Nuestra moral estudia los actos voluntarios; no obstante, no quiere llamarse voluntarista. Bien y fin, bien perfecto y fin último, son una misma cosa. Nuestra moral será, pues, una moral del fin. Por esto mismo la consideración ordenada de la multiplicidad de los actos humanos y de sus principios ha comenzado por la contemplación del fin al que debe llegar la criatura racional en su movimiento hacia Dios. Se trata de «realizar» en nosotros de un modo pleno la imagen de la Trinidad, que se perfecciona según nuestras «procesiones» de inteligencia y de amor. Tenemos que esculpir en nosotros, libremente, esta divina semejanza, según la cual y para la cual hemos sido creados. Por tanto, debe comenzar por esta ojeada de conjunto una consideración teológica de la justicia.

2. La justicia en Dios.

El teólogo juzga las cosas con relación a Dios. Consideremos brevemente la justicia atributo divino; de ella deduciremos lo que debe ser la nuestra. Es el plan que nos indica Bossuet²:

Si quisiera remontarme a los principios, debería decir que la justicia reside por antonomasia en Dios, desde donde se difunde entre los hombres. Desde allí

2. *Sermon sur la justice*: Rameaux 1666; punto primero.

me sería fácil hacerlos ver cómo Dios, soberanamente justo, gobierna el mundo en general y el género humano en particular mediante una justicia eterna, y cómo precisamente este lazo inmutable de sus leyes es el que imprime al universo un espíritu de uniformidad y de igualdad constantes en medio de los infinitos cambios de la naturaleza. Veríamos en seguida cómo nuestra justicia proviene de esta fuente celestial, formando en nuestras almas uno de los rasgos más bellos de la divina semejanza; para llegar a la conclusión de que debemos imitar, por medio de un amor firme e invariable de la equidad y de las leyes, esta constante uniformidad de la justicia divina.

Pero no hay necesidad de «tratar» aquí la justicia de Dios, pues ha sido tema de otro lugar³. Baste recordar que los textos bíblicos en los que la «justicia» se atribuye incontestablemente a Dios no pueden entender, de Dios con respecto a nosotros, una justicia de igualdad (o conmutativa, sino únicamente una justicia proporcional (distributiva). La primera es apenas concebible en las relaciones de Dios con las criaturas; se da tan sólo entre iguales y refiriéndose a cosas materiales; sin embargo, Dios es dador gratuito de los bienes de la gracia y de la naturaleza. «¿Quién — pregunta el apóstol — le dió primero, para tener derecho a retribución?» (Rom II, 35). Y San Agustín advierte que en la recompensa de nuestras obras sobrenaturales el mérito proviene exclusivamente de la gracia, y que Dios, al premiarlas, no hace más que premiar sus propios dones⁴. La justicia distributiva es perfecta en Dios y superior a aquella que determina entre nosotros la repartición de bienes, recompensas y castigos. Cada ser recibe lo necesario para desempeñar su misión en la universal armonía; los mismos seres espirituales están provistos de medios sobrenaturales suficientes para conseguir su salvación. Los premios se reparten sobreabundantemente, según el grado de nuestra caridad; los castigos son proporcionados, aunque inferiores, al mal cometido. Esta justicia se identifica en Dios con su infinita misericordia; dos atributos que, en frase del salmista, se abrazan en mutuo beso de amor (Ps 84, 11).

3. Justicia y justificación.

Un nuevo problema llama nuestra atención. Juntamente con los textos a los cuales acabamos de aludir, encontramos otros que hacen referencia a la justicia del hombre. En la Biblia esta palabra tiene a veces el sentido preciso de una virtud encargada de dar a cada uno lo que le es debido; otras veces indica la justicia en un sentido muy general, a saber, la práctica de las virtudes que hacen al hombre grato a Dios; y a veces también expresa el significado de la vida que el Salvador trajo a los hombres, acompañada de nuestra obediencia.

¿Cómo explicar el paso semántico del sentido jurídico a un sentido altamente espiritual?

3. Cf. *Tratado de Deo Uno*, por el R. P. PAISSAC, t. II, c. II.

4. Carta 194, 5.19, P. L., 33, 880.

La palabra hebrea que designa la justicia proviene de una raíz que significa «ser derecho», por oposición a lo que es tortuoso: «ir derecho al fin», sin introducir en la marcha ninguna desviación. En griego y en latín esta palabra significa también la conformidad con el derecho. Pero mientras en las lenguas clásicas la justicia es una virtud social (las relaciones para con los dioses pertenecen a la piedad), para el israelita es una virtud religiosa. Para él se identifica el derecho con la voluntad que Dios nos ha dado a conocer; una persona se dice justa cuando, en su vivir, se conforma con el querer divino; una cosa es justa si responde a la voluntad de Dios manifestada en la Thora; sólo de una manera metafórica se habla de un peso justo, de una medida justa o de una balanza justa, si responden al patrón normal⁵.

Una teología que tiene su punto de partida en la Escritura no puede permanecer insensible ante el hecho de que en el Antiguo Testamento la perfección está expresada en términos de justicia. Alguna vez el Antiguo Testamento se sirve de la imagen del amor para presentarnos la vida moral. Es Oseas el primero en utilizar este esquema, bastante tardío, como se ve. Pero de una manera habitual el ideal de la perfección es un ideal de conformidad a una ley exterior. También Cristo, usando un vocabulario conocido de sus contemporáneos, hablará de justicia, pero escondiendo en esta palabra un sentido muy diferente. El paso de una definición a otra está bien claro en el texto de San Mateo: «Porque os digo que si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20). Es evidente que aquí se trata ya de una justicia interior, expansión de la antigua, que llega hasta el fondo del corazón, sin detenerse en los gestos y actividades visibles; lo ponen bien de manifiesto los ejemplos aducidos a continuación por Jesús.

La perfección en el Nuevo Testamento se llama «justicia», pero no olvidemos que no se trata ya de una justificación por la ley, sino por la fe y la gracia. Mejor aún, el Nuevo Testamento es una ley nueva, una ley de gracia, interior y espiritual; la justificación nos vendrá, no por una declaración extrínseca y jurídica, como han querido los reformadores del siglo xvi, sino por la gracia y la caridad que el Espíritu Santo ha infundido en nuestros corazones⁶.

La justificación según San Pablo.

Deberíamos exponer aquí todo el tratado de la justificación por medio de la fe viva. Para ser breves, ya que los tratados de la fe y de la gracia insisten sobre el tema, diremos que para San Pablo «santidad» y «justicia» son términos prácticamente sinónimos. Por el bautismo el hombre nuevo es creado según Dios «en justicia y santidad» (Eph 4, 24); en otros pasajes el orden de estas palabras es inverso (I Cor 1, 30; 6, 11). Y si la que justifica es la fe, permanecemos todavía en la prolongación de la ley antigua, aunque con

5. Cf. PRAT, *Teología de San Pablo*, t. II, p. 362.

6. Cf. Concilio de Trento, ses. VI, canon 2.

una perspectiva infinitamente más amplia, pues nos permite ver dibujarse ya, en la obscuridad, el objeto divino en todas sus dimensiones.

Para San Pablo, la justicia, sobre todo la justicia de Dios (en el sentido subjetivo de atributo divino, o en el sentido causal de cualidad causada en el hombre por Dios), tiene el sentido hebraico que hemos definido más arriba. Pero Pablo, pensador semita, se expresaba en griego, y por eso no siempre pudo librarse de dar a las palabras «justo, justicia» el sentido social que tienen en esta lengua. Además, la voluntad de Dios exige que el hombre viva con sus semejantes respetando sus derechos; es prescripción formal del decálogo. De este modo, y aunque más frecuentemente con el significado de justicia reportada por Cristo, que ha vuelto a crearnos, presenciamos el nacimiento de esta justicia, virtud cardinal, que no es ajena a la Biblia y que los escolásticos sistematizaron aprovechando los datos de la filosofía griega. Del Evangelio y de San Pablo podemos deducir con facilidad los principios para una moral especial; las encíclicas de los últimos papas han hecho de ella una maravillosa síntesis.

Con ello volvemos a nuestra idea primera, a saber, que el estudio de la virtud de la justicia no nos sitúa en un terreno distinto del de la Escritura y que, por elevada que sea, no es ética lo que hacemos, sino verdadera teología. La observancia de nuestros deberes sociales nos hace permanecer en el orden del retorno, que nos conduce a Dios por Cristo.

La ley es opuesta a la fe, pero no con la oposición absoluta de lo blanco y lo negro; existe más bien entre ellas la diferencia que hay entre la estatua acabada y su maqueta, entre la vidriera inundada de luz y su apagado cartón. El Evangelio es llamado también ley nueva.

Acabamos de ver en Dios al supremo analogado de nuestra virtud de justicia y de señalar las relaciones teológicas entre nuestro tratado y la justicia de la Escritura. Vayamos más lejos todavía. ¿Cómo, por la práctica de nuestra virtud, nos encontramos de lleno en el orden moral de la vuelta a nuestro fin último, y por qué razón, en esta vuelta, la caridad, que es la virtud social de este orden, exige, sin embargo, una rectificación de la voluntad por medio de la justicia?

4. Necesidad de la justicia en nuestra vida moral.

Al hablar de justicia pensamos demasiado en el orden jurídico; vemos un conjunto de derechos y deberes codificados, cuya interpretación magistral o auténtica define los contornos, señalando rigurosamente los límites de nuestras obligaciones. A poco que caigamos en el defecto anteriormente señalado de considerar la voluntad como única facultad moral, todo el orden de la justicia queda prácticamente fuera de la ordenación de nuestra actividad hacia el último fin. La justicia se convierte entonces en un conjunto de prescripciones positivas, cuyo valor proviene únicamente de la fuerza exterior

que nos obliga a obedecer; de donde proceden entre otros inconvenientes de esta posición el miedo a la policía, única norma de moralidad, y la justificación de las leyes llamadas «meramente penales», cuya infracción obliga a la multa prevista sin que por ello carguen en modo alguno la conciencia.

Esto es olvidar que una gran parte de la actividad humana se ejerce en el terreno social y que mediante el ejercicio de nuestras funciones sociales nos dirigimos realmente hacia nuestro destino sobrenatural.

No es necesario insistir sobre el aspecto «social» del hombre. Para realizar su vida tiene necesidad de muchas cosas que no puede alcanzar por sí solo. Para la consecución de su fin natural forma parte de una familia, de una nación, término que hoy tiene un senti lo mucho más amplio. Y para llegar a su fin sobrenatural debe pertenecer a la Iglesia, organismo del mismo orden. Esta vida de sociedad le impone necesidades y leyes que, por el hecho de ayudarle a realizar su fin, entran a formar parte del orden moral y hacen necesaria, para poder ser observadas con alegría, facilidad y prontitud, una buena y habitual disposición de la voluntad hacia el bien común o los bienes particulares de los seres con quienes vivimos. Tal es la virtud de la justicia.

Pero debemos destacar el punto de vista del teólogo, mucho más elevado que el del simple moralista. La ética se coloca sobre un plano natural, el de la virtud adquirida; la justicia, de la que ahora nos ocupamos, es la virtud infusa, la virtud sobrenatural, depositada por Dios en nuestra alma al mismo tiempo que la caridad. Ella nos asegura la perfección del orden sobrenatural en nuestras relaciones de cristianos con los demás hombres. Pero, y esto conviene tenerlo muy en cuenta, lo que nos hará respetar la justicia infusa no es un derecho cualquiera de los demás, sino el derecho a la vida eterna. Y precisamente porque la vida eterna representa la expansión de todo el ser en Dios, el cristiano está, más que nadie, interesado en no impedir en los demás los derechos de su persona, de su dignidad y de sus necesidades. Los derechos al alimento, a la vida, al trabajo, a la libertad política, a la libertad familiar, a la educación de los hijos por sus padres, y sobre todo a la verdad, que es para el cristiano tan fundamental, a la instrucción, a las cosas espirituales, son otros tantos derechos que el cristiano respeta más que nadie y trata de establecerlos allí donde no existen.

Justicia y caridad.

He aquí, sin embargo, una dificultad. Hemos colocado la justicia en la voluntad y acabamos de establecer su necesidad para la realización completa del orden humano. Pero, ¿por qué el teólogo ha de considerar esta virtud de justicia que, aunque infusa, es tan perfectamente superada por la caridad? ¿No es la caridad la que nos hace desear para nuestro semejante el bien superior, Dios, que trasciende todos los demás bienes?

Aquí está, precisamente, una de las diferencias esenciales entre la justicia y la caridad⁷. La caridad, fundamentalmente, es un amor de amistad y la amistad lleva a cabo entre los dos amigos una fusión tal, que mi amigo es otro yo. Lo amo como si él fuera yo mismo, y el bien que deseo para él es «mi» bien, algo mío. Si cambio la amistad en caridad, mi amigo es simplemente mi prójimo. ¿No llamamos nuestros «allegados» a aquellos por cuyas venas corre nuestra misma sangre? El *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* del Antiguo Testamento (Lev. 19, 18) y la glosa que le añade Jesús (Mt 5, 43) *et odio habebis inimicum tuum* se entienden de una perspectiva tribal⁸. Pero en el Evangelio el prójimo no es únicamente el hermano, hijo de un mismo padre o descendiente de un mismo antepasado, sino todo hombre que posee o es capaz de poseer la dignidad de hijo de Dios. Prójimo es todo hombre, aun el samaritano odiado por el judío fiel, y debemos amarlo como a nosotros mismos.

No sucede lo mismo con la justicia. Ésta considera al hombre sobre el que ella se ejerce, esencialmente como «otro», opuesto a mí, con una oposición que no implica, por otra parte, hostilidad alguna, ya que se debe justicia al mismo enemigo. Se funda sobre una relación de alteridad, no de identidad. Su objeto es el derecho ajeno devuelto con igualdad. Precisamente una de las claves de distinción entre las virtudes ligadas a la justicia es la cualidad de este derecho; si el derecho es legal fundamenta la virtud principal de la justicia, si es moral sirve de base a la mayoría de las virtudes «sociales»; la «religión» misma se opone a la caridad, pues considera en Dios, no al amigo cuya vida se nos comunica, sino al Ser supremo a quien la criatura presenta, temblorosa, homenajes necesariamente desproporcionados a su infinita majestad.

5. Conclusión.

Hemos considerado la justicia como la participación en nosotros de un atributo divino; hemos distinguido después los distintos significados que esta palabra tiene en la Escritura y sus relaciones. A continuación hemos podido ver la necesidad de esta virtud para la consecución de nuestro fin, distinguiéndola finalmente de la caridad. De este modo nuestro estudio entra con pleno derecho en una construcción teológica.

No somos simples juristas que se contentan con deducir de los textos todas sus consecuencias, sin preocuparse de su adaptación a una ley moral superior y dejan a un lado, para el derecho positivo, los *ἄγραπτα νόμιμα*, cuya infrangibilidad defendía Antígona ante su tío Creón⁹. Tampoco somos casuistas cuidadosos, ante todo, de mini-

7. No insistimos ahora en una distinción todavía más primitiva que se desprende del objeto de las dos virtudes: la caridad quiere a Dios mismo, amado por mí y por el prójimo bajo la misma razón con que se aman las divinas personas entre sí. La justicia tiene por objeto el derecho de otro, bien creado diferente de Dios.

8. El Levítico designa aquí al hermano de raza.

9. SÓFOCLES, *Antígona*, verso 454.

mizar las obligaciones y de descargar las conciencias de sus deberes molestos por un tanteo minucioso de las diversas opiniones. Queremos ser teólogos, ordenadores, en la perspectiva de nuestro destino sobrenatural, de toda la actividad humana, privada o social. Y para que los actos sociales tiendan a su fin, necesitan ser regulados y dirigidos por la virtud de la justicia. No olvidaremos, a pesar de las múltiples determinaciones que van a seguir, esta consideración propiamente teológica, merced a la cual nuestro tratado queda situado en su verdadera perspectiva.

B. TEOLOGÍA DE LA JUSTICIA

DE LA JUSTICIA PROPIAMENTE DICHA

por J. TOUNEAU, O. P.

Vamos a estudiar ahora la justicia en su acepción más pura y simple, de modo que después nos sea fácil reconocerla y podamos juzgarla mejor cuando se nos presente en sus variaciones y particularidades. Es buen método el que pasa de lo simple a lo compuesto, de lo uno a lo múltiple o a la fracción.

Este estudio de la justicia en sí misma comprende tres secciones:

1. Del derecho o de lo justo, objeto de la justicia.
2. De la justicia en sí misma y de la injusticia.
3. Del juicio o acto de hacer justicia o derecho.

Antes de comenzar el capítulo primero conviene detenerse un poco en la necesidad de encabezar el tratado de la justicia con una consideración sobre el derecho.

INTRODUCCIÓN: LA CONSIDERACIÓN DEL DERECHO ES NECESARIAMENTE PRIMORDIAL

El tratado de la justicia debe comenzar por una cuestión previa sobre el derecho, objeto de la justicia. Con frecuencia se estudia el hábito virtuoso y se observa su actitud por sí misma; esto nos lleva al acto, pues lo vemos en ejercicio, y por el acto al objeto que se realiza en y por el acto. Un ejemplo bien claro lo tenemos en el tratado de la prudencia de Santo Tomás, donde sólo se hace alusión al objeto, sin dedicarle una cuestión ni un artículo especial. En efecto, la prudencia elabora su objeto concreto a medida de sus necesidades, en plena acción; como el gladiador del antiguo proverbio *in arena caput, consilium*; y no solamente el consejo es tomado sobre la marcha, sino el mismo juicio y la decisión sobre lo que conviene hacer *hic et nunc*, atendidas todas las circunstancias.

El tratado de la fe nos pone sobre la pista. La primera consideración que se presenta es la de su objeto. Este objeto, *la verdad*

primordial, se impone; en modo alguno depende del hábito, tiene su consistencia y su constitución; es algo dado, que existe y puede ser analizado.

Algo análogo sucede en la justicia. Su objeto, el *ius* o *iustum*, existe en sí, en una inalterable independencia. Existe algo *positivo* que parece consistir, precisamente, en una definida relación con otro, no con el sujeto que obra. Si la deuda es de tanto, el justo debe entregar tanto; la intensidad de su justicia no interviene para nada en la determinación del importe a pagar; no por ser más justo deberá pagar más. Mejor aún, no sólo no hay conexión necesaria entre la virtud de la justicia y el derecho sino que ni siquiera se da entre el acto justo y el derecho. Se puede transgredir el derecho sin ser injusto y sin obrar injustamente, como se puede también cumplir y respetar el derecho sin ser justo ni obrar justamente. Entre las demás virtudes morales existe solidaridad entre la obra y el acto de la virtud: si, no haciendo un acto de templanza, me abstengo o contengo (v. g., por necesidad), esta abstención no tiene el valor de la virtud de la templanza. Por el contrario, la obra de justicia se define perfectamente sin que sea necesario hacer referencia a la virtud o al acto justo del sujeto operante. La rectitud de una obra justa está constituida por la referencia de dicha obra a otro, abstención hecha de la referencia al sujeto que obra. Una obra se dice justa porque corresponde exactamente a otra cosa a la cual se refiere; por ejemplo, el pago de un salario debido a un servicio prestado. Hoy día esta manera objetiva de tratar la justicia es algo moral; los filósofos y juristas modernos, con tendencia más bien a exagerar esta objetividad, tratan el orden jurídico como una *realidad que hay que hacer*; la justicia queda así reducida al estado de técnica. Pero no hay que privar a Santo Tomás de su mérito y originalidad al destacar tan claramente esta conclusión: el derecho es el objeto de la justicia.

I. EL DERECHO O LO JUSTO, OBJETO DE LA JUSTICIA

1. Determinación del objeto.

Situación del derecho.

Tratemos de situar el derecho relacionándolo con las nociones que ya conocemos.

San Isidoro definía la ley como «una especie de derecho». Fórmula que no choca a los prácticos del derecho, porque es para ellos normal considerar la ley como una fuente de derecho, distinguiendo las partes del derecho legítimo o legal por oposición a otras partes del derecho (contractual o consuetudinario, por ejemplo). Pero para el filósofo del derecho, como en el fondo para el teólogo, y con todo el respeto debido a la autoridad de San Isidoro, esta definición de

la ley como una especie de derecho es errónea. El derecho no consiste, ni parcialmente siquiera, en la ley; hablando con propiedad, la ley no es el derecho, sino más bien la regla o la expresión del derecho.

Comparemos el proceso artístico y el proceso legislativo. El artista concibe la idea de la obra a realizar; esta idea sirve de ley o de norma a su arte (hábito) y a sus operaciones artísticas. No es posible confundir la idea con el arte y mucho menos con la obra. Nada impide que esta idea encuentre su expresión en fórmulas orales o escritas; tenemos entonces las recetas o normas del arte en cuestión. De igual manera todo agente voluntario concibe una idea, se representa aquello que quiere hacer y el conjunto de medios que debe poner en ejecución para conseguirlo. Esta idea se expresa, llegado el caso, por medio de palabras, de escritos e incluso de otras formas, pero siempre existirá esta diferencia entre la fórmula que enuncia una norma para llevar a cabo con perfección una obra de arte y la fórmula que enuncia una norma de bien obrar: la primera no implica más que un conocimiento práctico; *declara* cómo se debe proceder *si se quiere realizar* tal efecto artístico; pero nada *decide* respecto al ejercicio efectivo, a la realización de la obra de arte; en otras palabras, no es el arte musical el que enseña al artista si debe o no cantar, ni es el arte el que enseña al arquitecto si debe o no levantar una casa. La fórmula moral, por el contrario, se pronuncia sobre la realización misma; consiste en un juicio práctico o en un precepto, cuando ya ha alcanzado su última diferenciación. Hacia esto tiende la virtud moral de la razón práctica, la prudencia.

El recuerdo de estas nociones nos va a permitir encuadrar exactamente la ley y el derecho. Cuando no se trata de una razón cualquiera, sino de una razón política, por ejemplo la de un príncipe que obra en calidad de tal, entonces esta razón, capacitada por la prudencia política, concibe y formula la idea, el plan práctico de las complejas actividades exigidas por el bien común. No hablamos de concepciones puramente especulativas, a las cuales puede entregarse cualquier filósofo o publicista y hasta el hombre de Estado en sus momentos de ocio; hablamos precisamente de concepciones prácticas, ligadas al orden eficaz de la realización, de una prudencia política animada en el orden del ejercicio por el influjo de las virtudes morales (sobre todo, la justicia), en un sujeto provisto de poderes efectivos.

Es imposible confundir estas concepciones, por prácticas que sean, con la realidad del bien común, con la realidad de los caminos o de los medios, de las operaciones y de las relaciones que concurren o conducen al bien común. Pero dichas concepciones, al menos cuando han alcanzado su madurez, cuando están plenamente diferenciadas, adquieren la forma imperativa de un precepto práctico. No enuncian simplemente aquello que debe hacerse si se quiere tal efecto; señalan lo que debe, prácticamente, hacerse *hic et nunc*.

Por otra parte, nada existe en el mundo social si no tiene significación. Por eso la diferenciación última del precepto requiere una formulación inteligente, perceptible, fácil de reconocer. Esta formu-

lación auténtica — y doblemente auténtica por ser eficaz y existir socialmente — es la que constituye la ley en el sentido filosófico de la palabra.

Santo Tomás parece adoptar una definición más restringida de la ley, cuando escribe que la ley es la norma prudencial puesta por escrito. En realidad, introduce en la definición de la ley una condición positiva de orden contingente, ligada a categorías históricas, a las concepciones romanas y modernas de la ley. Pero el filósofo no puede olvidar que numerosas civilizaciones y sociedades florecientes han atribuido y atribuyen fuerza de ley a la costumbre. Porque no cabe duda de que los mismos gestos, en algunas circunstancias, tienen un valor expresivo; son, al menos, signos de la razón que imperan las palabras y los escritos. Por lo tanto, la concepción pura de la ley incluye una promulgación auténtica y eficaz, pero las formas de esta promulgación varían según las comunidades en que ha de regir según la naturaleza de las normas promulgadas y según las distintas circunstancias.

Por consiguiente, la ley no es la idea, sino la expresión imperativa de la idea que la razón del jefe se ha formado del orden cívico.

Una cosa es la idea y otra muy distinta el orden mismo, que es el derecho propiamente dicho. La idea que se forma del orden puede ser más o menos exacta, más o menos fina; depende en gran parte del hábito prudencial y de los conocimientos de que el jefe disponga. Y esto constituye para él una calificación. Pero el orden mismo y su perfección son algo diferente, aun cuando esa cualidad del jefe no les sea indiferente.

Debemos darnos perfecta cuenta de la distinción. No basta comprobar la distinción evidente que se establece entre un orden previamente *dado* (orden natural, tradiciones, orden social estable) y la idea que de él se forma el legislador, dispuesto a superponer un orden positivo nuevo, elaborado. Tenemos, por ejemplo, un orden tradicional en materia de propiedad: la idea más o menos exacta que de él tenga el legislador inspirará una determinada legislación sobre valores mobiliarios o alquileres. Esto es evidente. Pero debemos esforzarnos por distinguir en el mismo acto legislativo, la idea, la representación de un orden jurídico positivo formulado imperativamente en la ley, por una parte, y el orden jurídico mismo, por otra.

La idea es una *cualidad* que dispone y afecta a la inteligencia del legislador. El orden político, en cambio, no es una cualidad, es un complejo de relaciones entre personas humanas diversamente calificadas, provistas de poderes diversos y correlativos, que obran de distinta manera unas sobre otras y de distinta manera también sobre ciertas cosas con respecto a otras terceras personas. Lo que hay de notable en materia de justicia es que, dentro de este orden objetivo de relaciones, se descubre un campo objetivo de moralidad. El orden en sí mismo está objetivamente calificado; la manera de establecerse, permanecer o evolucionar puede calificarlo humanamente; no es, sin embargo, el puro y simple reflejo moral, bueno o malo, de las acciones, reacciones o intenciones humanas de las

cuales, en un sentido, es efecto. He aquí, pues, una nueva obligación que debe ser considerada por el hombre virtuoso: el respeto o el restablecimiento de este orden, que es el derecho en lo que tiene de significación moral.

En resumen: la prudencia política es la virtud encargada de formular la ley que expresa el derecho.

Descripción del objeto.

El derecho se refiere, en primer lugar, a las cosas mismas. Las cosas, por oposición a las personas, constituyen el objeto del derecho, por oposición a los sujetos de derecho. Este objeto puede ser un hecho, voluntario o no, un acto, una abstención o una cosa material considerada como objeto de un acto, la materia del hecho, etcétera. Un vendedor, por ejemplo, considera el pago como un derecho suyo y considera también como derecho propio el número de unidades monetarias estipulado contractualmente como precio de venta, o sea la materia del pago. El pago, e indirectamente la moneda o mercancía vendida, se inscribe en el orden jurídico por lo mismo que constituyen entre los hombres relaciones de derecho.

Se llama también *derecho* a la ciencia que enseña lo que es el «derecho». En este sentido se habla de aprender o enseñar el derecho, hacer su derecho. Así entendido, el derecho es un hábito científico, una cualidad de la primera especie¹⁰.

Derecho se llama también, sobre todo en terminología moderna, al derecho subjetivo, al poder o la facultad (socialmente reconocida y sancionada) de realizar actos o de poseer bienes. Derecho al voto, derecho al uso, etc. Este mismo sentido tienen los que en lenguaje menos técnico se llaman derechos a la libertad de trabajo, de prensa, etc. Estas libertades o derechos subjetivos consisten en facultades o poderes y son *cualidades de la segunda especie*.

En latín, la expresión *in iure* significa, unas veces, una fase del enjuiciamiento (la primera parte del proceso en la que las partes se presentan al magistrado y ligan la acción delante de él; cuando la acción está ya organizada y la fórmula redactada, las partes se trasladan ante el juez o árbitro, que se pronuncia por el sí o por el no: fase *in iudicio*); significa otras veces particularmente en el periodo del Bajo Imperio, el local donde está el funcionario encargado a la vez de instruir el juicio y de juzgar (proceso *extra ordinem*).

Se da, finalmente, el nombre de derecho a la norma que gobierna la actividad justa, que dirige una actividad conforme a derecho. Esta norma se identifica, de hecho, con la ley; pero la ley concebida menos como expresión del derecho, que como medida de las acciones jurídicas; no como regla regulada, sino como regla reguladora; dicho de otra manera, es la ley en su aplicación activa, rectificadora, especie de forma ejemplar a la cual deben conformarse las acciones

10. La «cualidad», en su sentido filosófico, comprende cuatro especies: 1, la disposición o *habitus*; 2, la potencia o impotencia; 3, la «pasión»; 4, la figura.

y que pone de relieve la incorrección de los actos contrarios. En este sentido se dice que se obra al margen del derecho o que se conforma uno a él. El derecho es entonces concebido como un ser de razón, una proposición, un juicio práctico y ejemplar de la acción jurídica.

Hay, por supuesto, otras acepciones de la palabra derecho.

Una división general nos introducirá en la constitución del derecho.

Tenemos, en primer lugar, una acepción de sentido amplio. Según esta acepción es conforme a derecho todo lo que es correcto; el derecho corresponde a toda rectitud moral, a la rectitud virtuosa en el conjunto de la conducta. En general, es una conformidad al orden, a la norma. En lenguaje cristiano, lo justo y la justicia exigen la perfección bajo todos los aspectos.

Existe, además, una acepción estricta. La rectitud virtuosa especificada por el derecho se caracteriza por el hecho de establecerse siempre en las relaciones con otro. Este rasgo es esencial, constitutivo. En este punto debemos profundizar, si queremos conocer la constitución íntima del derecho.

Constitución del objeto.

En esquema, la argumentación puede reducirse al silogismo siguiente:

La justicia tiene por objeto ordenar las relaciones con los demás.
Ahora bien, el derecho es el orden de las relaciones con los demás.
Luego la justicia tiene el derecho como objeto propio.

Pero este esquema tan escueto no nos dice gran cosa. Lo importante es comprender el alcance de los términos. En toda virtud existe una rectitud; pero esta rectitud en materia de justicia se define por una correspondencia, una conveniencia, un ajustamiento con relación a otro; en cambio, en las demás virtudes la rectitud se define por una correspondencia, una conveniencia, un ajustamiento del sujeto en sí mismo con relación a sí mismo, de su acción con relación a sus potencias, de sus potencias entre sí, etc. Hay una gran diferencia entre estas dos rectitudes. Hablando con propiedad, no hay ajustamiento posible más que entre dos seres distintos; hablar de correspondencia, de conveniencia, de ajustamiento consigo mismo, es hablar en metáfora.

Por esto precisamente la rectitud en materia de justicia no requiere en el sujeto que obra ninguna disposición subjetiva especial. Se da una rectitud objetiva; el objeto es algo que se presenta en sí y que tiene valor por sí. Y esta realidad, independiente del sujeto, es lo justo, el derecho.

Un acto de templanza es un acto hecho con templanza; no siempre con un hábito de templanza, pero siempre, al menos, con una medida racional de templanza; se da en la templanza esta rectitud precisamente porque el acto se realiza de una manera temperante. No sucede lo mismo con la justicia. Un acto de justicia no es justo de la misma forma: la rectitud jurídica le es, en cierto sentido, exterior; consiste

en cierta realidad independiente en la que termina el acto de justicia, cualquiera que sea la estructura, la ejecución del acto como acción. El acto es lo que es, y se realiza como puede, pero en modo alguno afirmamos que su ejecución sea moralmente indiferente; puede, por lo mismo, ser moral y humanamente muy imperfecto; pero no importa, será perfectamente justo si termina en esa realidad en la que consiste el derecho. Meditemos el texto tan atrevido de Santo Tomás: «Se llama justo, es decir, tiene toda la rectitud de la justicia aquello en que resulta el acto de justicia, sin tener en cuenta la manera con que el sujeto lo realiza; en cambio, para las demás virtudes, lo que determina la rectitud del acto es el modo según el cual obra el sujeto». En las demás virtudes lo que importa es únicamente el modo; es el modo lo que constituye la rectitud virtuosa. En materia de justicia, hablando con rigor, el modo no cuenta, ni siquiera el acto, sino el término, un estado de hecho en el que se termina, voluntaria o involuntariamente, de buen o mal grado, y que tiene, por sí mismo, valor de derecho; en la misma situación se encuentran los elementos constitutivos de lo justo, del derecho.

Por consiguiente, so pena de reducir la justicia a su sentido metafórico, es preciso concederle por objeto este conjunto de relaciones en las cuales se establece nuestra rectitud con relación a un tercero. Pero aún es posible ver estas relaciones más de cerca.

Se trata de un orden de relaciones. Intentemos llegar a un conocimiento íntimo del relativo, no-a la manera de quien tiene el sentido estragado y para quien todas las sensaciones son equivalentes y superficiales, sino, al contrario, por medio de un realismo avisado y perspicaz, esforzándonos por captar los más tenues valores de ser.

Debemos considerar en la relación dos aspectos. Como todo «accidente»¹¹, la *relación* es, como se dice, inherente a un sujeto, fuera del cual su existencia se hace imposible. Pero la relación se constituye formalmente por *referencia*, por una atingencia. Se sabe, por otra parte, que la *relación* sólo tiene lugar en algunos predicamentos, capaces de fundar una *relación* al referir al sujeto a otra cosa. La *sustancia* no funda ninguna relación, ni, por sí misma, la *cualidad*, mientras que la *cantidad* se presta a comparaciones, a referencias, de igual manera que la *potencia activa o pasiva*, el acto de obrar o de padecer ponen naturalmente al sujeto en relación con algo distinto de sí mismo. Otros predicamentos (el *ubi*, el *situs*, el *quando*), más que fundar relaciones derivan de ellas.

1. Desde el punto de vista *existencial*, la *relación* en que consiste el derecho es originada por el acto de la razón ordenadora, bajo el impulso realizador de la voluntad y de las virtudes morales, y más exactamente por la decisión que sigue a la elección. Si el orden jurídico ideado por una inteligencia no alcanza este grado de la realización, es como si no existiera; no es más que una quimera,

11. Término filosófico. En su sujeto se distinguen *sustancia*, aquello que es, y *accidentes*: su cantidad, sus cualidades, su *situs*, sus relaciones, etc. *Sustancia* y *accidentes* constituyen los «predicamentos» del ser.

una utopía, adornada tal vez de las más raras cualidades, pero que no sale de los límites de la mera posibilidad.

2. En sí misma, en su realidad formal específica, la relación de derecho descrita hasta aquí como una conveniencia, incluye analíticamente dos nociones fuertemente ligadas: las nociones de igualdad y de alteridad. Es evidentemente la igualdad que se desprende de la noción misma de *ius*: es el tipo del perfecto y puro ajustamiento. Pero el análisis de la igualdad conduce necesariamente a la idea de alteridad de los dos términos iguales, al mismo tiempo que precisa esta alteridad.

La igualdad implica alteridad:

En efecto, cualquier especie de desigualdad puede reducirse a una relación de dependencia, de dominación. O bien uno de los dos términos es, en algún sentido, causa del otro y por lo mismo el segundo lleva en sí algo del primero, o bien, procediendo los dos de un mismo principio de ser, uno participa más que el otro del principio. Entonces el que menos participa depende del que, participando en mayor grado, realiza más perfectamente la nota común y causa, al menos a título de ejemplar, las participaciones imperfectas. En todo orden lo perfecto es causa de lo imperfecto, y lo más perfecto de lo menos perfecto. Por tanto, se puede decir que existe una conexión necesaria entre la igualdad y la alteridad; los términos «otros» nada se deben uno a otro, de lo contrario serían necesariamente desiguales, lo que por hipótesis hemos excluido.

La igualdad, decíamos también, requiere la alteridad. Podría concebirse esta alteridad como una simple heterogeneidad. Esto sería un verdadero error. La palabra *alter* no quiere decir *alius*. *Alter* es el término segundo de una cópula, el término de una relación binaria. Es cierto que la relación de derecho implica la participación común de nuestros iguales en un mismo orden, no la participación de uno en otro, pues esto sería desigualdad, sino participación igual de uno y de otro en un mismo principio de ser; si esto falta, falta en uno y otro el rasgo común, fundamento de su relación de igualdad; ya no se puede decir que son iguales, ni siquiera que son *otros*; porque hablar de *uno* y de *otro* es una manera de unirlos, de concebirlos como correlativos, como incluidos en un mismo círculo, como participando de una misma forma.

Por esto mismo la noción perfecta del derecho, la relación perfecta de justicia se verifica entre dos personas igualmente sujetas, igualmente sometidas a un mismo jefe: *ambo sub uno principe*. El príncipe aquí no hace más que representar el principio de unidad, la medida o el funcionamiento de la relación de igualdad.

Por tanto, el otro no es un extraño; la alteridad que caracteriza a la justicia hace pensar, sugiere entre unos y otros que existe cierta comunidad previa en la cual son iguales, por participar ambos igualmente de una misma forma y, en consecuencia, como igualmente sometidos a un principio de unidad trascendente.

Algo de esto parece acontecer con las relaciones de orden cuantitativo, llamadas igualdad y desigualdad numéricas. Las cantidades

no pueden igualarse, ajustarse, relacionarse, sino porque, en definitiva, son todas justiciables por un mismo y único principio de ser que las mide: la unidad. Pero así como la unidad, en este sentido, no es un número, aunque es principio del número, así tampoco la comunidad, que encontramos al principio de las relaciones *ad alterum*, es el derecho. Es una realidad metajurídica, cuyas disposiciones tendrán, sin duda su influencia en el derecho, exactamente como el terreno en el que se construye entraña determinadas consecuencias para el arreglo de la casa. Veremos una aplicación de esto en los tipos de derechos «*en reducción*».

2. División del objeto.

Utilizaremos ahora lo que acabamos de decir sobre la constitución del objeto. Porque necesitamos encontrar un principio formalísimo de división, extraído, como suele decirse, *ex visceribus subiecti*. Ahora bien, según dicha exigencia habrá tantos órdenes jurídicos cuantos sean los fundamentos destinados a soportar un tipo específico de relaciones igualitarias; esto equivale a decir que habrá tantos órdenes jurídicos, tantas divisiones formales del derecho, cuantas instancias supremas haya (los «*príncipes*»¹², las razones soberanas que imperen distintos tipos de ajustamientos igualitarios).

Esto nos permite excluir, ya desde el principio, una división del todo material del campo jurídico. Existen en una ciudad, bajo una sola cabeza suprema, toda clase de categorías profesionales encargadas de realizar todos los trabajos de los que tiene necesidad un Estado un tanto complejo. Hay, por ejemplo, magistrados, militares, clérigos, comerciantes. A tantas categorías o corporaciones, tantas especies de relaciones. Existen jerarquías profesionales y en cada uno de estos órdenes un ajustamiento jurídico: todos los comerciantes son justiciables por el código de comercio; los soldados por el código militar; los magistrados se clasifican según las prescripciones (codificadas o no) concernientes a la organización judicial; por último los clérigos, bajo un régimen de concordato, por ejemplo, tienen también su carta propia. Estas distinciones son muy importantes en la práctica. Sin embargo, no son distinciones jurídicas esenciales, puesto que no representan más que una división material dentro de una concepción total cívica, expresada y realizada por la razón de un único «*príncipe*». Todo esto no forma sino un único orden jurídico formal, nacido de un solo principio, de un solo gobierno político, a pesar de la complicación y de la diversidad de prescripciones, ajustadas a la complicación y a la diversidad de relaciones sociales que la inteligencia del príncipe debe regular.

De aquí que el derecho llamado corporativo, formulado e impuesto autoritariamente por el «*príncipe*» a los profesionales debe

12. Entenderemos la palabra «*príncipe*» en un sentido en cierto modo metafísico, incluyendo todas las formas posibles de gobierno, ya que es del gobierno de donde se desprende todo en una sociedad dada.

insertarse, a su vez, dentro del derecho estatal. No sería así si a las profesiones organizadas se les reconociese competencia al efecto de ordenarse ellas mismas, lo que supone, en el seno de las profesiones y bajo la intervención del Estado, una autoridad propia destinada a concebir e imperar el orden corporativo. Como es sabido, la tesis sindicalista reivindica para las corporaciones esta relativa autonomía, en este sentido sindicalismo y estatismo se excluyen, de igual modo que el pluralismo jurídico se opone al totalitarismo.

De aquí también que la separación de la Iglesia y del Estado transforme el estatuto jurídico del clero concordatario; en lo sucesivo el derecho de los eclesiásticos se distinguirá del derecho estatal, puesto que dimana de una soberanía distinta. Se puede imaginar una separación análoga del derecho militar y del derecho estatal, en la hipótesis de que la organización y el empleo de la fuerza armada procediese de una soberanía superior y exterior a los estados.

Conviene, en este punto, atenerse a las divisiones formales del derecho, divisiones fundadas en una distinción de principio o, podría decirse, en una distinción de «príncipes». Es necesario buscar pensamientos, razones, que conciban, por sí mismas y para sí mismas, órdenes jurídicos imperativos.

La aplicación de este principio formal de división nos sitúa en presencia de órdenes jurídicos, no sólo distintos, sino desiguales. Hay muchas fuentes de derecho, pero el derecho que de ellas dimana no es unívoco. Estos derechos auténticos, análogos o equivocados, se pueden catalogar en tres capítulos: el derecho en sus variedades, el derecho en sus reducciones, el derecho en sus falsificaciones.

El derecho en sus variedades.

El derecho natural.

Existe un orden establecido por la razón misma del creador. Aquel que ha hecho las naturalezas, las ha concebido inteligentemente y las ha realizado según la idea que de ellas se había formado. Su advenimiento al ser, su actividad, su perfeccionamiento, todo ello está, de alguna manera, escrito de antemano en el pensamiento realizador del creador. Es un verdadero orden imperativo. Cuando las criaturas, libre o necesariamente, se conforman a este pensamiento, se puede decir que se conforman a la ley de su naturaleza. Por el contrario, si, libre u ocasionalmente, se salen de la ley de su naturaleza, se puede decir que su actividad es incorrecta, constituye un «pecado».

La primera característica de este derecho es evidente: no está puesto por el hombre, sino que ha sido dado con la naturaleza. En esto reside la distinción entre el derecho natural y el positivo, concebido y realizado por el hombre.

En segundo lugar, este derecho natural no admite dispensa alguna; la dispensa equivaldría a una modificación ininteligible introducida en la idea esencial de los seres creados.

Por la misma razón el derecho natural es inmutable, invariable en lo esencial, a través de todos los tiempos y lugares, para una misma naturaleza. Sin duda que sobre la base de una naturaleza esencialmente estable, la libertad, el azar y las circunstancias variables pueden introducir algunas variaciones y esto explica ciertas diversidades relativas que suavizan el concepto puro de derecho natural. Pero estas variaciones no pueden ser sino secundarias, pueden añadir alguna cosa al derecho, pero nunca quitarle algo esencial.

Éstas son las notas tradicionalmente atribuidas al derecho natural. Y conviene notar, a este propósito, que generalmente se habla de derecho natural en términos muy amplios. ¿Podemos aplicar al derecho natural la definición precisa de derecho que hemos determinado?

Hay que establecer en seguida una gran diferencia entre el derecho natural relativo a las criaturas irracionales y el que atañe a las naturalezas racionales. El orden de las naturalezas, en uno y otro caso, ha sido ideado por una inteligencia, la inteligencia soberana del creador. Pero dicho orden no se impone en ambos casos a título de orden racional, antes bien, es participado de manera diferente.

Guardémonos bien de creer que se trata solamente de una diferencia de promulgación. Esta diferencia existe, ciertamente. A diferencia de los estoicos, que consideraban el cosmos como un gran ser animado por un único *logos* encargado de hacer participar de la misma razón, en mayor o menor grado, a todas las criaturas, nosotros defendemos que las criaturas irracionales reciben, bajo una forma de instinto natural ciego, la impresión del pensamiento divino por su sumisión a la ley eterna; esta ley, por consiguiente, no les ha sido propiamente promulgada, es decir, presentada como imperativo legal. Las criaturas racionales, por el contrario, reciben una impresión de la ley eterna, que tiene fuerza de promulgación propiamente dicha, toda vez que reciben esta inclinación natural a la manera de un principio racional evidente en el orden práctico, imperativo a la vez que inmediato. Esta participación humana de la ley eterna se presenta, pues, con el carácter de una ley, como la expresión racional de un orden práctico, mientras que la fórmula del pensamiento divino, con respecto a los seres inanimados, no tiene razón de ley más que en la mente de Dios, o, parcialmente, en el espíritu de aquellos que contemplan *in Verbo* o deletrean en la naturaleza algunos elementos de la ley eterna.

Pero esta diferencia de promulgación — hace sino acusar una diferencia objetiva. Es el orden mismo el que, en realidad, difiere cuando se pasa de las criaturas irracionales a las racionales. En el mundo de las primeras se puede decir que no hay un orden que les sea propio; para ver en él un orden, es preciso que un espíritu se cierna sobre ellas en primer lugar el espíritu que las crea y las crea con su orden: después los espíritus que las contemplan dentro de su orden. En sí mismas, por sí mismas, no son más que hechos brutos, con relaciones de hechos, contigüidades y conse-

cuencias de hecho; su conducta, tomada en sí misma, es un simple comportamiento de hecho, en cierto modo mecánica. Llevan su orden como el ciego que lleva una lámpara al servicio del que ve. El orden está por encima de ellas; no está hecho ni por ellas ni para ellas. Hablando con propiedad, no hay en ellas más que una ocasión para que los espíritus realicen un orden o encuentren un orden. Por esto mismo la naturaleza se desinteresa de los individuos, para ocuparse únicamente de las especies. Lo que importa no es tanto la perfección de los seres como la función específica desempeñada por ellos dentro de un universo que ha sido concebido por un espíritu, al servicio y para la perfección de otros espíritus.

En el mundo de las criaturas racionales existe, en cambio, un orden inmediato. Estas naturalezas son lo bastante espirituales para reflexionar sobre sí mismas, para poseerse al conocer su orden esencial, para admitirse o admitirlo como tal, en el acto que las hace inteligiblemente presente a sí mismas. Únicamente la espiritualidad hace posible esta posesión de sí mismo. Es cierto que en el hombre una gran parte no espiritual escapa a esta posesión, permanece opaca, inmersa en el orden material del universo; bajo este aspecto el hombre es tratado como las otras cosas; los principios de su estructura no tienen en él, sino en su creador, razón de ley, y las relaciones internas de sus partes lo mismo que las relaciones de su ser con el medio cósmico (cambios de temperatura, luminosos, químicos, de peso, etc.), no tienen en sí mismas valor de derecho, de ajustamiento correcto, de justa realización, sino sólo con respecto a un espíritu observador.

Mas la razón del hombre, considerada como naturaleza, exige más. El orden de esta naturaleza racional es un orden *dado*. El autor de las naturalezas lo ha concebido y realizado. Pero mientras el orden es impuesto a las naturalezas inferiores sin que lo sepan, de forma que no pueden recibirlo como orden y se limitan a soportarlo como un instinto ciego dado por un espíritu trascendente, es concebido por las naturalezas espirituales a modo de presentación inteligible. Lo cual quiere decir que dichas naturalezas son, ante todo, dadas a sí mismas, mientras que las cosas son dadas a los espíritus. De este modo, las naturalezas racionales realizan verdaderamente su condición propia sólo cuando *aceptan* este orden innato que las especifica, cuando lo reciben hasta tomar por completo posesión de sí mismas. En consecuencia, este orden primitivo de naturalezas adquiere ante ellas valor de derecho, de corrección, de justa ordenación; este valor le es inherente, lo caracteriza esencialmente como orden de las naturalezas racionales; si no se presentase como una decisión racional, no constituiría una naturaleza racional, sino otra naturaleza cualquiera, portadora de una idea divina, sin poseer su secreto, opaca a sí misma, transparente sólo a los espíritus, incapaz de entrar en un orden racional más que en la medida en que los espíritus la tomen desde fuera como un elemento utilizable.

En resumen, el orden natural no se impone como un orden de derecho más que en las naturalezas racionales.

Pero precisemos todavía más. El orden natural de las criaturas racionales no es forzosamente jurídico en sentido estricto. Es preciso no olvidar que se habla con harta frecuencia de derecho natural en sentido metafórico. De lo dicho se desprende que podemos concebir el derecho natural como el orden racional inscrito en estas naturalezas por su creador y descubierto por ellas inmediatamente por el hecho mismo de entrar inteligentemente en posesión de sí mismas y de poder estar presentes a sí mismas, según conviene a tales naturalezas.

Pero, ¿cuántas cosas hay comprendidas en este orden racional? Se trata, en realidad, de los principios primeros de la razón práctica, que gobiernan los pasos iniciales y animan las menores y más lejanas conclusiones prácticas. Para poder atribuir a este orden la cualidad jurídica es preciso restringir su extensión al terreno de las relaciones con respecto a los demás.

Estamos muy lejos, como se ve, de la definición demasiado acogedora propuesta por Ulpiano: «El derecho natural es el que la naturaleza enseña a todos los animales», no sólo porque establece el derecho en el seno mismo de las naturalezas irracionales, sino también porque su contenido es demasiado complicado¹³: «La unión del hombre y de la mujer, que llamamos matrimonio, la procreación de los hijos, la educación». Se nota en Ulpiano la tendencia a identificar el derecho con la honestidad general¹⁴. La misma confusión se encuentra en el gran jurisconsulto Paulo¹⁵. Para Gayo existen dos especies de derecho: el derecho civil, propio de cada ciudad, y un derecho que él llama *ius gentium* y que relaciona con la razón natural; en él reconocemos nosotros, de hecho, el derecho natural¹⁶. Examinando la cláusula «lo que la razón natural instituye *entre todos los hombres*», se puede admitir, y no nos parece interpretación arbitraria, la coincidencia de esta definición con la de Aristóteles, resumida por Santo Tomás: el derecho político (es decir, el conjunto de relaciones sociales) se divide en derecho físico (natural) y derecho positivo (*positivum*). No obstante, debemos señalar que derecho positivo y derecho legal no se corresponden exactamente, pues las costumbres admitidas en cada ciudad, revestidas de vigor y sancionadas jurídicamente, constituyen un derecho positivo; a no ser que consintamos, de acuerdo, por otra parte, con Santo Tomás, en extender la noción de ley más allá de los textos escritos.

Sea lo que fuere de estas divergencias, en gran parte sólo verbales, es cierto que la naturaleza enseña al hombre una serie de normas racionales que sólo en sentido metafórico son expresión del derecho: la honestidad, la corrección moral en sus principios fundamentales.

Entre estas reglas de derecho natural únicamente deben ser retenidas como reglas de derecho propiamente dicho (no decimos

13. Ulp., lib. I. *Institutionum*, D., I, 1, *De iustitia et iure*, 1, § 3.

14. Ulp., lib. I. *Regularum*, D., I, 1, *De iust. et iure*, 10, § 1.

15. Paul., lib. 14 *ad Sab.*, D., I, 1, *De iust. et iure*, 11.

16. Gayo, lib. I. *Institutionum*, D., *De iust. et iure*, 9.

como reglas de derecho positivo) aquellas que consideran nuestras relaciones con las demás. De este modo, de los tres preceptos del derecho enumerados por Ulpiano, tendremos en cuenta únicamente los dos últimos: *alterum non laedere, suum cuique tribuere*: no dañar a nadie, dar a cada uno lo suyo.

El derecho positivo.

Es aquel que Aristóteles llama legal y que describe así oponiéndolo al derecho natural: lo que es de derecho legal puede indiferentemente ser esto o aquello antes de ser promulgado; no es esto o aquello hasta después de la promulgación.

En realidad, el mismo derecho natural es un derecho positivo, ya que, en definitiva, el hecho de que este orden se realice, de que esta ley esté promulgada en el corazón de las naturalezas creadas, dependía y depende siempre del libre albedrío divino. Pero fácilmente se concibe que nuestro discurso ponga de relieve la diferencia entre un derecho que, para nosotros, se encuentra dado *dé antemano* y que no hacemos más que registrar inteligiblemente, y el derecho que vemos nacer, crecer y desaparecer en nuestras sociedades, a capricho de nuestra razón.

De todas formas, todavía se trata de un derecho verdadero. Es un orden imperativamente concebido y promulgado, que se refiere a las relaciones con los demás. Y este derecho positivo, como ya lo hemos insinuado, se distingue en tantas especies cuantas son las razones distintas ocupadas en concebir y realizar efectivamente tales ordenamientos jurídicos.

El derecho divino.

Es curioso encontrar aquí a Dios como legislador positivo. En cierto sentido grato a los antiguos teólogos y decretistas, se puede llamar divino al derecho natural. ¿No es Dios el autor de las naturalezas?

Sin embargo, consideremos esto más de cerca. ¿Qué es el «derecho divino»? No solamente un derecho que tendría a Dios por autor — de otro modo también el derecho natural sería derecho divino, como pensaban los antiguos —, sino un derecho que es promulgado por las leyes de Dios: *ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur*. Por ello este derecho se opone netamente al derecho natural, que también tiene por autor a Dios, pero que nos es promulgado en y por nuestra misma naturaleza.

La diferencia de promulgación introduce una diferencia esencial entre las *leyes*, al menos en relación con los sujetos, porque la promulgación es la que aplica efectivamente a los ejecutores la fórmula legal, lo mismo que el *usus activus*¹⁷ aplica efectivamente el orden de las potencias movidas por la voluntad. Pero esta diferencia de promulgación no entraña necesariamente una diferencia esencial en el derecho. Porque, repetimos, éste no está constituido, sino

17. Véase *Fases del acto humano*, p. 566.

formulado, por la ley promulgada. Existe, pues, ciertamente una ley divina, después que han sido formulados expresamente por Dios preceptos jurídicos. Queda por saber cuál es la consistencia propia del derecho divino que encuentra su formulación en la ley divina.

Ahora bien, el derecho promulgado por Dios contiene dos categorías de preceptos, porque Dios es, al mismo tiempo, el autor de las naturalezas y el jefe de una sociedad religiosa. Para ordenar la primera categoría de preceptos en el derecho natural, creemos que es preciso excluirlos del derecho divino propiamente dicho, reconociendo, sin embargo, que forman el objeto de una ley divina positiva al mismo tiempo que de la ley natural.

En efecto, el orden jurídico que tales preceptos constituye depende de la voluntad y del pensamiento del creador y este orden ha obtenido su plena diferencia jurídica cuando ha sido perfectamente formulado y promulgado en el corazón de las naturalezas racionales. Es cierto que, de hecho, la rectitud racional de este orden natural escapa a la mayor parte de los hombres; lo cual no le quita nada de su valor de derecho, aunque prueba la utilidad de una formulación legal más expresa. De aquí la utilidad y necesidad moral de otra legislación y de una segunda promulgación: el Decálogo.

Este papel pedagógico conviene perfectamente a la ley, que no tiene por objeto constituir el derecho, sino instruir a los hombres, darles una instrucción práctica que no se limita a formular teóricamente, sino que hace realizar por la fuerza ejecutoria vinculada a los preceptos, por el atractivo de las recompensas y también por la amenaza de los castigos.

Por lo demás, es evidente que las leyes divinas son constitutivas de las sociedades religiosas, y Dios no las promulga, a no ser por mediación de órganos socialmente calificados: patriarcas, profetas, sobre todo Moisés y Cristo. En todo caso, las divinas cumplen, al igual que todas las leyes, una función pedagógica; entre todos los signos y símbolos sociales destinados a la educación religiosa de los pueblos, la ley divina, fórmula práctica e imperativa del derecho que debe regir dichas sociedades, se presenta como el signo más inteligible y eficaz.

De todo ello se deduce que los preceptos de derecho natural, repetidos y promulgados por la ley divina — Decálogo, prohibición del adulterio, etc. — subsisten sustancialmente como preceptos de derecho natural y concluimos en consecuencia, que el derecho divino no los incluye formalmente. Este derecho es, por lo tanto, un derecho positivo. Regula los actos judiciales, ceremoniales, sacramentales.

El derecho humano.

El hombre es legislador. La razón humana, aquella que está socialmente calificada para concebir y ordenar un sistema de relaciones entre los hombres, es una razón legisladora.

Ahora bien, un legislador enuncia generalmente el derecho que él mismo ha ordenado. De aquí se deduce que hay tantos órdenes jurídicos humanos cuantos son los órdenes de relaciones especifi-

camente distintos. Cada círculo de relaciones racionalmente ordenado constituye una especie distinta de derecho. En este sentido, todo derecho es social; el derecho es la forma racional de las relaciones sociales, el alma de las sociedades humanas: *ubi societas, ibi ius*: donde hay sociedades hay derecho.

Tenemos aquí un derecho humano positivo: es un equilibrio fijado por la razón del hombre. El derecho público, en sentido moderno, es un derecho que se refiere a un objeto público. Ello implica de nuevo que la sociedad, considerada como persona jurídica, está interesada en este equilibrio, que es, por decirlo así, explícita o implícitamente parte en el contrato, porque en él hay intereses públicos. Esto supone que el Estado ha afirmado su personalidad moral, lo cual se había verificado en la antigua Roma, y en Francia principalmente a partir del siglo XIV, pero no en el régimen feudal, en el que las relaciones consideradas hoy como de derecho público — gobierno, finanzas, impuestos, guerra — subsistían como relaciones de derecho feudal, de carácter patrimonial, fundadas en lazos contractuales de persona a persona. No es menos cierto que estas relaciones de derecho privado, independientemente de los arreglos individuales entre personas privadas, estaban regidas también por costumbres generales, estatutos, reglas tradicionales, extraídas de la moral religiosa, de los libros santos, de las leyes romanas mejor o peor interpretadas o de los precedentes judiciales.

El «*ius gentium*».

Vale más no traducir esta expresión, que tiene un valor técnico. En efecto, la noción de «derecho de gentes» es totalmente distinta; traduce la expresión latina *ius inter gentes*, empleada por primera vez por Vitoria, y designa el derecho positivo externo de los Estados soberanos entre sí; es el derecho internacional, con su división en derecho internacional *privado* o *público* según que las reglas de que se trata y que han formado siempre el objeto de tratados entre Estados, se refieran a las relaciones entre particulares que pertenecen a naciones diversas — matrimonio, nacionalidad, naturalización, extradición, etc. —, o a las relaciones entre aquellas personas que son estados ellas mismas. Esta concepción del derecho internacional es moderna; en el siglo XVI, Vitoria y Suárez; en el XVII, Grocio, Pufendorf, Leibniz; en el XVIII, Vattel, son sus fundadores.

El *ius gentium* es un dato diferente. Entre los autores antiguos, filósofos o juristas, esta expresión está ligada a la suerte del derecho natural. Recuérdese la extensión dada por Ulpiano a este último: *quod natura omnia animalia docuit*. Bella perspectiva filosófica, pero difícilmente utilizable en la práctica. Por el contrario, a medida que las conquistas, la riqueza y el comercio, ponían a Roma en relación con pueblos extranjeros, se revelaban la existencia y el interés de un derecho natural común a los hombres y propio únicamente de los seres humanos, prescindiendo de la naturaleza animal.

Cicerón hace notar que la naturaleza, en lo que a los hombres se refiere, funda un derecho humano¹⁸. No dice derecho natural, ni derecho civil; busca una fórmula intermedia: *quasi civile ius*. Puesto que la naturaleza parece fundir a los hombres en una especie de gran ciudad, el derecho propiamente natural de los hombres es un derecho casi civil. Al igual que las «gentes» federadas con el pueblo romano se habían dado un derecho civil, parece que la naturaleza, federando a las *gentes universi*, a todos los pueblos del mundo, les da como derecho civil el *ius gentium*. Cicerón señala en el derecho de los pueblos extranjeros estas dos partes: un derecho de naturaleza, el *ius gentium*, y las leyes propias de cada ciudad¹⁹.

Gayo, espíritu práctico, desconoce el derecho natural extendido a los animales. Habla del *ius gentium*, constituido por la *ratio naturalis*, *quasi quo iure omnes gentes utuntur*²⁰. Agrupa en él las prescripciones distribuidas por Ulpiano entre el derecho natural y el *ius gentium*. Porque, según tomen o no en consideración el derecho natural, los autores se inclinan a excluir del *ius gentium* o a introducir en él algunas reglas fundamentales que se imponen absolutamente, como principios naturales primeros, a la razón humana.

Es más instructivo establecer un lazo orgánico entre el derecho natural y el *ius gentium*.

El derecho natural expresa una rectitud que brilla por sí misma como una evidencia inmediata, sin razonamiento anterior. Después, a partir de estos principios jurídicos naturales, los caminos de la razón llegan a conclusiones cuya unión con los principios es lo suficientemente sólida y clara para que todos los hombres los entiendan de un modo general. Estos caminos consisten en descubrir conveniencias, arreglos, que tienen valor jurídico *porque resulta* una situación conforme al derecho natural. Por ejemplo, no se requiere por el derecho natural que tal campo pertenezca a tal propietario privado; pero si la *propiedad privada* contribuye al establecimiento de relaciones pacíficas y a la explotación eficaz de los bienes materiales, por este título se relaciona con el derecho natural.

En una palabra, parece conveniente mantener el *ius gentium* en la categoría del derecho humano positivo, porque estas prescripciones, por constantes y generalizadas que sean, son, en realidad, obra de la razón humana; son conclusiones inmediatas y casi inevitables, pero no son más que *conclusiones* del derecho natural.

Por ser conclusiones obtenidas mediante un proceso racional, las prescripciones del *ius gentium* no poseen la infalibilidad y la universalidad absolutas del derecho natural propiamente dicho. Porque en su origen no está sola la naturaleza. Hay necesidades prácticas, prejuicios comunes, instituciones sociales y tradiciones no criticadas, que influyen en el desenvolvimiento racional y lo inclinan a veces,

18. Cic. *De fin. bon. et mal.*, 3, 20, 67.

19. Cic. *De officiis*, 3, 5, 23.

20. Gayo, lib. I, *Institut.*, D., 1, *De iust. et iure*, 9.

en algunos puntos particulares, en un sentido contrario al derecho natural. Así la esclavitud fué, por largo tiempo, de *ius gentium* en la humanidad civilizada ²¹.

Pero porque estas conclusiones son generales y próximas, porque, en su conjunto, tienen que derivarse lógicamente del derecho natural o determinarlo últimamente, porque, por otra parte, tienen valor de principios para una multitud de otras conclusiones jurídicas particulares, se las relaciona con facilidad con el derecho natural. Se las declara de derecho natural sin perjuicio de distinguir en él dos zonas — o más —: el derecho natural primario, que corresponde a los datos inmediatos de la naturaleza humana en materia jurídica, y el derecho natural secundario, que agrupa las primeras grandes conclusiones deducidas *positivamente* por la razón común de los pueblos y que corresponde al *ius gentium*.

El derecho en sus reducciones ²².

Nos referimos ahora a relaciones sociales ordenadas, cuyo orden, sin embargo, no llega a la perfecta diferenciación jurídica. Esta imperfección comparada con el «derecho político», que es el derecho propiamente dicho, puede provenir de dos fuentes, o más justamente, depende del defecto de dos fuentes del derecho.

Reducción por defecto de deuda jurídica.

La perfección existencial es la que produce defecto. Por conveniencia privada o por costumbre, cierta relación, cierto orden de relaciones, es tenido por correcto (reglas de urbanidad, obligaciones mundanas, pago de deudas de honor, etc.). Pero este orden no existe con el rigor eficaz y con el carácter imperativo del derecho. A nuestro juicio esta ineficacia debe imputarse al fallo de una voluntad realizadora. No ha querido o no ha creído deber emplearse dinámicamente en esta realización en el orden del ejercicio.

Consideremos, en efecto, una señal evidente y reveladora de este fallo voluntario. No se puede obrar en reivindicación contra un compañero que no cumple las reglas o que se olvida de pagar una deuda de juego. ¿Qué deducir de ello? Que ninguna voluntad, ni siquiera del «príncipe», ni la de los contratantes entre sí, puede tomar en cuenta este orden de relaciones y asegurar eficazmente su existencia. Antes por el contrario, se admite o trata de admitirse que el compañero *debe* cumplir sus obligaciones, mas sin rebajarle ni pensar en exigir su ejecución. Dicho de otra manera: para el acreedor éstas son cosas que no deben contar, que no añaden ni restan nada a la consistencia de su ser o de su patrimonio. Él está por encima de esto. Lo que recibe y lo que ha esperado quizá con ansiedad, no quiere considerarlo como bien suyo. El pago será discreto (sobre pudoroso), pasará inadvertido cuando sea posible,

21. Cf. JUSTINIANO, Institut. 1, 2, *De iure naturali et gentium et civili*, 2.

22. Sobre esto véase 11-11, q. 57, art. 4.

bajo color de regalo (propina), no dejará rastro alguno fiscalizable (fondos secretos).

En resumen, este hermoso orden de relaciones sociales se finje considerarlo con una cierta elevación, como si se desprendiera espontáneamente sin que nadie hubiera intervenido en él. De este modo el débito (legal) no está asegurado, porque ninguna voluntad se afirma como acreedora efectiva; es decir, como pretendiendo la obtención de su bien propio en la realización eficaz de este orden. Toda deuda desaparece si el acreedor consiente en ello; en este dominio parece que el acreedor consiente en ello siempre y *a priori*.

Descubrimos aquí, adelantado en el dominio de las relaciones sociales, el punto extremo del *derecho* metafórico. Se trata, en efecto, de una rectitud puramente moral, a veces hasta fáctica, pero de una rectitud que se verifica en un dominio y por gestos muy próximos al derecho propiamente dicho. Ello permitirá referir a la justicia cardinal gran número de virtudes morales que no consideran un objeto propiamente debido, sino que le consideran a modo de debido. Estas virtudes están más próximas a la justicia que las justicias metafóricas; y a pesar de ello no llegan a la pureza de la justicia propiamente dicha.

Reducción por defecto de estricta igualdad.

Esta vez existe ciertamente el orden de las relaciones y es vigorosa e imperativamente realizado por las voluntades soberanas interesadas, pero en sí mismo, en su consistencia esencial, no expresa el equilibrio de estricta igualdad del derecho propiamente dicho. Hemos advertido (véase pag. 566) que el equilibrio igualitario desaparece a medida que se atenúa la alteridad entre los términos de la relación jurídica. La desigualdad significa la dependencia de un término por relación con otro, la pertenencia del menor al mayor.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, estudia tres casos de este derecho desigual: el derecho del señor y el del esclavo, el del padre y el hijo, el del marido y la mujer (*ius dominativum, ius paternum, ius uxorium*).

El esclavo, como tal, es parte integrante del patrimonio, está al servicio del señor, como si fuera un instrumento vivo.

El hijo prolonga al padre, la raza y el ser individual del padre: *filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius*. El hijo es una parcela del ser paterno, que ha llegado a una subsistencia propia, pero que, según los antiguos, continuaba perteneciendo al padre, como una parte homogénea de su ser y no a título de instrumento como el esclavo. También aquí falta la alteridad y por el mismo hecho la noción propia de igualdad. Por consiguiente, no existe derecho propiamente tal entre el señor y el esclavo, entre el padre y el hijo; en sus relaciones con el hijo o con el esclavo, el padre o el señor no tratan más que consigo mismos.

Se dirá que todo esto es verdad si se considera en el hijo y en el esclavo la formalidad precisa de hijo o de esclavo. Pero esta formalidad, ¿no es acaso una convención jurídica hipostasiada por un

abuso de abstracción? En realidad se trata de dos hombres, uno frente al otro; el hijo y el esclavo son hombres, iguales en naturaleza al padre y al amo. Por lo tanto, entre ellos existe un derecho estricto.

Sin duda. Pero justamente porque consideramos a estas personas muy concretamente, estamos inclinados a construir un derecho especial y en cierto modo a su medida. Si tomáramos abstractamente las cosas, procederíamos de este modo: el hijo como hijo, puro término de la generación paterna, y el esclavo como esclavo, puro instrumento del señor, no tienen derecho alguno. El hijo y el esclavo, como hombres, tienen un derecho igual al del padre o al del señor. He aquí, pues, una situación concreta totalmente desconocida. Relaciones sociales muy características que no reciben ninguna forma jurídica propia. Tomemos, pues, las cosas más concretamente; nos encontramos en presencia de personas distintas, sujetos de derecho caracterizadas en sus relaciones mutuas por una solución de dependencia, de desigualdad: por consiguiente, el derecho, *verdadero*, que les pertenece será un derecho especialmente definido, en relación determinada, un derecho paterno y un derecho señorial.

El caso de los esposos es algo diferente. El derecho que regula sus relaciones se acerca al derecho estricto sin confundirse con él. Porque la esposa no es un instrumento al servicio del marido; en este punto hay que tener en cuenta el progreso realizado en relación con la antigüedad, porque en los antiguos la esposa era verdaderamente un instrumento, no de placer como los bufones, sino un instrumento al servicio de la institución familiar. En la familia su papel era inferior, estaba colocada *loco filiae*. Por otra parte, es evidente que la esposa no es, como el niño, una extensión del ser del marido, una prolongación de su personalidad, el ornato de su vanidad o el símbolo vivo de su poder. El hombre y la mujer son igualmente perfectos en su ser específico; la naturaleza humana es la medida común, la unidad fundamental, participada igualmente por uno y por otra. Por medio del padre y por medio del señor, respectivamente, el hijo y el esclavo alcanzan la dignidad específica de seres racionales y libres; de aquí su dependencia. Pero no sucede lo mismo en el matrimonio. Marido y mujer son iguales en su ser; bajo este aspecto la mujer no debe nada al marido.

Por otra parte, como esposos, están unidos en igualdad; han contraído matrimonio en una base de igualdad absoluta, en plena libertad, han fundado juntos una institución común; el hogar no es del marido sino de los dos, es su hogar. Se dan y pertenecen por el mismo título, igualmente, a la institución familiar. De este modo, el matrimonio como tal, la vida conyugal sigue siendo una medida común, una unidad fundamental, participada igualmente por los dos y en relación con la cual son estrictamente iguales. Hasta aquí, hombre y mujer son iguales, *ambo sub uno principe*, dos bajo un mismo principio, bajo el principio de la unidad que constituye la naturaleza humana y bajo aquel que constituye la misma casa.

¿De qué procede, pues, la desigualdad? ¿Qué clase de pertenencia refiere la mujer al marido, en un matrimonio que los dos han

contraído y en el que viven asociados en una base de igualdad perfecta?

La diferencia de que proviene su desigualdad es de orden funcional. La unidad misma de la casa requiere la unidad de las actividades conyugales y por ello existe en esta sociedad una jerarquía natural. La igualdad de ser y de dignidad de los esposos queda a salvo. Pero hay entre ellos una jerarquía y, por lo tanto, una dependencia y una pertenencia en el plan de la actividad común. Mientras que la pertenencia del hijo al padre es en cierto modo entitativa (el ser mismo del hijo deriva del padre), la mujer depende de su marido únicamente en lo que se refiere a la *dirección de su actividad* con vistas al bien común familiar. Fuera de esta autoridad funcional se da igualdad perfecta entre los asociados. A pesar de lo que a veces se dice, no es el esposo quien da a su mujer la dignidad de esposa, como si la mujer entrara por gracia del marido en su hogar o en su familia. En realidad, los dos juntos fundan a la vez su común hogar. Y esta igualdad de fundación subsiste durante toda la vida conyugal: uno y otra son igualmente responsables mutuamente y sus deberes y derechos son rigurosamente iguales. La desigualdad de los esposos se expresa en una jerarquía funcional, especie de ordenación práctica, que permite una feliz repartición de funciones y una fructífera unidad de plan y de conducta en el cumplimiento de labores comunes. Esta jerarquía funcional es la que funda la autoridad (los antiguos decían el *poder*) marital. De donde se deduce una reducción del derecho entre los esposos.

El derecho en sus falsificaciones.

Se trata aquí de un derecho sofístico, separado de su principio ordenador, a pesar de sus apariencias bien reglamentadas. El orden aparente ofrece quizás un equilibrio admirablemente ajustado y sus efectos son imponentes. Pero su base es ruinosa; lleva al fracaso.

Es el caso de algunas reglamentaciones que no pueden integrar la trama universal del orden, aun cuando puedan satisfacer algunas exigencias parciales de la vida en sociedad, como conclusiones sofisticadas pueden resolver cuestiones inmediatas, sin poder ser justificadas con relación a los principios universales primeros de la razón especulativa.

Como sabemos, las prescripciones «del derecho natural secundario» pueden mezclarse con errores; con mayor razón en el detalle de los derechos positivos particulares pueden encontrarse y se encuentran casi inevitablemente prescripciones mal deducidas, soluciones aparentemente eficaces, pero realmente contrarias al derecho natural primario. Existe en algún lugar un sofisma especioso, un fallo en el desenvolvimiento racional (v. g., leyes que organizan el divorcio, constitución de un gobierno tiránico, etc.).

II. LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

1. Definición de los hábitos de justicia e injusticia.

La virtud de la justicia.

¿Cómo definir la virtud de la justicia? Puesto que toda virtud es principio de acto bueno, una virtud se define necesariamente por el acto bueno que es relativo a la materia propia de esta virtud.

Ahora bien, como ya hemos dicho y todavía veremos mejor, la justicia tiene por materia propia lo que se refiere a otro. Así Ulpiano designa con razón el acto de la justicia refiriéndolo a lo que es propiamente la materia y el objeto de esta virtud: *ius suum unicuique tribuens*, el acto que da a cada uno su derecho. He aquí, en la definición, lo que llamaríamos la *diferencia específica*.

Entendamos bien estas palabras: *ius suum unicuique tribuens*. Esta retribución puede hacerse de dos maneras:

a) A modo de decisión y dirección. En este sentido, el «príncipe», o el juez que él delega, es especialmente el sujeto o autor responsable; él es justo, en este sentido, cuando pronuncia el derecho, ordena su realización, o intima la ejecución, si es preciso, hasta por la fuerza.

b) A modo de ejecución. En este sentido, después que el derecho ha sido claramente reconocido, los subordinados deben satisfacer sus obligaciones y pueden ser los sujetos de la virtud de la justicia, y encontrarse activamente calificados.

Pero, puesto que se trata de virtud y no solamente de acto, mencionemos también las *condiciones genéricas* sin las cuales ninguna actividad, sea cualquiera la materia de que se trate, podría ser virtuosa: es decir, ante todo las exigencias de la voluntariedad (exigencias de conocimiento de elección y de intención) y después las exigencias propiamente dichas del hábito (estabilidad). Estabilidad en cierto modo objetiva: se quiere dar a los demás en todas las circunstancias, siempre lo que les pertenece; estabilidad subjetiva: se quiere siempre, sin desfallecimientos.

El vicio de injusticia.

Aristóteles hace notar que son precisos dos hábitos distintos y contrarios al principio del acto justo y al principio del acto injusto. Porque no sucede lo mismo en lo que concierne a las ciencias y las potencias y en lo que concierne a los actos. La ciencia del derecho nos enseña al mismo tiempo lo que es justo y lo que es injusto. Pero el hábito virtuoso de justicia no puede hacernos conocer el acto injusto. Como base de los actos injustos hay un hábito de injusticia contrario al de justicia. Y se definirá la injusticia por el acto contrario al acto justo, en la misma materia de las relaciones con los demás. Este acto injusto tiene el nombre técnico de *iniustificatio*, es decir una injusticia actual y activa.

Podemos proceder a elaborar una definición de la injusticia a partir de la *iniustificatio*, exactamente como hemos definido la justicia a partir del *ius suum unicuique tribuens*. Llegaremos a esta fórmula: la injusticia es el hábito por el cual un hombre, según una voluntad constante y determinada, no da a cada uno lo que le pertenece.

El elemento *específico* de la definición, el acto propio, es la *iniustificatio*, es decir el hecho de no dar a cada uno (o a alguno) lo que le es debido.

Mas he aquí, igualmente, las condiciones *genéricas* requeridas para que esta actividad sea auténticamente viciosa. De una parte se dan las exigencias generales de la voluntariedad, no hay *iniustificatio* propiamente dicha, sino sólo accidental, cuando el agente no tiene su intención.

Es ciertamente injusto lo que entonces se hace, pero no se comete injusticia, propiamente hablando; en cierto modo, sólo se comete injusticia material. De este modo puede acontecer un desorden, un estado de cosas perfectamente injusto sin que haya ninguna *iniustificatio* formal: se atiende sólo a la consistencia propia y exterior del objeto justo o injusto. Por el contrario, sin la intención intemperante no hay ninguna intemperancia, ni material ni formal: los desórdenes orgánicos eventuales, sin esta intención, no son intemperancias.

Como otros elementos genéricos de la definición, hay que determinar en segundo lugar las condiciones propias de todo hábito, sin lo cual habrá quizás *iniustificatio*, mas no vicio de injusticia.

El hombre, en efecto, puede arrastrarse con plena conciencia a la *iniustificatio*, bajo el influjo de principios interiores muy diversos: la cólera puede inclinarse a golpear, herir o matar a otro; concupiscencia puede arrastrarle a robar el bien de los demás, a ultrajar el honor y violar los derechos de un esposo, etc. Nos encontramos entonces ante un apasionado al que la cólera o la intemperancia arrastran a acciones injustas; pero no podemos deducir de estas acciones injustas el hábito de injusticia. Al contrario, cuando el agente encuentra placer en herir deliberadamente a otros, es porque su acción procede del hábito de injusticia; sólo éste puede engendrar esa voluntad deliberada, firme, estable, de la *iniustificatio*.

No hay que decir que tal perversidad del querer es bastante rara. Gracias a Dios, no es frecuente. Supone el vicio de injusticia. La mayor parte de los hombres que cometen injusticias formales no son formalmente injustos. Cometan ordinariamente la injusticia bajo el influjo de la pasión, generalmente la concupiscencia o el miedo, y no bajo la influencia de la «injusticia».

2. Estructura de los hábitos de justicia e injusticia.

Después de haber considerado en general las nociones de justicia e injusticia, tenemos que analizar más exactamente estos hábitos. Lo haremos estudiando sucesivamente su *materia* y su *sujeto*.

Conocemos lo que significan estas dos palabras cuando se trata de hábitos. *Materia* es el objeto formal de una virtud, es decir, el dominio propio rectificado por la justicia y, con más precisión, la especie de rectificación que conviene propiamente a este dominio. En el *sujeto*, por el contrario, interviene la causa material del hábito, la potencia que ha de ser calificada por el acto justo o injusto y, más exactamente, la indeterminación potencial, la «disponibilidad característica» que postula un hábito para determinar y disponer en ese sentido a esa potencia.

Materia de los actos de justicia e injusticia.

La idea fundamental no es nueva. Es la de la relación a otro, *ad alterum*. Contentémonos con expresar todo lo que está implicado en esta idea madre. Por tratarse, en materia de justicia e injusticia, de nuestras relaciones con otro, se deduce:

Que estos hábitos se refieren propiamente a nuestras operaciones exteriores.

Que su medida es objetiva.

Que el hábito se divide formalmente en relación con la diversidad del término «otro».

El dominio de las relaciones con respecto a los demás.

La idea general de justicia que implica la de igualdad, la de ajustamiento, es por esencia la justicia que posee el carácter de referencia a los demás, porque es impensable la igualdad consigo misma; solamente hay igualdad de un ser con otro ser.

Podríamos quedar satisfechos con una alteridad relativa, que permitiera una especie de igualdad o de ajustamiento, por ejemplo, en el seno de un organismo vivo, la adaptación de una función al ritmo de otra función; el corazón que adelanta o retarda su movimiento para ajustarse al ejercicio más o menos violento de otros miembros. Hay aquí, en efecto, una pluralidad suficiente para fundar una cierta igualdad, que se establece entre principios diversos de movimiento. Se da un ajustamiento verdadero. Sin duda la justicia de que hablamos es algo moral, pero puede convenirse en reservar el nombre de justicia al dominio moral, porque en él, como en un microcosmos armonioso, se dan toda clase de realidades, acciones, potencias, hábitos y reglas racionales, entre las cuales reinarían el derecho y la justicia.

No rechazamos absolutamente esta concepción. Existe, en efecto, una relación tan esencial entre la alteridad y la justicia que donde se da alteridad hay lugar para la justicia; pero de rechazo y por la misma razón, si la alteridad no es más que aparente o metafórica, no hay lugar más que para una apariencia o una imagen de justicia.

Ahora bien, existen, tanto en el universo moral como en el físico, toda clase de principios activos que se oponen según la alteridad verdadera y que, por lo tanto, pueden ajustarse efectivamente.

Pero para el moralista la virtud moral de la justicia no tiene que preocuparse de todas las clases de ajustamiento que pueda haber. Porque los principios activos que la moral considera directamente son sólo los principios de la acción humana. En efecto, se trata siempre de reglamentar actos humanos. Los otros movimientos tanto espirituales como corporales de los que el hombre es sujeto, término u origen, interesan directamente al filósofo, al físico o al naturalista; no los considera el moralista, si no es indirectamente, cuando de alguna manera son asumidos en un acto humano.

La justicia, como virtud moral, no reconoce verdadera alteridad a no ser entre principios capaces de obrar, en el sentido técnico y fuerte de esta palabra que envuelve la razón y la libertad.

La justicia requiere, pues, una alteridad, una distinción de personas, porque el hombre, y no uno de sus órganos o de sus potencias, es quien *obra* propiamente hablando. Y es necesario señalar cuidadosamente que entre un hombre y otro la alteridad requerida, como base de un justo equilibrio o de un desequilibrio injusto, descansa en definitiva en aquello que, constituyendo principios diferentes de acción, les opone como sujetos libres y voluntarios.

Esta observación introduce una consecuencia que parece, en principio, singular, pero que es de gran trascendencia práctica y se explica fácilmente. La voluntad de los compañeros desempeña un gran papel en los cambios de justicia. Puesto que los hombres se distinguen como *otros* en que son personas distintas y se distinguen como personas por su voluntad, se deduce no solamente que no se puede ser justo o injusto consigo mismo, sino también que *no se puede ni obrar injustamente sin quererlo, ni padecer injustamente sin consentirlo*. En efecto, quien provoca, sin quererlo, un hecho de suyo injusto, no comete injusticia; no se opone, como agente distinto, a otro supuesto; su voluntad, principio de su acción, no se dobllega ante una voluntad extraña.

Para percatarse bien de esta verdad, pongamos un ejemplo. Con ocasión de un juego, alguien hiere a uno de sus compañeros involuntariamente: no se le puede reprochar imprudencia ni negligencia. Decimos que este solo hecho, el golpe en sí mismo, no plantea ninguna cuestión de justicia. Vemos que las voluntades eran unánimes cuando se trataba de jugar juntos; siguen siendo unánimes y el jugador inhábil se une a todos sus compañeros y a la víctima para deplorar el accidente. No existe todavía materia de justicia o de injusticia. Y las cosas quedarían aquí si, por un feliz azar, el golpe que debiera haber sido fatal, no hubiese producido ninguna herida ni daño. Por el contrario, aunque todo daño efectivo hubiera sido evitado, el golpe por sí mismo habría creado una situación jurídica si su autor hubiera querido directa o indirectamente, con razón o sin ella, producirlo por justa venganza, por malicia o por negligencia culpable.

Pero, entendámoslo bien, en nuestro caso la cuestión de justicia se plantea en seguida, no en razón del golpe en sí mismo, que por hipótesis es involuntario, sino en razón de sus consecuencias. Éstas,

en efecto, suscitan una cuestión de interés, en sentido etimológico (*inter est*), entre deudor y acreedor: entre el damnificado involuntario y la víctima. Desde este momento la situación ha sido modificada de tal suerte que dos voluntades se oponen necesariamente; cierto que no se acusa al primero de ser autor de una agresión injusta; en este punto no hay entre ellos oposición; pero atendiendo a que el daño sea reparado, nos encontramos ante una *situación desigual* que no depende de la víctima (que es involuntaria por este lado), sino que depende, en su existencia actual y en su duración, del damnificado involuntario. Éste no ha *obrado* cuando hería, y por ello no tiene que responder de una agresión; pero *obra* en lo sucesivo, mientras que esta situación desigual, producida por su acción, subsiste por su voluntad contra la voluntad de otros.

He aquí otra aplicación práctica del mismo principio. Se explica cómo la parvedad de materia disminuye la gravedad de la injusticia: de suyo, la injusticia es un pecado grave, porque ella va contra el bien de otro, lo cual se opone directamente al movimiento de la caridad. Para que una injusticia sea venial es preciso, en cierto modo, desnaturalizarla, hacerla descender de su género; lo cual se hace presumiendo que la víctima de una injusticia en materia leve no se considera ofendida, que razonablemente no puede pretender mantener su derecho en todo su rigor en esa materia y, en resumen, que acepta el hecho consumado. Por ejemplo, alguien coge una manzana en el huerto de otro. Por supuesto esto no impide al jardinero hacer la vista gorda, ni le impide infligir una corrección al ladronzuelo; pero todo hombre de buen sentido estimará que no hay en ello injusticia formal, porque ninguna voluntad razonable debe pararse seriamente en estas bagatelas como en su bien propio, hasta el punto de ponerse por encima en relación de alteridad con otra voluntad razonable.

Las obras exteriores.

Es una verdad bien establecida que la justicia, a diferencia de las demás virtudes morales, tiene por objeto rectificar las operaciones y no las pasiones.

Sin duda que las pasiones son también operaciones. Pero lo que a los ojos de la moral las distingue, hasta el punto de darles un nombre particular, es el modo singular según el cual el hombre es afectado por ellas. Por lo demás, las operaciones que llamamos pasiones no se encierran en el interior del sujeto; se manifiestan y se expresan también en actos externos. Mas tales operaciones interesan a la moral precisamente en lo que la manera de ser del hombre que se entrega a ellas conviene o no a un sujeto racional.

Si, por el contrario, se descuida este aspecto afectivo, las operaciones externas quedan sometidas a dos clases de reglas posibles: a las del arte, porque tienden a una fabricación (*facere*); y a las reglas del derecho y de la justicia, porque las aplica a las relaciones con otro. Como la justicia rige este dominio de relaciones con respecto a otro, tiene también por objeto las operaciones externas.

Mas no hemos de sorprendernos al encontrar la justicia en la operación externa junto a otras virtudes morales que rigen las pasiones o aun junto a reglas técnicas: porque la operación exterior interesa a la justicia en la medida en que se refiere a otro, mas puede también interesar a otros hábitos en cuanto que se deriva de esos principios internos. Así es como la operación externa, que consiste en vender una finca, puede reunir, por ejemplo, tres clases de hábitos interesados en la realización de este acto: uno o muchos hábitos puramente artísticos o técnicos, porque la operación supone la realización de un acto en buena y debida forma, que es necesario saber realizar correctamente; uno o muchos hábitos virtuosos que regulen las pasiones, por ejemplo, la liberalidad, ya que el interesado debe regular su apego al dinero si no quiere ser molestado interiormente al cumplir ese acto externo, como esos comerciantes demasiado avaros que no se deciden a concluir una venta; y finalmente la justicia, para que la operación establezca un justo equilibrio entre el objeto vendido y el precio y respete el derecho del vendedor lo mismo que el del comprador.

En cierto sentido, se dan también movimientos de alegría y de tristeza que proceden del ejercicio de la virtud de la justicia y que para Aristóteles y Santo Tomás son como fines secundarios de ella. Bajo este aspecto la justicia es comparable a las otras virtudes morales: es dulce su ejercicio cuando se la posee y se sufre al verla contravenida. Pero en una virtud es diferente engendrar estas alegrías o tristezas consiguientes y tener por objeto la rectificación de las pasiones.

En materia de justicia se trata, por lo tanto, de operaciones externas que se refieren a otro y nos hacen entrar en comunión con otro. Así se ve en qué sentido intervienen las realidades exteriores como objeto de justicia; no en sí mismas, ni por lo que nos agradan o disgustan, ni porque nos son útiles; sino porque son para nosotros la ocasión, la materia de una igualdad con otro. Hablando con rigor la virtud de la justicia habilita al virtuoso para un *uti*, para la aplicación de realidades exteriores (gestos, bienes materiales, las mismas palabras) a las relaciones con otro.

Entre todos los modos de aplicar «para otro» estas realidades exteriores, hay algunas que gozan de una indiscutible prioridad. Tales son las acciones por las que distinguimos y en cierta manera medimos estas realidades exteriores. La operación fundamental en nuestras relaciones *ad alterum* consiste en distinguir, en fijar lo mío y lo tuyo, lo que a cada uno pertenece. Todo lo demás depende de esa actividad fundamental; no solamente en materia de justicia, ya que toda otra comunicación supone cumplido este exacto y precedente discernimiento (pagar las deudas, por ejemplo, supone haber distinguido su propio bien del de los demás), sino también tratándose de otras virtudes que adoptan el modo «para otro» de la justicia (como la liberalidad). Este discernimiento fundamental es el primer postulado de la justicia y se mantiene como una luz en el corazón de toda actividad justa.

El justo medio, objetivo de la justicia.

Toda virtud consiste en un *medium rationis*, un medio impuesto por la razón; la misma noción de virtud moral implica, en efecto, una conformidad con la razón recta y esta conformidad con el orden racional es la que constituye formalmente la bondad de la virtud moral. El medio del que aquí se trata está impuesto por la razón en toda virtud moral al modo de una medida, de una forma especificadora.

Pero el orden racional, esa norma de la perfección virtuosa, se expresa de modo diferente según se trate de pasiones o de obras externas. En el primer caso la medida humana se determina por la sola conformidad a la razón del sujeto operante, ya que las pasiones, como tales, no son buenas ni malas a no ser en cuanto afectan bien o mal a este sujeto, en cuanto que le son convenientes o no como ser humano. Por el contrario, cuando se consideran las operaciones como tales, no nos ocupamos de su impresión subjetiva en el sujeto o de la luz que proyecten sobre su moralidad íntima, sino que apreciamos su rectitud de operaciones humanas según se ajusten o no a otro.

Es notable este último dato. No hay en verdad operaciones moralmente caracterizadas en su moralidad externa si no tienen relación con otro. Las operaciones exteriores pueden limitarse al manejo y a la aplicación útil o agradable de cosas exteriores; pero entonces estas operaciones no tienen carácter moral; no son buenas ni malas en sí mismas, sino únicamente en relación con su autor, con sus intenciones, con el comportamiento de sus pasiones y hábitos. La referencia a las cosas no confiere a las operaciones objeto alguno moral, principio alguno de diferenciación moral buena o mala. Por consiguiente, las operaciones que recaen únicamente sobre cosas se especifican exclusivamente por relación a la razón de su autor: *medium rationis*. Tal gasto no convendrá a Pedro, que es pobre; puede convenir a Pablo, que es más rico. Tal alimento, en cantidad y circunstancias determinadas, me sentará o no bien según el estado en que me encuentre y el fin que me proponga alcanzar. No se puede afirmar, en absoluto, que tal gasto o alimento sea conveniente o razonable en sí, sin referencia a la persona del sujeto.

Pero cuando las operaciones afectan a otro, la razón descubre en su misma realidad exterior un objeto moral especificador, bueno o malo, según que sus operaciones alcancen o no una justa medida, independiente del sujeto, de sus intenciones, de su manera de ser y de obrar. Se trata de una verdadera conformidad de la *cosa* (operación o cosa puesta por obra) que se impone desde fuera como moralmente buena o mala, como conforme o disconforme con el orden racional: *medium rei*.

Cierto que el *medium rei* es también un *medium rationis*. Pero mientras que en el caso de las pasiones u operaciones que no se refieren a otro la única rectitud que se debe atender es la del sujeto, la justicia reconoce una especie de bondad o malicia moral, bien

se dé o deje de darse cierta proporción exterior entre la operación y el otro. Por esto mismo la justicia no busca su *medium*, su punto de equilibrio, la medida de su perfección en las disposiciones o intenciones del sujeto, sino en un estado de cosas exterior, cuya consistencia y manera de ser se conforma por sí misma y objetivamente con el orden moral y racional.

Se trata justamente de un *medium*, de un medio. No quiere esto decir que la justicia se encuentre a igual distancia entre dos vicios contrarios, como la liberalidad se encuentra entre la prodigalidad y la avaricia. No todas las virtudes consisten *esencialmente* en un justo medio, aunque todas consisten *causaliter in medio*, es decir, todas tienen por efecto establecer eficazmente un justo medio, cada una en su propio campo.

La justicia trata de realizar, de salvaguardar en la realidad, por medio de la operación exterior, el medio de lo justo. Veamos ahora en qué consiste y cómo consigue garantizar *a cada uno su bien*.

La materia de la justicia es la operación exterior en cuanto que, por ella misma o mediante la cosa realizada, corresponde debidamente a otro. No nos preguntamos todavía en nombre de qué reglas se determina esta correspondencia; como una determinada cantidad corresponde a tal persona, mientras otras perciben cantidades más fuertes o más débiles. Sostenemos únicamente que, en todos los casos, la justicia se encarga de garantizar la parte de cada uno; por eso el medio de la justicia se encuentra formalmente en el punto de exacta correspondencia entre cosa exterior y persona exterior. Este nivel se establece objetivamente entre un más y un menos; constituye, pues, un medio objetivo.

Determinar este nivel, es decir, la medida de realidad exterior correspondiente a cada uno, es determinar lo que toca a cada uno. Por lo tanto, el acto propio de la justicia es dar a cada uno lo suyo, rectificar las operaciones con respecto a otro según la exacta medida de lo que le corresponde.

Se explica fácilmente porque, por analogía con las relaciones comerciales, donde la justicia se ejerce en primer lugar y más comúnmente, se han extendido a todo el campo de las relaciones de justicia los términos de ganancia y de pérdida, para designar el más y el menos entre los que se establece el *medium* de la justicia.

División formal en materia de justicia.

Hemos considerado hasta aquí la justicia *en sentido propio* (excluyendo la justicia metafórica), pero la hemos considerado en toda su extensión. Mas la materia propia de la justicia, esa operación exterior que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, nos permite introducir en su campo una división formal: la justicia legal o general, por una parte, y la justicia particular, por otra. Expliquemos esta división.

Su origen es antiguo. Aristóteles, siguiendo su método acostumbrado de preguntar al lenguaje ordinario el punto de partida de sus

análisis filosóficos, comprueba que comúnmente se habla de dos tipos de hombres: justos o injustos²³.

Es injusto, en primer lugar, el *paranomos*, aquel que obra contra las leyes; después el *pleonektes* y *anisos*, es decir, aquel que quiere demasiado (bien) y no bastante (mal). Inversamente hay que admitir dos tipos de justos: el *nomimos* y el *isos*.

Sobre esta base Aristóteles razona: si el *nomimos*, conformándose a la ley, es justo, sin duda alguna que las cosas legales son en cierta manera justas: τὰ νόμιμά ἐστὶν πρὸς δίκαια. Ahora bien; la ley tiende a la felicidad común y trae consigo todo lo necesario para esta felicidad común, con todas sus condiciones, sus elementos integrantes y sus garantías. Por consiguiente, se puede calificar de justo, en este primer sentido, todo lo que engendra, alimenta y garantiza esta felicidad con todos sus elementos. Éste es el *justo legal*. Se extiende a todas las especies de actos virtuosos: actos de fortaleza, como cuando la ley nos manda permanecer en nuestro puesto a pesar del peligro; actos de templanza, cuando nos prohíbe la orgía y la borrachera; actos de moderación, cuando nos prohíbe la sevicia y los malos tratos. Esta observación permite a Aristóteles identificar, en cierta manera, esta justicia (legal) con cualquier virtud y en este sentido parece ser que el filósofo entendió, al menos así lo interpretan muchos de sus comentaristas, el epíteto de *general* concedido a la virtud de la justicia legal. Santo Tomás profundizará más tarde sobre esta noción.

De aquí pasa Aristóteles a describir una justicia particular: τῆν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην. Veamos cómo. De la misma manera que la justicia legal, virtud universal, encierra una serie de virtudes particulares (fortaleza, templanza, moderación, etc.), es preciso admitir que encierra también una especie particular de justicia definida, no por relación a la ley (como legal), sino como virtud de igualdad. Todo lo que es desigual es ilegal; pero ya hemos visto que no todo lo ilegal es desigual, ya que lo ilegal comprende los actos de cobardía, de intemperancia, de odio, de cólera, etc., además de los actos tachados de desigualdad.

Santo Tomás, después de San Alberto, recoge esta división aristotélica mejorándola, tanto en sí misma como dentro de su síntesis de las virtudes.

La justicia general o legal.

Nadie pone en duda el origen aristotélico de este concepto. ¿Quiere esto decir que el concepto de justicia general se ha transmitido del filósofo al Doctor Angélico sin alteración? No. La virtud de la justicia general se adaptará al «clima» tomista, será injertada en una síntesis de la vida virtuosa; de ahí que, bajo la continuidad de las palabras, encontremos una verdadera evolución de las nociones y un enriquecimiento de la doctrina.

23. *Eth.*, E. 2, 1129 a 31 ss.

No obstante, guardémonos de otros anacronismos. La palabra ley no significa en el castellano del siglo xx lo mismo que significaba para un cristiano del siglo XIII. ¿Qué pensar, entonces, de la expresión «justicia legal»? El calificativo de «general» asume, tanto en latín como en español, toda una gama de significados; no nos decidamos, pues, a la ligera, tanto más cuanto que en el sistema tomista de las virtudes existe una manera técnica de comprender esta generalidad que no coincide con la de Aristóteles; de igual manera, cuando vemos a Santo Tomás hablar del *bonum commune*, no nos apresuremos a identificar esta noción con el *bien común* de la moral social de nuestros días; la concepción misma de una moral social es moderna, modernos los problemas que discute, modernas también, seguramente, las representaciones y las concepciones que realiza. Cuando declara Santo Tomás que la justicia general o legal tiene por objeto el *bonum commune*, encierra en esta fórmula algo muy distinto de lo que se da a entender con esta expresión moderna: la justicia social tiene por objeto el bien común.

Para ser claros, nos decidimos a descartar deliberadamente toda preocupación (al menos consciente) por los problemas y las concepciones modernas. Queremos ignorar, por el momento, la justicia social, de la que Santo Tomás no nos habla²⁴.

Hemos visto como para Aristóteles la justicia legal es general porque se identifica con toda virtud; esta enseñanza fué muy bien comprendida por toda la tradición moral cristiana; estaba todavía en vigor cuando Santo Tomás, llevado por las exigencias de su psicología de las virtudes, la hace suya interpretándola de una manera original.

He aquí su argumentación en tres etapas:

I. Recordemos que la justicia pone al hombre en relación con otro (entiéndase este *otro* en un sentido propio y no metafórico) y que el hombre justo puede ponerse de dos maneras en relación con otro: en primer lugar con otro considerado como individuo particular, en su singularidad; en segundo lugar, con otro considerado *in communi*. ¿Qué significa esta expresión: *ad alium in communi* (*consideratum*)?

A continuación el texto dice simplemente: «en el sentido de que servir a una comunidad es servir a todos los miembros comprendidos en ella». No debemos apresurarnos a descubrir aquí la afirmación de una justicia con relación al todo, considerado como una persona jurídica, distinta de la suma de sus miembros; la analogía del todo y de la parte no interviene sino en el segundo estadio de la argumentación. Por ahora, sea lo que sea de la naturaleza metafísica del ser colectivo, el texto nos invita a pensar que el otro (*alius*, en masculino, que no puede designar una entidad sociológica) es siempre un ser humano. La reflexión se mantiene en un nivel radical y formal, por donde se ve que, en definitiva,

24. La significación que damos a continuación a la expresión *bien común* es la misma que da Santo Tomás.

no puede haber justicia más que con relación al hombre. Sin embargo, parece claro que:

a) Unas veces se considera al otro en su singularidad, es decir, absolutamente, abstracción hecha de sus lazos comunitarios. Tal consideración, esquemática y simplista, se impone en las relaciones jurídicas cotidianas para la comodidad de las transacciones: así, por ejemplo, en materia de venta, se trata con cada uno de los clientes que se presentan sin tener en cuenta, al menos de una manera normal, su situación familiar, su posición social, sus títulos honoríficos, etc. En otras palabras, se abstrae al otro de su condición social.

b) Otras veces se considera al otro no ya abstractamente, sino tomado con sus vinculaciones sociales, enrolado en un orden social en el que se encuentra revestido de determinadas cualidades, de una dignidad y como de una densidad nueva. Se trata, no de otro sin más, sino de otro socialmente situado, trátese de un príncipe, de un padre de familia, de un jefe de empresa, de un jornalero, de un clérigo, de un soldado. La determinación de las cualidades que la justicia considera depende, por lo demás, de representaciones sociológicas en gran manera contingentes según los tiempos, medios y asuntos tratados.

2. Ahora demostraremos cómo la justicia propiamente dicha, cuando nos ordena a otro *in communi*, es decir, al otro tomado dentro de sus determinaciones sociológicas, merece el calificativo de general. Solamente aquí interviene legítimamente la analogía del todo y de la parte, suministrando un *medium* de demostración. El otro (se trata siempre del hombre), considerado con sus implicaciones comunitarias, se puede comparar a una parte dentro de un todo. Ahora bien; cualquier perfección de la parte pertenece al todo. No hay, por tanto, ningún bien de la parte que no concurra a la perfección del todo. Esta analogía pone de manifiesto que no se da, ni en nosotros ni en los demás, ninguna virtud, ninguna perfección humana, que no pueda originar una relación con respecto a otro, es decir, fundar una relación de justicia propiamente dicha. Y no escapando nada, por hipótesis, al todo, es manifiesto que los actos de todas las virtudes pueden depender de la justicia, en cuanto que ella nos ordena con respecto a otro *in communi*. En este sentido la justicia es bien llamada general.

Conviene precisar que, según Santo Tomás, no es la justicia hacia otro *in communi* la única virtud general. Lo es también la caridad. Por lo demás, en sentido inverso, hay también muchos vicios, llamados capitales, que son generales a su manera, jefes de fila que llevan consigo y mandan a otros vicios y pecados, sirviendo, en cierto sentido, de causa final de estos satélites. Santo Tomás se esfuerza por normalizar el caso de esta justicia general, de dar jerarquía, esencia propia a esta virtud llamada total, *tota virtus, omnis virtus*; nos explica en qué sentido es general, insistiendo mucho, al mismo tiempo, sobre el hecho de que ella, en sí misma, es una virtud especial, con su materia propia, su objeto formal propio, debiendo renunciar al dominio sobre todas las categorías

virtuosas como estaba acostumbrada a hacerlo en más de una teología tradicional.

Un ser puede merecer el epíteto de general de dos maneras. Según el primer sentido, se dice general lo que puede atribuirse a muchos (implicando identidad de sujeto); así la animalidad es un género que puede atribuirse a muchas especies: hombre, caballo, etc. En este caso existe identidad esencial entre lo que es general y aquello con relación a lo cual es general. El género entra en la definición de la especie; de cada especie se debe afirmar el género.

En cambio, según el otro sentido, lo general no es lo mismo que aquello a lo cual se extiende de una manera general; ejerce más bien una influencia general sobre aquello a lo cual se extiende. El sol, por ejemplo, extiende su influencia sobre todo el mundo físico; está en él *generalmente* por su influencia luminosa calorífica, etc., pero de ninguna otra manera; el sol no se identifica con ninguno de los seres soleados.

Lo mismo pasa con la justicia general. No se dice general porque llegue a identificarse con todas las demás virtudes: desde este punto de vista, que es específico, la justicia general es una virtud como las demás, una virtud especial, definida por un objeto especial dentro de una materia propia. Este objeto, ciertamente, es el «bien común», pero es un objeto que le es particular. La justicia general o legal es una virtud perfectamente definida, cuya esencia está especificada por un objeto especial que es el *bonum commune*. Igual doctrina, en cliché negativo, vale para la injusticia *illegalis*: se trata de un vicio especial, definido por oposición formal al bien común que desprecia. No se limita a dañar el bien común, como sucede en todo pecado; además, ordena con respecto al desprecio del bien común todos los otros actos viciosos.

Podemos ya sospechar que la justicia (o injusticia) general puede articularse de distintas maneras con las demás virtudes (o vicios). Por un lado podemos suponer un hombre justo, enamorado del bien común, que encuentra en su justicia general la palanca para una actividad virtuosa variada, sobre todo en materia de operaciones exteriores, pero también, más radicalmente, en su comportamiento pasional interno, y éste es rectificado a su vez, ya que su rectificación tiene que facilitar la rectificación de las operaciones externas y esa rectificación constituye en sí misma un elemento integrante del bien común. Por el contrario, un injusto que odia formalmente el bien común deduce de esta injusticia general el móvil de muchos otros actos viciosos externos y de desarreglos pasionales internos, considerados también como injusticia y fuente de injusticia.

Tal es la articulación formal: la virtud imperante confiere auténticamente su especie a los actos de las virtudes imperadas. Fornicar deliberadamente con vistas a perjudicar el bien común, constituye un acto de injusticia general y no de intemperancia.

Desde otro punto de vista, podemos considerar una vida virtuosa compleja y variada: el buen ejercicio de estas virtudes, principal-

mente en razón de las operaciones exteriores que resultan, pero también en sí mismo, se ordena al bien común, aun cuando el autor no se lo proponga formalmente. Se da entonces una articulación material, ciertamente eficaz y frecuente. El orden público se beneficia de una manera casi espontánea del ejercicio de las virtudes privadas, aun cuando, en el conjunto, los agentes no se preocupen de este resultado superior. Pero en este caso sus actos no son específica y formalmente actos de justicia general. Del mismo modo, como desquite, se introduce el desorden público, sin que nadie lo haya intentado, como consecuencia del desorden consentido en las costumbres privadas.

3. Nos queda únicamente la justificación del epíteto «legal» concedido a esta virtud. Hemos dejado sentado que la justicia general es una virtud especial que se define formalmente por el objeto propio que le corresponde considerar: el bien común. Santo Tomás hace notar aquí laconicamente: «Y puesto que función de la ley es orientarnos hacia el bien común, la justicia general es llamada justicia legal; por ella, en efecto, el hombre se conforma a la ley que ordena al bien común los actos de todas las virtudes»²⁵. No veamos en esto una simple aproximación verbal, un juego de palabras. Aquí se encuentra escondida toda una doctrina relacionada con el tratado de las leyes, con el de la prudencia, y dentro de la justicia, con la cuestión de la *ἐπιείκεια*.

Sabemos que el mecanismo ideodinámico del acto humano, con la conjugación incesante de una especificación racional y de un ejercicio voluntario²⁶, se traduce en el orden de las virtudes por una conjugación análoga de la actividad prudencial y la actividad de una virtud moral. Mientras que el dinamismo de la virtud moral (por ejemplo, el apetito de «dar a otro su bien») realiza sucesivamente las fases voluntarias del acto virtuoso: *consensus*, *electio*, *usus activus*, el orden prudencial *especifica* racionalmente esta actividad moral mediante las fases sucesivas del *consilium*, *iudicium*, *imperium*.

Tratando del bien común, debemos precisar que hablamos de prudencia política y de justicia general.

Ahora bien, la ley, no en su formulación técnica, que es variable, sino en su esencia de decisión manifestada de la razón, es precisamente la expresión, por la razón política prudente, de un principio general de acción práctica con respecto al bien común. En su esencia la ley no es otra cosa²⁷.

La prudencia legislativa (o gubernativa), por parte de su voluntariedad, requiere relación a un apetito, virtuosamente rectificado por la justicia general con respecto al bien común. Por ser fórmula

25. II-II, q. 58, art. 5, c.

26. Cf. p. 104 ss.

27. Naturalmente es preciso desprenderse de una concepción vulgar de la ley, menos atenta a la sustancia de este acto que a sus formas exteriores y a las garantías del procedimiento de que se rodea. Con frecuencia se da el nombre de leyes a simples actos de la autoridad política gubernamental (v. g., ley de aprobación de tratados o de contratos, ley de erección de un establecimiento público, ley de amnistía, etc.). Tal lenguaje no tiene nada de filosófico.

racional, la ley emana sustancialmente de la razón; es una obra de razón y de prudencia. Pero de una razón y de una prudencia animadas dinámicamente por un justo querer político. De este modo la ley es obra común de la prudencia y de la justicia general. En su especificación, en su dirección racional es obra de la prudencia; desde el punto de vista de la ejecución (no sólo de la ley hecha y promulgada, sino de todo lo que debe realizarse desde el principio en orden a establecer una ley justa, ya que esta formulación legislativa es también actividad humana que hay que realizar), es quehacer de la justicia general.

Sobre este punto se imponen tres observaciones:

a) Estas virtudes políticas deben encontrarse en todos los que constituyen la comunidad; principalmente, mejor aún originariamente, en el jefe; de modo secundario y ministerial en los subordinados. La prudencia política, por ejemplo, cuando, se refiere al jefe, recibe el nombre especial de «gubernativa» o «legislativa»; para definir la de los subordinados basta el nombre de prudencia política.

b) También hay que advertir que prudencia política y justicia general, cualquiera que sea la excelencia de su actividad legislativa, tienen un campo mucho más amplio que éste. La ley es solamente una fórmula universal, un principio general de acción; y sabido es que esta fórmula general no se aplica a todas las circunstancias concretas. Hechas las leyes, todavía es necesario pasar «a la acción». ¡Cuántas leyes subsisten como letra muerta por defecto de virtudes cívicas, de justicia o de prudencia en su aplicación! Por otra parte, los textos legales o las costumbres dejan pasar por las redes de sus prescripciones generales gran cantidad de pormenores que no pueden ni deben ser determinados por las leyes. En este punto se abre el campo a algunas virtudes anejas a la prudencia y a la justicia general.

Terminando el papel director de la prudencia legislativa, especialmente en esas circunstancias excepcionales que escapan a las previsiones legales, Santo Tomás habla de una *ἐργασίωσις* ordenada para regular el juicio prudente en esas circunstancias, mientras que la prudencia política regula el juicio en las circunstancias normales.

Lo mismo sucede con la justicia general. A falta de leyes, por ejemplo, contra un texto legal, el buen ciudadano tiene el deber de obrar de un modo determinado en circunstancias excepcionales dirigido por la virtud de la equidad; ésta se confunde, al parecer, con la *ἐργασίωσις*, pero, naturalmente, con la reserva de que este juicio excepcional depende de la prudencia en cuanto a la dirección y de la justicia en cuanto a la ejecución. En este caso se da un reconocimiento y pago espontáneo de una deuda de justicia que las leyes no formulan.

Existe, por lo demás, una ligera duda en cuanto a la definición exacta de la equidad o *ἐπιείκεια*. Y esto depende de la extensión que se dé a la noción de la justicia legal. Si se asigna a ésta como

único objeto la conformidad con los textos o prescripciones legislativas, la equidad constituye, dentro de la justicia tomada en su conjunto, una parte que se distingue de la justicia legal y que es superior a ella. Pero si a la justicia legal se le da, como conviene hacerlo, su plena significación, esto es, una conformidad con la ley en cuanto a la letra y en cuanto a la intención del legislador que es su mejor parte, entonces la equidad constituye el grado supremo dentro de la justicia legal. En efecto, no hay que definir la justicia legal por la obediencia a la ley, sino por una relación al bien común, ya que éste es a la vez el objeto de la justicia general y el fin perseguido por la ley. De este modo el justo, en virtud de la justicia legal, se preocupa menos de obedecer a la ley, es decir, a las presuntas intenciones del legislador, que de promover el bien común, en lo cual coincide con el legislador, se identifica con él y concuerda con la ley. Con el amor al bien común posee en el corazón el principio mismo de la ley.

c) Finalmente, si la ley, en el sentido exacto y jurídico de la palabra, no regula toda la vida política, no hay que creer tampoco que la vida política propiamente dicha constituye el único dominio de la prudencia y de la justicia general. En realidad, dondequiera que hay comunidad de hombres, trátase de grupos limitados en el interior de una sociedad política o de federaciones que engloben muchas ciudades para una acción y un bien común, existe materia para regular según la prudencia política y la justicia legal, independientemente de toda ciudad o de toda ley cívica. También en este punto conviene atender a nuestra concepción moderna de la vida social renunciando al fetichismo del Estado y de la ley escrita. Conviene situarse en la perspectiva medieval de un pluralismo jurídico y social enormemente complicado y diverso, con una multitud de comunidades que disfrutaban de un derecho particularista, según las costumbres locales, los estatutos personales y los compromisos contraídos. Esta multiplicidad de relaciones sociales desiguales y diversas debía, evidentemente, favorecer la educación y el ejercicio de los más finos matices virtuosos en materia de prudencia política y de justicia legal.

La justicia particular.

La justicia legal es toda virtud, no porque sustituye a todas las virtudes, sino porque ordena algunos actos de estas virtudes especiales al bien común. La justicia general necesita, por tanto, virtudes particulares que ordenar con respecto al bien común, las cuales no pueden tener por objeto más que bienes particulares.

Ahora bien, si el orden racional establecido en nuestras pasiones ofrece una fuente fecunda de bienes particulares que las virtudes del concupiscible y del irascible toman inmediatamente como objeto, hay en nuestras operaciones exteriores, en cuantio que fundan una relación con otro individuo particular, una materia que regular virtuosamente. En este campo no puede haber más que una virtud

de justicia y se trata inmediatamente de bienes particulares, del bien que se refiere a los particulares. Lejos de suplantar a la justicia particular, la justicia general la exige, porque importa al bien común, considerado inmediatamente por la justicia legal, que las relaciones entre particulares sean reguladas inmediatamente por una virtud especial que es la justicia particular.

Existe una diferencia específica entre estas dos justicias por parte de sus objetos respectivos: una es la razón del bien común y otra la del bien particular, como la idea del todo es distinta de la idea de parte.

Advirtamos, sin embargo, que la justicia particular que ordena inmediatamente el hombre en relación con el bien de otro ejerce, a su modo, alguna influencia *general* en otras virtudes del sujeto, aun en materia de pasiones. Porque la justicia se asienta en la voluntad, potencia motora universal del alma, y de este modo, aunque accidentalmente, también las pasiones, sobre todo por sus manifestaciones y las reacciones exteriores que suscitan, pueden afectar a las relaciones con otro.

A pesar de todo, esta generalidad relativa de la justicia particular no es comparable con la de la justicia legal. Ésta tiene derecho de intervención directa en la vida de las pasiones. Sin duda interviene principalmente y sobre todo en las operaciones exteriores, cuyo principio son las pasiones, porque el bien común está también interesado en esas manifestaciones externas. Pero las pasiones en sí mismas pertenecen a la justicia general en cuanto que afectan bien o mal a un sujeto que es miembro de la comunidad y cuyo bien pertenece al bien del todo. La justicia particular no tiene el mismo privilegio.

«Sujeto» de los hábitos de justicia y de injusticia.

La cuestión del «sujeto» está lejos de ser una cuestión inútil o una curiosidad. Es necesario conocer el sujeto propio e inmediato de un hábito para conocer la estructura de ese hábito. El hábito no es, en efecto, inteligible, a no ser en función de ciertas necesidades del sujeto, a las que ha de aliviar. Conocer estas necesidades, estas particularidades del sujeto, es comprender al mismo tiempo la función, la vida y los efectos del hábito.

La justicia es un hábito operativo; no se asienta en la esencia del alma para calificarla. Determina directamente una potencia, la voluntad, como potencia de acción. En otras palabras, el hombre es calificado por el hábito no para obrar pura y simplemente —esto lo puede hacer la potencia—, sino para obrar en un sentido determinado.

Noiones que suponemos conocidas ²⁸.

El hábito es una cualidad de la primera especie. Hay que saber lo que es una cualidad. En verdad, no es posible dar una definición

²⁸. Véase la síntesis clara y sencilla de H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie*

de la misma. Pues la cualidad es aquello por lo que somos calificados. No hay en ello círculo vicioso, porque esta manera de expresarnos, además de ser inevitable, es suficientemente clara. Concretamente se entiende lo que es ser calificado: la calificación es un accidente que dispone, que determina, que ordena en un sentido determinado.

Esta determinación accidental puede afectar al sujeto de un modo muy superficial en el aspecto cuantitativo, estableciendo un cierto orden entre sus partes cuantitativas, distintas y exteriores unas de otras. Pero es necesario no entender esta influencia cualitativa sobre la cantidad como una causalidad eficiente. No es la cualidad la que realiza ese orden. La cualidad es un modo de ser, el del sujeto determinado por ese orden cuantitativo.

La cualidad puede afectar al sujeto de un modo más íntimo, haciéndolo susceptible de ser influido por causas ajenas, lo que en lenguaje filosófico se llama «padecer».

La calificación puede llegar hasta hacer al sujeto capaz de obrar en un sentido determinado.

Existen, por último, cualidades que dan al sujeto una especial manera de ser en sí mismo, de comportarse, de estar con respecto a lo que es por naturaleza.

Tales son las diferentes especies de cualidades, clasificadas convenientemente en un orden progresivo o de invención. En realidad y siguiendo el orden de exposición, es preciso conceder el primer puesto a las cualidades que afectan al sujeto en sí mismo, en relación con su naturaleza. Siguen luego las cualidades que afectan al sujeto no directamente, en lo que es *secundum naturam*, sino según un carácter especial derivado más o menos directamente de su naturaleza. Éste es, pues, el orden: su obrar, su padecer, su cantidad. De este modo nos encontramos ante las cuatro especies tradicionales de cualidad:

Primera especie: hábito y disposición.

Segunda especie: potencia e impotencia.

Tercera especie: «pasión» y *qualitas passibilis*.

Cuarta especie: forma y figura.

En la primera especie, el hábito se distingue de la disposición en que el hábito posee una estabilidad natural, es decir, una estabilidad que no lo es sólo o necesariamente de hecho, sino también de derecho, porque, a pesar de los fallos accidentales, sus causas son naturalmente estables. Tal es, por ejemplo, la diferencia entre la ciencia, fundada en una demostración, y la opinión que se asienta en verosimilitud o apariencia.

Fijándonos en la diferencia de sujetos calificados por el hábito, nos encontramos ante la distinción entre hábitos entitativos y hábitos operativos. Cuidemos de no transformar estos últimos en cualidades de la segunda especie. Sin embargo, a veces, la naturaleza calificada

de Saint Thomas d'Aquin, Edic. du Cerf, París 1952. Sobre las especies de cualidades (t. 1, 4, *Métaphysique*, pp. 102-103.

es una esencia; entonces el hábito la dispone a ser en sí misma de un modo especial, que afecta su misma naturaleza; por lo tanto, de un modo bueno o malo. Otras veces, la realidad calificada es una potencia, es decir, una realidad cuyo ser es, en cierto modo, tendencioso, está orientado hacia la acción; entonces hay que tener en cuenta la calificación que de ello resulta para esta potencia. Por el hábito no se le abre ninguna vía nueva de acción; pero el hábito califica la potencia en lo que ella es, es decir, en su mismo movimiento, ya que es esa generosidad fecunda la que constituye la realidad de la potencia. Por consiguiente, el hábito califica la potencia para que ésta pase al acto; no de una manera cualquiera e indeterminada, sino de un modo determinado en relación con su propia naturaleza de potencia. Por esto precisamente se llaman operativos estos hábitos. Mas no por ello son principios de operaciones absolutamente. Sin embargo, califican a un ser en su movimiento operativo, y son, por tanto, principios de calificación operativa o, aún mejor, principios de la operación calificada en cuanto calificada.

Por consiguiente, el hábito no da el poder de pasar al acto; supone este poder en la naturaleza o en la potencia. Pero la existencia del hábito supone que ese poder conservaba parte de indeterminación, quitada precisamente por esta calificación. Si no se da tal indeterminación (necesidad en una potencia totalmente pasiva, plena determinación de una naturaleza que es acto puro y que no puede recibir absolutamente nada), tampoco queda lugar para el hábito.

El terreno o sujeto ideal para los hábitos son las naturalezas que participan de la libertad de orden racional, al menos en lo que se refiere a los objetos que no imponen necesidad; requiere una indeterminación potencial de la naturaleza o de la potencia. Con lo cual afirmamos que la voluntad es el candidato privilegiado.

La voluntad, sujeto de la justicia.

Posibilidad de un hábito en la voluntad.

No hay necesidad de hábito para disponer a la voluntad a seguir en pos del bien al que está ordenada por naturaleza. La definición misma de la voluntad es la de ser una tendencia, un apetito de este bien. Nada puede disponerla a él, puesto que ya lo está por naturaleza, por sí misma. Ese bien para el que la voluntad no tiene que ser dispuesta es el bien como tal y que precisamente por ser así es presentado por la luz racional. Para que la voluntad pueda ser dispuesta por hábito a un bien de razón, es preciso que éste presente una particularidad a la que la voluntad no esté inclinada por naturaleza.

Es esto efectivamente lo que acontece. No se trata de una voluntad en sí misma. Toda voluntad es la voluntad de un sujeto. Cuando se dice que la voluntad está inclinada por naturaleza a conseguir el bien que le es proporcionado, se emplea un recurso por el cual no hay que dejarse engañar. En realidad, la voluntad (de un sujeto) está naturalmente inclinada al bien que la razón

(del sujeto) presenta como proporcionado al sujeto. Se concibe entonces la posibilidad de un hiato entre el bien presentado por la razón y el apetito voluntario de tal sujeto. En efecto, el bien puede exceder de dos modos la abertura natural del apetito: específicamente e individualmente. Desde el punto de vista específico, el sujeto se puede encontrar ante un bien desproporcionado a los límites de su naturaleza. Su voluntad no se encontrará entonces naturalmente dispuesta por sí misma a acercarse a tal bien. Necesitará ser elevada y dispuesta a este bien sobrenatural (caridad). Finalmente, desde el aspecto individual, puede suceder que un bien natural al hombre, presentado como bien por la razón natural, exceda las aspiraciones naturales y espontáneas de la voluntad, porque ésta se abre naturalmente al bien del sujeto, pero espera una determinación, una disposición de fortalecimiento y energía ante el bien de razón que no es el bien individual del sujeto. De aquí la necesidad y posibilidad en la voluntad de un hábito en vistas al *bien de otro*, siempre que *este bien de otro* sea asimismo *bien de razón*. De este modo las virtudes cuyo objeto es el bien de otro, justicia, liberalidad, etc., perfeccionan la voluntad.

Acuerdos de la justicia y de la voluntad.

Lo que ya sabemos de la justicia nos permite afirmar que esta virtud no se preocupa de regular un acto de conocimiento; se ordena a realizar una operación recta. No somos justos cuando conocemos, sino cuando hacemos una cosa justa. Por lo tanto, la justicia tiene que asentarse en una potencia definida por un objeto práctico, esto es, en una potencia apetitiva, ya que el apetito es el principio inmediato de la actividad práctica.

Pero, ¿de qué apetito se trata? Porque hay dos: el sensible, que responde a una aprehensión sensible y que se divide en irascible y concupiscible; y la voluntad, que es el apetito que corresponde al conocimiento racional. Las condiciones del acto justo proporcionan el argumento decisivo. Devolver a otro lo que le pertenece no puede depender más que de una aprehensión racional porque se trata de una relación inteligible, no sensible, entre otro y su bien, de la pertenencia racional de un bien a una persona. La voluntad no se dirige a este bien, sino después de una comparación hecha por la razón. La justicia reside, pues, en la voluntad.

En consecuencia, la justicia, que reside en la voluntad, está admirablemente colocada para extender su imperio sobre todas las operaciones que dependen de la voluntad, cuando éstas interesan al bien de otro. Esta generalidad ha sido la causa de que durante largo tiempo se creyera que la justicia residía en toda el alma. No es ello necesario; mas por la voluntad la justicia regula todas las partes del alma.

3. Significación moral de los hábitos de justicia y de injusticia.

Grandeza de la justicia.

Ya Aristóteles cantaba las alabanzas de la justicia: la justicia general brilla entre todas las virtudes morales con un resplandor tanto más vivo cuanto que su objeto, el bien común, tiene un carácter casi divino, que trasciende todos los bienes particulares en singularidad para expresarlos en su orden mismo. Ni la estrella de la mañana ni la de la tarde pueden compararse en belleza a la justicia.

¿Habrá que decir entonces que la misma religión es inferior a la justicia legal? Planteada en estos términos, la pregunta es odiosa. Entre las virtudes no hay diplomas como para una clasificación de excelencia. Las virtudes no son entidades más o menos grandes, ni están colocadas más arriba o más abajo en no se sabe qué escala. Las virtudes son hábitos, es decir, cualidades que disponen al sujeto moral en tal o cual orden de actividad, según su naturaleza racional.

La única cuestión que verdaderamente se plantea aquí se reduce a preguntarnos en qué orden se clasifican nuestras nociones de justicia y de religión o de otras virtudes. Así planteada, es preciso decir sencillamente que la noción de justicia legal es envolvente en relación con el concepto de religión. En su perfecta comprensión la justicia legal incluye la virtud de la religión, porque la justicia legal sería incompleta, imperfecta, si no nos regulara justamente en lo que se refiere al otro por excelencia, a aquel que es otro de una manera trascendente y cuyo bien es el más general, el más ampliamente común. No hablamos, sin embargo, de una inferioridad de la religión, porque ésta constituye evidentemente la parte más elevada de la justicia legal. Así la punta de la lanza es sólo una parte de ella, pero es su parte más importante, pues todo lo demás está hecho para ella y vale por ella. Sin la religión la justicia legal estaría sin terminar, le faltaría su corona, lo mismo que una lanza sin punta.

En la justicia particular encontraremos también perfecciones que admirar. Ante todo el residir en la voluntad, y esta perfección no consiste únicamente en el privilegio platónico de pertenecer a la parte más noble del alma, sino que resulta de privilegios positivos, ya que el imperio de la justicia se extenderá a todas las partes del alma mediante la voluntad. Perfección también de buscar el bien de otro, pues es más noble realizar y defender el bien ajeno que preocuparse del bien propio. Y es una señal más de actividad y de mayor eficacia extender su acción a lo lejos.

Sin duda el gesto de la liberalidad tiene una perfección singular en su espontaneidad y largueza, pero la misma liberalidad se funda en el respeto de las relaciones de justicia particular, y sus beneficiarios han de serlo en número limitado, mientras que la justicia se dirige a todos. La justicia legal, por considerar el bien común, abre a la virtud un campo y perspectivas todavía más amplias que la liberalidad. Porque ésta, en su mismo gesto, sólo tiende al bien y a la elegancia moral del liberal.

La religión sobrepasa en perfección virtuosa a la justicia particular porque la eminencia divina, su alteridad soberana, no puede constituir un bien particular. Quien dice particular dice parte, puesto que equivale a compararlo con otras partes. Esta comparación es injuriosa e inadmisible porque se trata del soberano por excelencia. De este modo la religión, parte eminente de la justicia general, domina necesariamente todas las otras partes de la justicia, principalmente la justicia particular, tanto conmutativa como distributiva.

No es cuestión de comparar las virtudes teologales con la justicia, ni siquiera con la justicia general. Las virtudes teologales nos permiten hacer actos sobrehumanos y sobrepasan en perfección a las más hermosas virtudes humanas, como son las virtudes morales.

El límite entre los dos campos es quizá la virtud de la misericordia. Podemos considerar esta virtud, según su significado corriente, como una virtud moral; en tal caso reside en la parte concupiscible, para regular la tristeza producida en el hombre normal por la miseria ajena. Es entonces inferior a la justicia legal, que puede decidir su acto. Mas puede considerarse la misericordia como un acto de la voluntad, regulado por la razón, por el que se detesta eficazmente la miseria ajena, lo que no se da sin la voluntad de librarlo eficazmente de ella. Por este acto se participa en la actividad misericordiosa del mismo Dios, en quien la misericordia es, por decirlo así, una propiedad. Socorrer a los desgraciados de su miseria es el acto de aquel que es verdaderamente superior, un gesto que conviene eminentemente a Dios. Ello nos eleva por encima de la justicia, como también por encima de todas las virtudes estrictamente humanas.

Gravedad de la injusticia.

De suyo la injusticia es un pecado grave, mortal por su naturaleza. Esto es claro. La gravedad de un pecado o de un vicio se toma de la oposición en que nos sitúa con el principio de la vida divina en nosotros, que es la caridad. Ahora bien, no hay duda de que en el hecho de injusticia es directa e inevitable la oposición entre este vicio y la caridad. Existe contradicción absoluta entre el movimiento de caridad que inclina a querer y a hacer el bien a nuestros hermanos y el movimiento de injusticia, que consiste en privarle a otro de su bien. Hiriendo a otro con la injusticia, se atenta infaliblemente contra el hermano.

Pero esta conclusión sólo es verdadera en todo su rigor cuando se trata de injusticia formal. Mas pueden cometerse también actos formales y mortales de injusticia sin tener el hábito de este vicio.

Pero la doctrina es tan firme que aun la misma parvedad de materia no atenúa, hablando con propiedad, la gravedad de la injusticia. La parvedad de materia únicamente permite evadir el campo de la injusticia por la presunción fundada y racional de una aquiescencia por parte del prójimo: *Volenti non fit iniuria*.

III. EL JUICIO, ACTO DE LA JUSTICIA

En presencia de la palabra «juicio», se nos ocurre en seguida el reflejo del lógico, para quien el juicio es simplemente la conclusión, la obra de la segunda operación del espíritu que reúne un cierto número de nociones simples y afirma, en esa unidad ideal, la unidad real de esos elementos, unidos en la existencia como lo están en el juicio. Esta manera de concebir este juicio no sería ciertamente falsa. Pero preferimos otro camino más humilde y más próximo a la experiencia.

1. ¿Qué es el juicio?

Juicio es precisamente lo que hace el juez en el ejercicio de sus funciones, lo cual implica, en sentido primitivo, la determinación de lo que es justo, del derecho.

De aquí se deduce un sentido más amplio en el que el juicio significa la determinación recta en todas las cosas, tanto especulativas como prácticas. Juzgar es, en efecto, determinar lo que es o lo que debe ser.

Es notable que el arte de juzgar esté tomado en consideración particular en materia especulativa (lógica), porque el juicio da una conclusión que es un bien en sí, el bien perseguido por la actividad especulativa de la razón. Por el contrario, en materia práctica no se considera de ordinario el juicio en sí mismo; se descubre cuando se analiza el proceso del arte virtuoso, pero no es estudiado por sí mismo, del mismo modo que el juicio del temperante o del fuerte sólo tiene valor con respecto al acto de templanza o de fortaleza.

Por el contrario, por razones sociales y por razones que dependen de la misma naturaleza de la justicia, el acto del juicio, en materia de justicia, tiene suficiente consistencia y objetividad propias para poder ser considerado en sí mismo.

Razones sociales: existen personas cuya función es la de juzgar; hay reglas, lugares, tiempos consagrados a los juicios; se les rodea de aparato y de formas que los convierten en acontecimientos de la vida social, cargados de significación y llenos de consecuencias.

Razones que se derivan de la naturaleza de la justicia: mientras que el objeto formal de las otras virtudes morales se constituye en cada caso y para cada caso singular, según el juicio concreto del sujeto virtuoso, llegando a una conclusión que sólo vale para él y para el caso presente, el *medium rei*, que pertenece al justo definir y realizar, se mide objetivamente por la aplicación de principios estables y universales de los cuales no es dueño el justo, y no reflejan en modo alguno las disposiciones singulares del objeto, antes por el contrario, afectan necesariamente las relaciones con el prójimo. Sin embargo, el juicio en materia de justicia tiene todo lo necesario para ser considerado en sí mismo como un acto de justicia.

Bien es verdad que la sentencia judicial ha de ser ejecutada para que sea cumplida la justicia. Pero precisamente en esto se destaca la diferencia profunda del juicio en materia de justicia y del juicio en el terreno de la fortaleza o de la templanza. Cuando el juicio justo ha sido pronunciado, no le falta nada más que su ejecución. Como juicio está perfecto; la ejecución en nada modifica su estructura. El *medium rei* ha sido alcanzado y definido; no falta más que conformarse exactamente con él. La razón del ejecutante, al cumplirlo, no afecta el contenido del juicio. Al contrario, la misma conclusión del juicio de fortaleza o de templanza siempre es maleable, revisable, adaptable, hasta el último instante de la ejecución, según el gusto del virtuoso. O, mejor dicho, el juicio se hace a medida de la acción y no es verdaderamente decisivo hasta el momento en que se produce la misma acción, ya que la verdad de este juicio singular está continuamente de acuerdo con el apetito virtuoso.

Por lo demás, según lo muestra la experiencia, en materia de justicia, el juicio constituye por sí mismo y según los casos un verdadero acto de justicia o de injusticia antes de toda formalidad de ejecución. La sentencia modifica por sí misma, según el derecho o en contra de él, las relaciones del sujeto con otros; la ejecución llegará quizás a materializar ese efecto y entrañará consecuencias que, a su vez, establecerán nuevas relaciones jurídicas. Pero anteriormente a toda vía de ejecución, la sentencia constituye ya un acto de justicia o de injusticia, una verdadera operación externa, que modifica eficazmente las relaciones con *otro*, un verdadero acto de disposición frente a unos bienes determinados. Sería fácil mostrar cómo la justicia está formalmente más afectada por la operación exterior de definir las relaciones jurídicas — por ejemplo, decidir el límite entre dos fincas — que por las operaciones materiales que se fundan en esa definición y la ponen por obra, como, por ejemplo, entrar en posesión efectiva y explotar materialmente el terreno antes definido. Porque la operación externa que constituye formalmente la materia de la justicia es la que mide formalmente nuestras relaciones con otro y, por consiguiente, se refiere ante todo y sobre todo, a la distinción y repartición de los bienes, más que a su uso determinado. El uso mismo del bien de otro es justo o injusto en la medida en que exprese materialmente una verdadera o falsa definición de este bien ajeno.

Por consiguiente, el juicio es propiamente un acto de justicia y el principal entre todos sus actos, aquel del que se derivan todos los otros y el que da a todos los demás su alma y su forma de justicia, pues los demás sólo interesan a la justicia en la medida en que implican un juicio expreso o tácito.

Para precisar la génesis de este acto, basta con recurrir a la doctrina de las virtudes. Todo juicio virtuoso requiere (por lo menos) dos principios conexos que se refieran expresamente a los dos principios ideomotores del acto humano. Se necesita un poder de la *razón* para proferir este juicio, porque el pronunciamiento de una

sentencia y la expresión de un orden práctico no pueden emanar más que de la razón. Se precisa también una virtud del apetito intelectual o sensible, que disponga al sujeto dinámicamente, y sin la cual éste no sería apto para juzgar según el ideal virtuoso, ya que no estaría efectivamente inclinado a ello.

Según este aspecto dinámico, el juicio del fuerte depende de su virtud de fortaleza, el del temperante de su templanza; de igual modo, en materia de justicia, el juicio, para ser virtuoso, exige en el hombre que juzga una inclinación del apetito, es decir, la virtud de la justicia.

De todas formas, trátase de fortaleza, de justicia o de templanza, el juicio virtuoso no emana inmediatamente de estas virtudes como de su fuente próxima. Ellas no pueden salirse de su papel de inclinar el apetito. El juicio virtuoso emana inmediatamente de la prudencia, precisamente de esa parte de la prudencia que se llama *sinesis* y que se define como «bene iudicativa», esto es, como encargada de elaborar los buenos juicios.

De aquí se deduce que, en una sociedad dada, se está mejor o peor calificado para juzgar, se es más o menos hábil para hacerlo, según se participe en mayor o menor grado de las virtudes de justicia (legal) y de prudencia (política). Estas virtudes se encuentran principal y originalmente en quien preside el bien general y de un modo subordinado y ministerial en los súbditos. El príncipe está habilitado para juzgar con una autoridad imperativa. Los demás participan del juicio y lo hacen suyo en cuanto que se adhieren y ejecutan su sentencia.

2. ¿Está permitido juzgar?

Una hermosa tradición cristiana, apoyada sólidamente en textos escriturísticos, se inclina a creer que en ningún caso se debe juzgar. He aquí los principales argumentos: «No juzguéis y no seréis juzgados» (Mt 7, 1). Notemos, sin embargo, que el sentido de juzgar, en este versículo, es desfavorable; juzgar equivale a condenar. El Maestro es quien debe juzgarnos, pues todos nosotros somos sus servidores. «¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Para su amo está en pie o cae, pero se mantendrá en pie, que poderoso es el Señor para sostenerlo» (Rom 14, 4). Además que, siendo pecadores, no tenemos por qué juzgar a los demás y convencerlos de pecado: «Por eso eres inexcusable, ¡oh, hombre!, quienquiera que seas, tú que juzgas; pues en lo mismo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces lo mismo que condenas» (Rom 2, 1).

Veamos, pues, en qué sentido es el juicio un acto de la justicia. Es el momento de explicar nuestra definición de juicio: es necesario que el juicio resulte de una inclinación de justicia, que sea expresado por razón prudente y, en fin, que sea el acto de una autoridad competente en una sociedad dada. Excluimos por lo tanto:

a) El juicio inicuo, esto es, el que va contra la inclinación de la justicia, violando la rectitud del derecho;

b) El juicio usurpado, pronunciado por quien no tiene autoridad para ello;

c) El juicio temerario, que dictamina sin razón prudente a base de indicios ligeros e insuficientes, por simples conjeturas o suposiciones.

Importa advertir cuidadosamente que esta doctrina es formal, pues comúnmente no se tiene el sentido de la justicia lo suficientemente vivo para darse cuenta de ello. Se cree que el juicio inicuo es contrario a la justicia, pero parecen despreciables las otras dos condiciones. Por lo que al juicio temerario se refiere, uno permanece como hipnotizado por las consecuencias enojosas de algunos juicios temerarios, que dictaminan falsamente y que tienen injustas consecuencias para otro. En realidad, el juicio temerario es, ante todo, injusto en su temeridad, sentencie justa o falsamente, tenga o no consecuencias fastidiosas e injustas para otro. Del mismo modo acontece con el juicio usurpado; el mismo hecho de sentenciar sin mandato o cualidad para ello constituye ya una injusticia.

1. El precepto *nolite iudicare*, en su enunciado absoluto, es demasiado riguroso. Necesita interpretación. El Señor no prohíbe el acto de la justicia, sino los juicios viciosos, que los juicios estén, además, viciados por «temeridad» (San Agustín), o por defecto de competencia, como, por ejemplo, si se refiere a cosas cuyo juicio se reserva Dios (el porvenir, los misterios de la fe, el secreto de los corazones, etc.), o finalmente por defecto de inclinación virtuosa de justicia.

2. Sin embargo, hemos de sostener que el hombre es a veces competente en determinadas materias. Dios no es el único juez; y esto porque ha hecho al hombre ministro de los juicios divinos en algunas cosas. Cuando juzga en estas condiciones, el hombre pronuncia juicios justos: «juzgad según justicia... porque de Dios es el juicio» (Dt 1, 16-17).

3. Si se presenta el caso, nuestra condición de pecadores no debe impedirnos realizar ese acto de justicia, que es el juicio. La palabra de San Pablo (Rom 2, 1) no quiere decir que en todos los casos el hombre falte juzgando, ni que sea condenable el jefe cuando condena en otro una falta que él mismo ha cometido. Lo que quiere decir es que el pecador, al condenar a otro, *ipso facto* se reconoce y declara culpable.

CLASES DE JUSTICIA, por L. LACHANCE, O. P.

1. Las clases de justicia.

La justicia no es una virtud única. Entre la justicia legal, virtud de alcance universal, y las justicias particulares no existe más que analogía, y entre éstas sólo se da una semejanza remota. Esto supone que la noción de derecho, que es lógicamente anterior a la de justicia, es también de una elasticidad suma.

En la esfera de la moralidad natural, no existe un débito más profundo y universal que el que corresponde satisfacer a la justicia legal. Su objeto, el bien común, es primordial. Es el móvil más imperioso que puede ejercer influencia sobre el hombre. Confiere a la justicia, e igualmente a la ley, que tiene la función de promoverlo, su carácter de principios primarios.

La justicia distributiva regula la aportación del todo social a sus componentes, los ciudadanos. Atribuye a cada uno la parte que le corresponde de los beneficios de la vida en común. Preconiza, pues, una medida proporcional que tiene en cuenta la situación social, los estatutos jurídicos, los servicios prestados a la sociedad, los sacrificios en aras del bien común. Esta justicia alcanza su «rectitud» cuando los honores y las cargas son distribuidos equitativamente conforme a los méritos y la competencia.

Un error bastante común consiste en confundir la distribución con la repartición y en hacer entrar esta última en la órbita de la justicia distributiva. Sin embargo, las operaciones por las que se establece la repartición son en su mayoría asunto de orden privado: herencias, donaciones, iniciativas personales, contratos, etc. Estas operaciones están sometidas a la alta vigilancia de la autoridad civil, pero no forman parte de sus funciones.

Finalmente, la justicia conmutativa regula las relaciones normales de los individuos entre sí y, asimismo, las de las instituciones particulares entre sí o con los individuos. Está ordenada a la salvaguardia del bien propio y establece una igualdad aritmética. La prestación es en ella igual a la contraprestación. Sin embargo, esto no quiere decir que, establecida esta legalidad, no haya que tener en cuenta la cualidad de las personas y de los servicios. Así por ejemplo, la reparación será mayor en el caso de insulto a un dignatario que a un simple ciudadano. El tráfico de la justicia conmutativa consiste en el uso de realidades externas: cosas, personas y también obras. Uso de cosas cuando, por ejemplo, se toma o devuelve a uno un objeto que le pertenece; de personas cuando se comete una injusticia contra la persona misma de un hombre con golpes o injurias, o bien cuando se le tributan señales externas de respeto; de obras, en fin, si uno, por ejemplo, con justo título, exige de otro que le preste un determinado servicio. Por consiguiente, si tomamos como materia de ambas justicias todo aquello cuyo uso importa una operación externa, la justicia distributiva y la conmutativa coinciden en la misma materia. Las cosas, en efecto, pueden ser, o bien retiradas del acervo común para distribuirlas a personas particulares, o bien cambiadas de una a otra persona. De esta manera se da una cierta distribución y un cierto cambio de trabajos gravosos.

¶ Pero si tomamos como materia en cada una de estas justicias los actos principales por los que hacemos uso de personas, cosas u obras, entonces será necesario distinguir dos materias, porque la justicia distributiva regula la repartición y la conmutativa el cambio entre dos individuos.

De estos cambios unos son voluntarios y otros involuntarios. Son involuntarios cuando alguien se sirve de la cosa o persona de otro contra su beneplácito: de la cosa, si se toma el bien ajeno; de la persona, cuando se ataca, hiere, insulta o difama al prójimo y también cuando se peca contra él cometiendo adulterio con su consorte o seduciendo a su criado para arrebatárselo. Todo esto puede hacerse ya sea en secreto, ya a clara luz y con violencia. Los cambios se llaman voluntarios cuando alguien transfiere voluntariamente su propiedad a otro. Si la cosa es transferida a título gratuito, como en la donación, esta transmisión no es un acto de justicia, sino de liberalidad. La transferencia voluntaria de una propiedad no concierne a la justicia más que en la medida en que suscita una cuestión de deuda. Esto puede suceder de tres modos: 1.º Pasando la propiedad a otro en compensación de otra propiedad de éste, es el caso de compraventa. 2.º Cediendo la propiedad a otro, concediéndole el uso de la cosa a condición de devolverla. Si este uso es concedido gratuitamente, se llamará: usufructo, si se trata de algo que produce fruto; préstamo o anticipo, si no es capaz de fructificar. Si el uso no se concede gratuitamente, la cesión se denomina locación o arrendamiento. 3.º Confiando a otro una propiedad con la intención de recuperarla y no con fines de uso, sino, bien para custodiarla, como en el «depósito», bien con miras al cumplimiento de una obligación, como en la «pignoración» de un objeto o cuando se presta «fianza» por otro.

En todos los actos de este género, voluntarios o involuntarios, el justo medio se determina de idéntica manera: legalidad de la compensación. A ello se debe que todas estas acciones dependan de la misma especie de justicia, o sea, de la conmutativa.

Cuando estas tres especies de justicia florecen en una sociedad su existencia está en perfecto orden.

2. Las funciones judiciales.

La función de juez.

En el centro de las instituciones estatales de orden judicial tiene su puesto la institución de los jueces. Ella domina y finaliza todas las restantes. En ella, mejor que en ninguna otra, se encarna la autoridad, el prestigio y la fuerza coercitiva del Estado. El juez, en efecto, no es una persona privada sino pública. Habla y decide en nombre de la comunidad y según los datos oficiales, es decir, extraídos de los instrumentos de la acusación. Es obligación suya abstraerse de las relaciones que le puedan ligar al acusado; debe deponer su amistad, su odio, sus intereses personales, su pasión política. Le es necesario, en una palabra, tener conciencia de que no puede juzgar legítimamente a otro, a no ser en nombre de la comunidad y en virtud de un mandato otorgado por ella.

Porque a la comunidad corresponde dar las leyes y aplicarlas. Este privilegio emana de su naturaleza misma, supuesto que el orden

viviente del derecho, es su alma, su ser, su bien común inmanente. Su misma conservación exige que sea a ella a quien pertenezca el ejercicio de la justicia y la determinación y la aplicación de las sanciones.

El acto propio del juez es el juicio, que recae sobre el objeto de la justicia: el derecho. El nombre mismo de juez, *iudex*, viene de *ius dicens*, el que declara el derecho y lo formula concretamente.

Para conseguir este fin debe poseer ciertas cualidades profesionales y buscar sus directivas en la ley. Recordémoslo brevemente. «Los hombres — dice San Agustín — pueden discutir la institución de las leyes temporales, pero cuando están ya definitivamente establecidas no está permitido a los jueces juzgarlas, sino tan sólo juzgar conforme a ellas». El juez, además, debe estar animado de un gran amor a la justicia. No es suficiente un conocimiento teórico y abstracto de la ley, puesto que el derecho sobre el que debe pronunciarse es algo concreto, ahogado en una ola de contingencias, de circunstancias y de imbricaciones. Por lo tanto, necesita también el conocimiento que procede de la connaturalidad, de la simpatía y de la virtud adquirida.

En el caso trágico de que la ley humana sea contraria al derecho natural el juez debe abstenerse de juzgar. Ocurre entonces que las leyes humanas, a causa de su imperfección técnica o de su carácter general o universal, son incapaces de amparar la infinita variedad de situaciones individuales. El legislador, ansioso de promover el bien común, no considera más que el «caso general». Puede suceder entonces que la aplicación mecánica de la ley lleve a la injusticia. El juez, en este caso, no sería prudente si se atuviese a la letra de la ley. Se expondría a traicionar la finalidad para la cual ha sido instituida. Para remediar las deficiencias del texto con respecto a los casos particulares debe acudir a la reglas jurídicas generales, considerar la intención del legislador y los principios de la equidad. «Ninguna razón de derecho ni culto alguno de la justicia — dice Justiniano — pueden soportar que las medidas adoptadas sabiamente en orden a la utilidad de los hombres se vuelvan, a causa de una interpretación demasiado estricta, en perjuicio de ellos y en un trato demasiado severo».

Otro caso es el de la duda. Hay duda de hecho y duda de derecho. La duda de derecho proviene de la oscuridad o de la excesiva concisión de la ley. En este caso el juez que se ve forzado a emitir juicio tiene la facultad de recurrir a los principios generales del derecho, a las autoridades, a las costumbres, y de elaborar una jurisprudencia que tiene la posibilidad de llegar a hacer ley. La sentencia del juez tiene, en este caso, valor de ley e instituye el derecho.

En las dudas de hecho, que conciernen a la culpabilidad del sujeto, si es de rigor que el juez adopte una decisión, no es forzoso que niegue al acusado el beneficio de la duda. En derecho natural — y el Evangelio nos impone un modo de ver semejante — el acusado debe presumirse virtuoso e inocente, contrariamente a lo que se estipula en diversas legislaciones modernas. Es necesario

demostrar su maldad. Si hay falta grave en que un juez se deje influir por sus pasiones políticas y sentimientos, por presiones y donativos, hay también pecado si se condena por una simple suposición o si no se hace redundar en beneficio del acusado la insuficiencia de las pruebas. San Ambrosio (*In Ps.* 18, serm 20) decía que «el buen juez no hace nada por sí mismo, sino que pronuncia conforme a las leyes y el derecho». Es una persona pública, un representante de la autoridad, y no tiene mandato para pronunciarse, excepto sobre hechos públicos, atestiguados por pruebas y declaraciones de carácter oficial. Como delegado de la sociedad, sólo puede apelar a los elementos que se desprenden del expediente, y acomodarse a la práctica establecida; a las formas determinadas por las leyes y las costumbres de los tribunales.

Si el juez es jurídicamente incapaz de desestimar las pruebas o invalidar los testimonios, está obligado a juzgar según la verdad jurídica que brota de los datos oficiales. Debe condenar aun cuando sus informes particulares le inclinen a pensar que comete un error. En efecto, resultarían graves inconvenientes si obrase de otro modo. Introduciría en el ejercicio de la justicia la arbitrariedad, el subjetivismo y se convertiría todo en un escándalo. Un juicio contrario a todas las deposiciones y pruebas echaría por tierra, ante la opinión pública, la autoridad y el prestigio de los tribunales. Se perdería la confianza en una institución necesaria para la conservación del orden público y del bien común. Ante estas consideraciones se desvanece toda objeción. El juez que pronuncia, según los datos oficiales, un juicio erróneo no es cómplice de la mentira e impostura de los testigos, ni incurre un ápice en su responsabilidad.

Por lo mismo, en fin, el juez no puede, por su propia autoridad, amnistiar o absolver al culpable. A él le incumbe restablecer la igualdad entre las partes, entre el acusador y el acusado. Ésta es la finalidad misma del proceso. Ello implica que haga pesar sobre el inculcado las consecuencias de su injusticia y que conceda al demandante las reparaciones a que tiene derecho. Las sanciones tienen su justificación en el orden social. Si por error emite un juicio injusto, en perjuicio de una de las partes, está obligado una vez conocido el error a repararlo en la medida de lo posible.

Las partes litigantes.

El juez tiene el deber de pronunciar sentencia justa, es decir, de definir y determinar el derecho; de este modo satisface los fines de la función judicial del Estado. Todos los que forman parte en el proceso deben contribuir a alcanzar este fin: definir y determinar el derecho.

El proceso tiende a restablecer la igualdad entre dos partes que son, en los procesos civiles, demandante y reo, y en los criminales, acusado y acusador. Es importante precisar cuáles son los deberes de unos y otros, según la justicia natural, porque si la forma externa de estos deberes está sujeta a las regulaciones del dere-

cho positivo, eclesiástico o civil, la sustancia moral, en cambio, subsiste idéntica.

En *materia civil*, el reo, si sabe que es culpable, no tiene derecho, contra lo que comúnmente se cree, a encerrarse en el mutismo y menos aún a mentir. Si es interrogado conforme a las formas procesales está obligado en conciencia a confesar su culpa. Si con respuestas falsas o simplemente equívocas induce al juez a error y lo lleva a dictar una sentencia injusta, con daño de la parte contraria, está obligado a reparar su injusticia. La finalidad de las instituciones judiciales no es la de consagrar la voluntad perversa que tienen ciertos individuos de burlar sus obligaciones, sino la de salvaguardar el derecho de cada uno de los ciudadanos.

En *materia criminal* consideremos el caso del acusador y del acusado.

El acusador. La acusación en nuestras sociedades modernas se ha convertido en objeto de un servicio público dependiente del procurador o del ministro de justicia. De tal modo que el acusador, a quien incumbe indagar y compilar los informes, incluirlos en el expediente y denunciar al culpable, es de hecho un cuerpo público. No obstante, como quiera que tendrá que recoger los elementos de la prueba entre personas privadas, éstas no están completamente desligadas de obligación y responsabilidad.

Precisemos inmediatamente que para ser lícita una acusación por parte de un particular o de la policía es de rigor que se haga con miras al bien público. Si una falta es de orden estrictamente privado no cuenta más que ante Dios. No debe, por consiguiente, ser denunciada a la autoridad. El conocimiento que se tiene del mal no puede, por tanto, en justicia y caridad, ser divulgado, a no ser en beneficio del bien común: «Revelar secretos en detrimento de una persona — dice Santo Tomás — es indudablemente obrar en contra de la fidelidad; pero no es así cuando esta revelación se hace con miras al bien común, que es siempre preferible al bien de los individuos. Por eso no será jamás permitido comprometerse a un secreto perjudicial para el bien común». Efectivamente, las penas no tienen en este mundo un carácter absoluto; no se ordenan a sancionar las faltas de tal modo que la satisfacción sea completa. Se ordenan tan sólo a salvaguardar el orden, la seguridad y la paz de la sociedad.

Finalmente, para que haya obligación en conciencia de lanzar una acusación, es necesario estar en condiciones de suministrar las pruebas suficientes de los hechos alegados. Si hay incapacidad de establecerlas por medios honestos, la obligación con respecto al bien común queda relajada. ¡Cuántos procedimientos injustos se podrían mencionar aquí! ¡Cuántas falsas pesquisas llevadas por la policía con miras a desorientar al público y a encubrir al verdadero culpable! Ya esto implica una grave falta contra la justicia, supuesto que la sociedad tiene un derecho estricto a ver castigado al culpable y, además, que nadie tiene derecho a despertar, con estas injustas investigaciones, sospechas sobre el inocente. También es inmoral

y está prohibido utilizar medios intrínsecamente malos bajo el pretexto de eficacia. El fin no justifica los medios. El medio eficaz sólo es legítimo, en la medida en que es honesto.

Los acusadores, especialmente si son personas públicas, están obligados, para preservar el bien común, a descubrir y denunciar a los criminales. Pero no se puede decir otro tanto de los reos mismos.

El acusado. La justicia impone sin duda al acusado el deber de decir la verdad, cuando es verdadero culpable y es interrogado en buena y debida forma. Siendo el juez representante legítimo de la autoridad, tiene estricto derecho a la obediencia. Sin embargo, como quiera que una sumisión tan perfecta que se extiende incluso a someterse a la pena exige verdadero heroísmo, de ahí que las leyes humanas hayan provisto una nueva especie de procedimiento. Han dispuesto el orden del proceso de modo que el culpable esté desligado de la obligación de confesar su falta y que el establecimiento de la prueba quede exclusivamente a cargo de los acusadores. El acusado tiene, pues, ocasión, sin incurrir en culpa, de evadirse al castigo humano, con tal que no acuda para disculparse ni a la mentira ni a la calumnia. Puede también, después de la condena, interponer apelación, supuesto para ello el permiso de una autoridad superior, la cual decide si son válidos los motivos que alega y si la apelación es admisible.

Los testigos.

Después del juez y las partes, el proceso requiere testigos y abogados.

El testigo no siempre está obligado a deponer. Si el conocimiento que posee se refiere a una falta privada, que sólo importa un pequeño detrimento del bien común, es mejor que no la divulgue. Si, por el contrario, se refiere a una falta injuriosa para el bien público es preciso distinguir. Si el acusado es culpable y el testigo es requerido por el juez en conformidad con las prescripciones del derecho, está obligado en conciencia a prestar declaración. No puede excusarse sin faltar al mismo tiempo a la obediencia y al deber que le incumbe de contribuir al mantenimiento del orden público. Si el acusado, incapaz de establecer la prueba de su inocencia, está amenazado de una pena injusta y una deshonra inmerecida, el testigo está obligado a presentarse por propia voluntad en su auxilio y a testificar en su favor. Callarse entonces, cuando se puede denunciar el error, es dar aprobación al falso acusador y pactar con él. Queda sobreentendido que los testigos que conscientemente y con deliberado propósito dan un falso testimonio induciendo al juez a dar un juicio erróneo son causa de injusticia, culpables de perjurio y están obligados en conciencia a reparar el daño que hayan hecho a la persona contra la que han depuesto falsamente.

No todos los testimonios son de igual valor: depende éste de la cualidad y disposiciones del testigo. El de los criminales, ladrones y perjuros está sujeto a caución; no puede ser aceptado a no ser

con circunspección. Lo mismo, por razones más bien de incapacidad psicológica que moral, el de niños, parientes y personas dependientes del acusado o capaces de sufrir su influencia. Su testimonio corre el riesgo de fallar, si no por la sinceridad, sí, al menos, por objetividad. Al juez y al abogado de la parte contraria compete desligar los móviles psicológicos y morales y delimitar el valor de las declaraciones.

El abogado.

Tampoco el abogado está eximido de las reglas de la justicia y de la moralidad, contra lo que algunos con excesiva frecuencia se sienten inclinados a creer. No le es lícito usar de cualquier medio, no teniendo en cuenta más que ganar la causa.

Primeramente, si bien tiene como misión defender al procesado, no tiene, sin embargo, la obligación de confundirse con él y abrazar sin condiciones todos sus intereses. No es el mandatario de su cliente, sino su asistente, su consejero, su protector. No lo representa ante el tribunal, lo defiende. No obstante, sería llevar muy lejos el desinterés pensar que pueda gozar de la objetividad e imparcialidad del juez y del testigo. «El juez y el testigo — dice Santo Tomás — tienen relaciones imparciales con las partes litigantes; el juez está obligado a dar una sentencia justa y el testigo a hacer una declaración jurídica; miran con ojo sereno a cada una de las partes. El abogado, por el contrario, defiende solamente la causa de una de las partes; su misma función le pone en la precisión de mostrarse parcial».

Esta parcialidad está limitada por el hecho de que no es, como queda dicho, mandatario de su cliente. Lo está también, y sobre todo, porque es una persona semipública, acreditada por la sociedad y la profesión, responsable de la buena administración de la justicia. Forma parte de ciertas instituciones, del foro y del tribunal. Por lo tanto, no debe tener en cuenta únicamente las pretensiones de su cliente, sino también los intereses de la justicia y la sociedad.

De aquí dimanar sus deberes. En primer lugar el de la competencia. El buen ejercicio de la justicia y el interés del cliente exigen a la par que tenga un conocimiento profundo de la ley, de la jurisprudencia y los procedimientos, que sea capaz de entresacar del expediente los hechos y circunstancias susceptibles de hacer prevalecer la parte que defiende, que pueda asociarlos a los principios del derecho y sepa construir un alegato adecuado para esclarecer y persuadir al juez. Si no tiene estas cualidades y se muestra negligente en el cumplimiento de sus deberes profesionales, quebranta la justicia.

Supuesto que el abogado está hasta cierto punto, al servicio de la sociedad y ligado por las reglas generales de la moral, no le es lícito asumir cualquier género de causas. No puede, según está escrito, «prestar auxilio al malvado» (2 Par 19, 2). Está prohibido cooperar al mal, sea aconsejando, sea coadyuvando, sea asintiendo a él de algún modo. Aconsejar y favorecer el mal es, con poca

diferencia, lo mismo que hacerlo. Así, pues, el abogado no puede hacer triunfar una causa injusta a sabiendas. Si se hace reo de esta culpa peca gravemente y está obligado a reparar los daños causados a la parte contraria. En virtud de estos mismos principios, si ocurre que en el curso del proceso se revela como mala una causa que él estimaba como buena, está obligado a abandonarla. Debe, por lo menos, aconsejar a su cliente un arreglo con la parte contraria, sin necesidad de manifestarle sus motivos.

¿Quiere esto decir que sólo las gentes honradas tienen derecho a los servicios de un abogado? No. Hay frecuentemente un margen entre las pretensiones del demandante y las exigencias del derecho. Si el acusado estuviese privado del consejo y de la asistencia de un abogado se encontraría en una condición inferior a la de su adversario y expuesto a incurrir en una pena que excediera a su delito. El culpable tiene siempre el derecho de que el proceso que sufre sea instruido según las formas de la ley. Tiene igualmente derecho a que la exactitud de los hechos alegados por la parte contraria, y sobre todo la interpretación que de ellos presente, sean controlados. Finalmente, es también lícito que trate de disminuir la severidad de la pena poniendo en juego las circunstancias atenuantes: inconsideración, inexperiencia, inadvertencia, juventud, miseria. Todos éstos son motivos que permiten al abogado prestar su apoyo a una causa mala, pero nunca serían capaces de autorizarle a tratar de hacer triunfar a toda costa su causa. Por lo demás, el uso de medios ilícitos no está jamás permitido, aun cuando se utilicen para apoyar una buena causa.

«El abogado — dice San Agustín (Epist. 153) — tiene derecho a exigir la retribución de su asistencia». Tiene derecho a sus honorarios. Los servicios que presta son útiles a los individuos y a la sociedad y, por tanto, es conveniente que sea remunerado por ellos. Le está permitido, lo mismo que a cualquier otro ciudadano, aspirar a vivir del ejercicio de su profesión. Tiene derecho, asimismo, a exigir una retribución proporcionada a la dignidad de su carrera. Sin embargo, no debe pasar ciertos límites. La situación social del cliente, la naturaleza de los servicios prestados, el trabajo empleado, las costumbres del país, contribuyen a determinar una norma razonable y, por tanto, virtuosa. Apartarse de estas normas es un abuso y una injusticia.

3. Requerimientos de la justicia legal.

La justicia legal toma su medida de las leyes y procura la inserción del individuo y de las asociaciones en la sociedad política, de tal modo que se logre el bienestar material y espiritual de la nación. Siendo su regla suprema el bien común, su esfera de acción alcanza a todos, gobernantes y gobernados. Ella dirige al gobernante ya en sus relaciones con el bien común, ya en sus relaciones con los países extranjeros, ya, finalmente, en las relaciones con sus súbditos.

Los gobernantes y el bien común.

Si bien la justicia general es una virtud que debe cultivar todo ciudadano, en el gobernante debe ser una cualidad eminente. A ellos les compete de modo muy singular, a manera, decían los antiguos, de un arte arquitectónico. Rectifica su querer, les inspira el amor al bien que tienen por función promover, les inspira, sobre todo, la voluntad firme y constante de tomar las medidas que aseguren su realización. Por eso son también más culpables cuando se desentienden de ella.

1.º Supuesto que principalmente por las leyes los gobernantes ejercen su función y aseguran el establecimiento del bien social, al legislar es cuando más expuestos están a derogar las directrices de la justicia y a pecar. Sucede esto siempre que establecen leyes que contravengan las prescripciones del derecho natural, y casi todas las veces que derogan el derecho constitucional. Los gobernantes no están dispensados de conformar sus actos a los imperativos de la ley promulgada por el autor de la naturaleza y raramente están investidos de un poder que los coloque por encima de la constitución. Su jurisdicción se limita a proclamar leyes conformes a la ley natural y al derecho constitucional.

2.º Pecan también si rehusan obedecer a las exigencias del bien común. Antiguamente la tiranía y el despotismo consistían en explotar al pueblo para fines personales; actualmente revisten otra forma: consisten en legislar y gobernar en orden a los intereses de un partido o casta política. Corrupción más sutil, pero no menos grave, de la más alta y más bella de las virtudes morales.

3.º La repartición de cargas e impuestos necesarios a la administración pública y al mantenimiento del bien común proporciona también a los gobernantes ocasión de ejercer la justicia o la injusticia.

La ley crea en los ciudadanos un orden completo de obligaciones para con la sociedad. Este orden debe ser racional, es decir, ha de estar concebido según los principios de la *igualdad proporcional*. No debe favorecer a una clase con detrimento de otra. Es necesario que los sacrificios que impone a cada uno sean proporcionados a sus condiciones sociales, a su profesión, a su estatuto jurídico, a las ventajas que obtiene de los beneficios de la vida común. Serían injustas unas leyes fiscales que hiciesen recaer los gastos de la administración pública solamente sobre las clases obreras y campesinas. Su autor sería transgresor de las normas de la justicia social que postulan sean aquellos que más se benefician de la organización los primeros en sufragar su costo.

Relaciones internacionales.

Los gobernantes, por lo mismo que representan a la nación, tienen también la responsabilidad de determinar las relaciones de su país con los Estados extranjeros, tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra. Esta obligación dimana del hecho de que las naciones

son solidarias entre sí, de que forman parte de un todo, cuya unidad, orden, paz y bienestar repercuten sobre la propia existencia. Las naciones tienen, pues, lo mismo que derechos y deberes propios, derechos y deberes comunes. La norma que debe presidir el establecimiento de estas relaciones es, siempre, la justicia, la que ampara los derechos respectivos de cada una de las naciones y la que se ordena al bien común internacional.

Los medios técnicos de delimitar estos derechos y su uso son los acuerdos, tratados y convenciones internacionales. En el transcurso de los últimos siglos ha sido elaborada una legislación completa en orden a organizar las relaciones de los estados entre sí y promover un orden internacional. Desgraciadamente, repetidas veces ha resultado torcida; en vez de servir para promover el bien verdaderamente común de todas las naciones, no ha servido, en realidad, más que para glorificar la fuerza, para consagrar el éxito, para subordinar las naciones débiles a los intereses de algunas hegemonías. Evidentemente, en la medida en que tal legislación ha desviado su blanco, ha sido irracional, inmoral e injusta.

En el caso de diferencias entre dos estados, el procedimiento lógico hubiese consistido en introducir la causa ante un tribunal superior investido de la autoridad de la sociedad universal de naciones. Pero para las reivindicaciones más graves el recurso al arbitraje ha sido imposible. A falta de una técnica suficientemente acabada por parte de la Sociedad de Naciones o de la Organización de las Naciones Unidas, a falta también, por parte de los estados, de una filosofía sensata sobre la soberanía, el único recurso práctico de que han dispuesto las naciones agraviadas ha sido el de hacerse la justicia a sí mismas. Con ello han suplido la falta de autoridad internacional con la «declaración de guerra», que el teólogo, la mayoría de las veces, tendrá poco reparo en juzgar inmoral.

Gobernantes y gobernados.

Deberes de los jefes.

Los gobernantes tienen también otros deberes respecto a sus gobernados. Deben mantener el orden propiamente civil.

Como anteriormente se ha dicho, los gobernantes deben tomar la iniciativa de establecer tribunales, nombrar jueces y velar por la buena administración de la justicia, a fin de que cada individuo tenga la garantía de disfrutar pacíficamente de su derecho. Los jueces determinan y definen en nombre de la autoridad suprema, pero de conformidad con las justas pretensiones de cada individuo.

Existe aún una multitud de relaciones entre asociaciones privadas e individuos sobre las que el gobierno no posee iniciativa, pero sí un deber de vigilancia y un derecho de fiscalización: donaciones, ventas, compras, contratos de alquiler, salarios, legados testamentarios, etc.

Es necesario tener en cuenta que cada organismo social posee una economía propia y fines particulares y que, siendo una y otros

distintos de los del gobierno, no entran directamente en su esfera de influencia. Es preciso recordar también que la nación, como sociedad civil, presenta dos aspectos. Puede ser considerada, en primer lugar, como una sociedad, con su naturaleza específica, con una estructura y fisonomía propias que la distinguen netamente de otras formas de sociedad. Como tal goza de funciones características que la adaptan efectivamente a la prosecución del bien común. De este modo puede, mediante servicios apropiados, legislar, gobernar, administrar y ejercer la justicia. En segundo lugar, se la puede considerar como sociedad primera y perfecta, pues suyos son estos dos caracteres que afectan a su misma esencia. Teniendo esto en cuenta y también el principio filosófico según el cual lo que es primario en un determinado orden de cosas envuelve con su influencia imperativa y finalizadora todo lo demás que en tal orden se contiene, la sociedad civil deberá fomentar y vigilar desde lo alto las actividades de todos los individuos y asociaciones que se formen en su seno. Esto es necesario, supuesto que su fin propio, el bien común, resulta de los bienes particulares y de su mutua armonía. Si los individuos y asociaciones particulares quedasen abandonados a su arbitrio, contrariamente a los principios fijados, necesariamente se produciría el desorden.

Dedúcese de estos principios que los gobernantes tienen a su cargo velar por la seguridad física y moral de los individuos, proteger la familia y fiscalizar la *repartición* de los bienes mediante leyes sobre herencias, contratos, trabajo y demás operaciones de la vida económica y social. Si faltan a este deber se hacen responsables de los males que dimanen de una mala repartición de poderes y bienes.

Deberes de los súbditos.

Hemos dicho que la justicia legal es la cualidad más eminente del gobernante. También lo es, bajo otro aspecto, de los gobernados. Inclina a estos a someterse a las leyes y les hace colaborar al bien común y a la expansión del orden social. Esto plantea el problema de la fuerza moral de las leyes humanas.

El principio es claro. Toda ley, si es racional, es buena y obliga en el fuero de la conciencia.

Para que sea racional, según hemos ya precisado, es necesario que proceda de la autoridad legítima y que se ordene a promover el bien común, el verdadero, el que se impone a los ojos de la razón. Es necesario también que haga la repartición de sacrificios y cargas según una igualdad proporcional, es decir, en relación con el estatuto jurídico de los ciudadanos y el grado en que se beneficien de la organización de la vida social.

La autoridad puede no estar legítimamente constituida, en cuyo caso no es autoridad. No tiene ni competencia, ni jurisdicción, ni poder de ligar las conciencias. Sin embargo, si no hay autoridad legítimamente constituida y si el orden y la paz son mantenidos y el patrimonio nacional respetado, no se podría rehusar la sumisión,

al menos provisionalmente, sin faltar a la justicia legal. La resistencia pasiva, lícita cuando se trata de leyes injustas, ¿lo es también cuando se trata de usurpación del poder? ¿No entraña un menoscabo del bien nacional?

El bien común puede revestir el aspecto de utilidad pública y de servicios ordenados al mantenimiento de la seguridad colectiva. Se promueve en este caso por la deducción de los impuestos, la imposición del servicio militar, etc. El contribuyente que rehusase por desprecio del bien común la obligación de pagar sus impuestos quebrantaría la justicia. La sumisión, empero, a las leyes fiscales y militares no obliga en conciencia nada más que en la medida en que está interesado, directa o indirectamente, el bien común civil y nacional. Pero, por lo demás, esto no siempre es fácil discernirlo y determinarlo.

El bien común se materializa todavía bajo forma de unidad, de orden y de paz. Son éstos otros tantos bienes que los miembros de la comunidad poseen solidariamente. Contra ellos se conjuran los denigradores del régimen, los fautores de disensiones, los sediciosos por vía de hechos y los sediciosos virtuales, es decir, los que, prestando su adhesión a una potencia extranjera, se esfuerzan solapadamente en minar las instituciones del país. Su injusticia es grave y se acerca a la traición. Santo Tomás, comparando la sedición con la riña, escribe: «Es manifiesto que la sedición va en contra de la justicia y del bien común. Es, pues, en general, un pecado mortal, y así tanto más grave cuanto el bien común al que perjudica es más noble que el particular al que se opone la riña».

4. Economía de la distribución.

Hemos llamado ya la atención sobre el peligro que hay de confundir repartición y distribución y sobre los equívocos que esta confusión puede ocasionar. Así, el estatuto jurídico y la condición social del ciudadano no son necesariamente resultado de la distribución; provienen en la mayoría de los casos o de la iniciativa personal o del nacimiento. Existen, igualmente, graves inconvenientes en considerar como bienes «distribuidos» el orden, la seguridad, la paz, el estado general de prosperidad. Quienes gozan de estos bienes no se aprovechan de ellos como algo propio y con exclusión de los demás, sino en común y solidariamente. El bien distribuido es, por el contrario, un bien que, concedido a un ciudadano, queda para él como algo propio, perteneciéndole después de un modo exclusivo e inalienable. Esto explica que la justicia distributiva sea considerada como una virtud particular que se ordena al establecimiento del bien propio.

Más todavía que la justicia legal, la justicia distributiva es atributo especial de los gobernantes. Porque, en efecto, para promover el bien común son útiles y necesarios los esfuerzos de todos, mientras que para establecer una razonable y equitativa distribución de bienes son necesarias, sobre todo, la clarividencia y justicia de los supe-

riores. Por lo demás, sólo puede distribuir el bien común aquel que dispone de él y a quien está encomendada su gestión y custodia. Por esto el ejercicio de esta forma de justicia está reservado a quienes presiden los destinos de la nación.

¿Qué bienes son susceptibles de distribución? Santo Tomás responde: «La justicia tiene por objeto las operaciones exteriores, a saber, la distribución y el cambio, que son un *uso* de realidades externas, cosas, personas y acciones. Uso de cosas, por ejemplo, cuando se quita o restituye a otro un objeto propio; de personas, como cuando uno hace injuria a otro, por ejemplo, golpeándolo o injuriándolo, o, también cuando se le falta el respeto debido; acciones, finalmente, como cuando uno exige justamente de otro un servicio o se lo presta. Si, pues, tomamos como materia de una y otra justicia las cosas que se usan, entonces la materia de la justicia distributiva y conmutativa es la misma; en efecto, estas cosas pueden ser distribuidas del acervo común a los particulares o pueden pasar, mediante cambio, de unos a otros; igualmente hay una distribución y retribución de los trabajos. Pero si se entienden como materia de ambas justicias las acciones mismas por las que usamos de personas, cosas y obras, entonces es necesario distinguir dos materias, porque la justicia distributiva dirige la distribución, la conmutativa, los cambios que pueden ser llevados a efecto entre dos personas».

La justicia distributiva recae, pues, sobre los mismos bienes que la justicia conmutativa; no se refiere al bien común, a no ser para extraer de él la materia que ha de distribuir. Lo que ella atribuya a cada individuo pertenece al orden de los beneficios particulares.

Notemos todavía aquí que, aparte de los bienes propiamente distribuidos, existen los bienes que el hombre adquiere por el hecho de su inserción en una sociedad y que él no poseería si no formase parte de un todo. Tales son los bienes sociales, de los cuales gozan todos solidariamente y que se ha convenido en llamar bienes comunes. Éstos no son distribuidos, sino poseídos colectivamente.

Existen todavía todos los derechos del ciudadano como tal, derechos iguales, determinados por la constitución o el régimen y reconocidos a cada uno de los miembros de la sociedad. Son los derechos del hombre y constituyen el estatuto jurídico fundamental y común; fundamentan el poder del ciudadano, su capacidad jurídica. Son anteriores a toda distribución y pertenecen al sujeto en virtud del derecho natural o constitucional. Si hay una atribución injusta de los mismos esta injusticia no se ha de atribuir al gobernante, sino a la constitución, que será defectuosa. Todos deben reclamar la rectificación de sus estatutos, porque estos derechos son debidos en justicia.

Hay, en tercer lugar, ciertos bienes que el individuo adquiere por nacimiento o por iniciativa personal. Son de este género las riquezas, la ciencia, la posición profesional y, en general, la competencia. Por lo común no pueden ser adquiridos a no ser gracias al apoyo de la organización social; modifican su estatuto jurídico, pero no por ello son bienes distribuidos.

Existen, finalmente, las gratificaciones, los cargos, los honores y los beneficios que los gobernantes confieren en nombre de la comunidad a los ciudadanos beneméritos. Son bienes propiamente distribuidos. Pueden ordenarse ante todo al bienestar del individuo, como son las gratificaciones y los títulos honoríficos, o pueden ser concedidos sobre todo con miras al mejoramiento de la sociedad, como son los cargos y funciones públicas con los honores y emolumentos a ellos asignados.

La norma de justicia distributiva es que los superiores deben conformar su conducta a la dignidad de los individuos. Deben evitar ceder a la «acepción de persona». No están autorizados a conceder honores, favores y recompensas a no ser a quienes han hecho méritos ante la sociedad, bien por la amplitud de sus servicios, bien por el honor que han atraído sobre ella. Para que sea justa, toda distribución ha de tener una causa proporcionada. El favoritismo con parientes, amigos o partidarios mina la confianza, engendra el desorden y constituye una falta. Injustamente priva de una muestra de gratitud, o de un beneficio pecuniario a los que tienen derecho.

Las funciones atribuidas a ciertos ciudadanos para la gestión de asuntos públicos y para la prosecución del bien común de la nación sólo pueden ser encomendadas a aquellos que ofrezcan garantías de honestidad, que sean competentes y reúnan las suficientes cualidades para el cumplimiento de su cargo. Si no se da esto, habría acepción de personas y se cometería doble injusticia: contra los individuos aptos que pretenden tales puestos y contra la sociedad, que tiene derecho a que los asuntos públicos estén bien administrados.

Estos principios no valen sólo para la sociedad civil, valen también para la sociedad religiosa y para toda clase de sociedad.

En el curso de estos últimos años los teólogos han discutido vivamente si la injusticia en materia de justicia legal y distributiva obliga a restituir.

Si se entiende restitución en sentido estricto, no obliga rigurosamente más que en aquellos casos en que se debe *devolver* lo que se ha tomado o destruido; pero si se entiende en el sentido amplio de *reparación*, no cabe duda de que toda injusticia obliga en conciencia a reparar, en la medida en que hayan sido lesionados, los derechos de los individuos o de la sociedad.

La obligación de reparar se hace más apremiante si se ha prometido cargo o beneficio al candidato de un examen o de un concurso. El éxito del candidato crea entonces un derecho a su favor. No se puede decir que no ha hecho otros gastos o dispendios que los que en tal concurso fracasaron, porque éstos no se encuentran en la situación jurídica de aquel que, al salir bien, ha cumplido las condiciones del contrato tácito existente entre él y el que confiere el beneficio. Estamos aquí ante un caso de compenetración de la justicia conmutativa y distributiva. La obligación de reparar es, por tanto, más fuerte.

5. Justicia e injusticia con obras.

Dentro del todo jerárquico que constituye la ciudad, las personas pueden ser o simples ciudadanos o personas constituidas en dignidad: personas privadas o personas «públicas».

Personas «públicas». Éstas gozan de una excelencia y un ascendiente particulares. Su grandeza y prestigio se aprecian en función, no de lo que son por nacimiento, sino de la realidad que representan y de la dignidad de que participan. Representan a Dios, a la patria, a la sociedad entera. Gozan de prerrogativas que les pertenecen en propiedad, aun cuando les hayan sido concedidas a título de personas públicas. Su condición establece entre ellas y los demás miembros de la comunidad relaciones que no son de igual a igual, sino de superior a inferior.

Estas relaciones afectan a la justicia conmutativa, ya que en esta forma de justicia se tiene con frecuencia en cuenta la categoría social, por ejemplo, cuando se trata de determinar la magnitud de los servicios prestados o de la injuria recibida. Sin embargo, el conjunto de deberes del ciudadano para con los que están constituidos en dignidad o autoridad, no figura entre los de la justicia estricta, la cual tiene por objeto dar a cada uno lo suyo según cierta igualdad o proporción. Este género de obligaciones queda determinado por esas virtudes que, sin realizar perfectamente la noción de justicia, se asemejan, sin embargo, a ella²⁹.

Personas privadas. Entre las personas privadas se da intercambio voluntario e involuntario. El primero, del que se trata al presente, puede hacerse de palabra o con hechos. Toda la economía del cambio está asegurada por una sola y única virtud, la justicia conmutativa. Cuando un individuo tiene la voluntad decidida de dar a cada cual lo que le pertenece, respeta las personas de sus semejantes con todo lo que a ellas se refiere. El comercio, o al menos la comunicación con otro, puede ser muy variado en cuanto a sus elementos, pero el modo que se ha de establecer es siempre el mismo: una igualdad aritmética. Siempre y dondequiera se trata de respetar en su integridad la propiedad ajena. Para esto basta una sola virtud.

No sucede lo mismo cuando se falta a la justicia. Hay una multitud de modos de faltar a esta virtud y de lesionar al prójimo. Examinándolo se comprende mejor, por contraste, el papel primordial que representa en la vida de sociedad la justicia conmutativa.

Entre los daños que se pueden causar al prójimo el más grave es aquel que atenta a la vida. Es el problema del homicidio, por cualquier medio violento.

¿No hay ningún caso en que sea legítimo y aun laudable dar muerte a alguien? El derecho a la vida ¿es absolutamente inviolable?

El bien de la vida es el primero y más radical de todos los bienes, es el soporte de todos los demás. El hombre tiene respecto a él un

29. Véanse los capítulos sobre la religión y las «virtudes sociales».

derecho fundado en la naturaleza, un derecho absoluto. Por eso está escrito: «No matarás al inocente y al justo». Porque el hombre es persona. Dotado de inteligencia y libertad es capaz de elevarse al conocimiento del absoluto y emprender su seguimientto. Por añadidura, lleva impresa en sí la imagen de la Santísima Trinidad. Existe, por tanto, para sí mismo y encuentra, en cierto modo, en sí mismo su justificación de ser. Tiene un destino propio, cuya realización le ha sido confiada a él mismo. Es sujeto de derechos y, en particular, de ese derecho fundamental, raíz de todos los demás, que es el derecho a la vida. Quitársela sin causa es violar el derecho de Dios, que es el único dueño de la vida y de la muerte. En resumen, se puede juzgar de la gravedad del homicidio por las reflexiones siguientes: el asesino causa daño a la persona que más que nada merece su estima y su amor; causa daño a quien es digno de recompensa; priva a la sociedad de un ciudadano hábil y honrado; manifiesta un gran desprecio de los derechos de Dios y de los deberes de caridad.

El homicidio ha adquirido en nuestras sociedades modernas una extensión insospechada. Sin hablar de la ejecución sistemática de prisioneros civiles, de guerra y rehenes, se pueden mencionar el infanticidio, el aborto, la eutanasia, la eliminación sin sufrimiento de débiles, enfermos, anormales, dementes, etc. Todas estas ejecuciones son una violación de los derechos de la persona y de los derechos de Dios.

Es necesario poner aparte, como se comprende, el *homicidio accidental*. Lo accidental, es por definición, involuntario y, como todo lo que es producido por el azar, queda fuera de las intenciones y de la decisión de la voluntad. No entra, pues, en la misma línea de consideraciones cuando se trata de determinar la responsabilidad y la culpabilidad. Pero puede darse que en algo accidental no todo sea completamente involuntario. Así, por ejemplo, cuando alguien comete deliberadamente un acto ilícito, culpable, que podría y debería omitir, si este acto arrastra consigo la muerte de un inocente, su autor es responsable de las consecuencias de su acción, y esto en la misma medida en que podía preverlas. Quien golpea, por ejemplo, a una mujer embarazada, si perece la criatura, no podrá eludir tal responsabilidad. Algo semejante ocurre cuando hay algún descuido en aportar a los hombres los cuidados necesarios a su vida. Si faltan las precauciones y vigilancia que se debían haber aplicado, el culpable de ello incurre en responsabilidad, tanto mayor cuanto su incuria haya sido más acusada. Tal sería, por ejemplo, el caso de un patrono que no se preocupase de la salud y vida de sus empleados.

Otro caso de homicidio involuntario es el que proviene de la *legítima defensa* contra un agresor. Se trata, en especie, de un acto del que pueden resultar dos efectos, a saber, la conservación de la propia vida y la muerte del agresor. La acción es lícita porque el atacado trata de proteger su propia vida. No sería lo mismo si se propusiese, pudiendo hacerlo de otro modo, matar para defenderse: en este caso el homicidio sería intentado directamente.

Si el homicidio es inmoral y antisocial, ¿qué se debe decir de la ejecución de traidores, asesinos y ciertos criminales?

Nadie, ante todo, sostiene que la *pena de muerte* sea necesaria y obligatoria. Un sistema determinado de derecho penal puede, atendiendo a la mentalidad particular del pueblo, excluir la pena de muerte y ser, sin embargo, racional y eficaz. Pero no está aquí la cuestión. La cuestión presente es si el castigo del culpable puede llegar hasta la pena de muerte.

La respuesta a este problema entraña toda una filosofía del derecho penal. Ello equivale a decir que no es unánime.

Rousseau y sus discípulos, partiendo de la hipótesis de un estado de naturaleza anterior a la sociedad, hacen derivar a ésta de un contrato o convención entre los hombres. En este contrato el individuo habría reservado su libertad fundamental igualmente que su derecho a la vida. Y lo que es más grave, este derecho sería absoluto, natural y, por tanto, inviolable. Por consiguiente, el Estado, que no tiene otros poderes que los que le conceden sus súbditos, no tendría el derecho de infligir la pena de muerte. Esta argumentación vale lo que valen las premisas. Ahora bien, es falso que el hombre no sea por naturaleza sociable. Por lo demás, el derecho natural no es solamente individual, sino también social; la sociedad posee, no menos que el individuo, derechos que dimanen de su naturaleza. Y cuando están en oposición a los de la familia y del individuo, la sana razón pide que sean estos últimos los que cedan, supuesto que son inferiores y que lo que es inferior como tal no puede prevalecer contra lo que es superior.

Los partidarios de la escuela materialista y determinista, cuyo iniciador fué el italiano Lombroso y que está muy en boga entre cierta clase de psicoanalistas, consideran al criminal como un anormal, un enfermo y un irresponsable. Por tanto, no habría ya lugar a tratar de castigo. La única línea de conducta razonable por parte de la sociedad sería ponerse a cubierto de los peligros que el malhechor puede hacerle correr. Es incontestable que hay entre los malhechores más irresponsables de lo que comúnmente se cree. Y como se trata menos de castigar el crimen que al criminal, es necesario establecer previamente una investigación acerca de las disposiciones mentales del acusado. Pero de ahí a sentar que no hay culpables hay una gran diferencia.

Finalmente no faltan teorizantes optimistas que pretenden que no hay lugar para castigar a los criminales; serían gentes dignas de lamentar más que de castigar. La mejor solución será trabajar para reeducarlas y rehabilitarlas. Es indudable, en efecto, que numerosos criminales pueden enmendarse y ser puestos en buen camino, pero, como no todos ofrecen disposiciones favorables, esta recuperación no podrá realizarse a no ser una vez hayan purgado su crimen con la pena. La pena, por lo demás, no está ordenada primariamente a la enmienda del culpable, como vamos a ver.

La cuestión es muy discutida. Los que consideran legítimo condenar a muerte a ciertos malhechores públicos y, en especial, a los asesinos y traidores, arguyen del siguiente modo.

Ante todo, los asesinos están desposeídos de su dignidad de personas; se han rebajado al nivel de las bestias, despreciando las luces de la razón y abandonándose a sus salvajes instintos. El hombre que se sustrae a las directrices de la justicia y del derecho, pensaba Aristóteles, es peor que una bestia feroz; es más malvado.

En cuanto a la sociedad, que instaura y mantiene el orden público y es guardiana acreditada del bien común, tiene derecho, fundado en la naturaleza y exigido por la primacía de su fin, de reprimir los desórdenes y extirpar los elementos perturbadores. El individuo puede sacrificar un miembro infectado para salvar la vida y salud de su cuerpo. ¿Por qué el Estado, cuya misión y fin son superiores a los del individuo, no va a tener el derecho de amputar un miembro para impedir que todo el cuerpo social se contamine y corrompa? ¿El todo no es superior a las partes? La pena de muerte no es, por lo demás, simplemente un instrumento de legítima defensa; procura también vengar el desprecio de la autoridad y del orden público. Tiene valor de medicina preventiva y goza de eficacia ejemplar. Intimida a los débiles y les ayuda a vencer sus tentaciones. Por todo ello la sociedad tiene derecho a acudir a ella, si la juzga a propósito. No es esta pena un vestigio de barbarie, sino más bien lo son los crímenes que trata de reprimir.

Queda sobrentendido que la pena de muerte no puede ser infligida, a no ser después de un proceso en buena y debida forma. Nadie puede por su propia autoridad tomar la iniciativa de ejecutar a un malhechor. «Quien matase a un malhechor — dice San Agustín (*De Civ. Dei*, libr. 1) — sin mandato oficial, será condenado como homicida tanto más cuanto que se arrogó un derecho que Dios no le había concedido». «Lo mismo — dice, por su parte, Santo Tomás — que la amputación de un miembro corrompido pertenece al médico a quien se ha encomendado la salud del cuerpo, así también el cuidado del bien común está encomendado a los que ejercen la autoridad pública; por eso a ellos y no a los particulares compete decidir la aplicación de la pena de muerte a los malhechores».

La cuestión del homicidio arrastra la del suicidio y la del duelo. El *suicidio* no implica una infracción de la justicia conmutativa; va más bien contra los deberes del hombre para consigo mismo, para con la sociedad y para con Dios.

Para consigo mismo existe la obligación del amor. Este amor es natural, innato. Es la expresión espontánea de la ley más profunda del ser, la de la conservación. En virtud de esta ley, inscrita en lo más íntimo de su substancia, todo ser resiste instintiva y tenazmente a todo lo que atenta contra su existencia. El hombre, que por su razón adquiere conciencia de esta tendencia, ve en ella la expresión de la voluntad de su creador y por esto no puede ir contra ella sin cometer un error y sin pecar a un mismo tiempo contra la luz de la razón y contra la ley más imperiosa de su ser corpóreo.

«Nunca — dice el Apóstol — ha odiado nadie su carne». El peligro está mas bien en ceder demasiado fácilmente a un amor desmesurado del propio cuerpo.

El suicidio es también un acto contra la sociedad. El individuo se debe al todo en que ha nacido y al cual está ligado por un gran número de vínculos espirituales. No puede, por tanto, atentar contra su propia existencia sin hacerse culpable de injusticia contra la sociedad. Si todos los que son atacados por la prueba y el desaliento tuviesen que suicidarse, se produciría necesariamente la ruina de la humanidad.

El suicidio va, sobre todo, contra los derechos de Dios. Dios es el dueño absoluto de la vida. Él es quien la da y quien la toma, quien «hace vivir y hace morir». Por tanto, el que decide por sí mismo que es tiempo de poner fin a sus días, es como el que se arroga el juicio de una causa extraña a su jurisdicción. Usurpa los derechos de Dios, al cual únicamente pertenece juzgar de la vida y de la muerte. Ni hay derecho a alegar que cada cual es dueño de sí mismo y que puede disponer de su ser a capricho; el dominio que ha sido concedido al hombre sobre sí propio no concierne a su naturaleza, su individualidad ni su nacimiento. Todo esto escapa al poder de su albedrío. No ha tenido un imperio sobre su ser; no ha tenido el privilegio de aceptarlo, ni el derecho de rehusar nacer, ni los ha adquirido tampoco a lo largo de la vida. Solamente se tiene imperio sobre aquello que es fruto de la voluntad. Este dominio se refiere, por tanto, únicamente al uso de la vida, a la expansión de sus virtudes y a la obtención de sus fines. Nadie tiene derecho sobre su cuerpo, exceptuado el de hacer de él un recto uso.

Tampoco el *duelo* puede ser justificado en la moral cristiana. Siempre es injusto y malo. Su malicia deriva de que participa, a un tiempo, del homicidio y del suicidio. Los contendientes se exponen ambos al peligro de muerte, y se arrojan uno y otro un derecho sobre la vida que no puede pertenecer más que a Dios y a sus representantes.

Sin llegar hasta privarle de la vida se puede aún faltar al prójimo en su persona por ciertos hechos y por el encarcelamiento. Los *golpes* y *heridas* pueden ser infligidos bien con ocasión de altercados, bien con ocasión de correcciones. En cuanto a las riñas, aquel que, llevado por el odio o la cólera, se pega con otro y lo golpea, difícilmente se librará de pecar contra la justicia y la caridad. No siempre ocurrirá lo mismo en el caso de quien se defiende, con tal que trate de evitar el odio.

En cuanto a la *corrección*, es necesaria la corrección de los hijos. Véase en particular, Prov 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13-14; 29, 15-17. Tienen necesidad de ser reprendidos y castigados. Por otra parte no hay por lo que se refiere a los padres injusticia en castigarlos, siempre que lo merezcan, porque los padres, dentro del hogar, están constituidos en autoridad. Deben, sin embargo, hacer uso de su poder con mesura y discreción, cuidando de no exasperar

a los pequeños. El sentimiento continuo de temor y la amenaza constante de la férula producen resultados funestos en la formación de la personalidad del niño. Si los padres se dejan arrastrar por la pasión y pasan de la raya faltan a la justicia y a la caridad.

El *encarcelamiento* fué muy frecuente en la antigüedad y se apelaba con frecuencia a él con desprecio de la justicia. Sin embargo, no es necesariamente injusto, pues representa un castigo lícito. Véase en qué términos lo justifica Santo Tomás: «Es necesario considerar en los bienes corporales el siguiente orden: viene primero la integridad substancial del cuerpo; se atenta contra ella con la muerte o la mutilación. Viene, en segundo lugar, la delectación y el descanso de los sentidos; a ello se oponen los golpes y cualquier otra cosa que produzca dolor en los sentidos. Finalmente, el tercero de los bienes es el movimiento y empleo de los miembros, y a esto se opone el encarcelamiento o cualquier otro modo de detención. Por tanto, encarcelar a alguien o detenerlo, de cualquier forma que sea, es ilícito, a no ser que se haga conforme a la justicia, bien en pena de algún mal cometido, bien en prevención de un mal vitando».

Tales son los principales deberes que dimanán de la justicia conmutativa con respecto a la persona del prójimo.

6. Justicia e injusticia con palabras.

La persona recibe de la razón una singular excelencia y dignidad; por ello tiene derecho a un trato excepcional que le concede la justicia conmutativa.

Para comprender mejor qué implica este nuevo conjunto de deberes, tratemos también de mencionar cuáles son los modos de faltar a ellos. En primer lugar la contumelia.

La *contumelia* es una especie de afrenta. Es un pecado de la lengua que consiste, sobre todo, en palabras injuriosas, aunque pueda materializarse en actitudes y gestos, más expresivos aún que las palabras. La contumelia se emparenta, sin confundirse, con el insulto, el reproche, el oprobio, la burla, la injuria y toda expresión verbal apta para causar la vergüenza y humillación del ofendido. Se opone al respeto y a la veneración.

San Gregorio (*Mor.*, lib. 31, cap. 17) hace derivar la contumelia de la cólera y esto con razón, porque, si bien puede también proceder de otras fuentes, de donde procede con mayor frecuencia es de esta pasión. El hombre encolerizado trata de saciar su venganza y ¿con qué arma más a su alcance podría hacerlo que mediante el ultraje lanzado a la cara de su contrario? «El hombre encolerizado — observa Aristóteles — trata de vengarse a descubierto».

El ultraje, la injuria, el insulto, pueden encerrar una falta grave contra la justicia y la caridad. Depende de la intención y sentimientos de quien lo profiere. Si existe voluntad de atacar el honor de aquel a quien se dirige, comete una falta análoga al robo o la rapiña, porque el hombre honesto no manifiesta menos adhesión a su honor que a los bienes materiales. Si, por el contrario, las pala-

bras injuriosas tienden a reprender y corregir, entonces pueden no ser ultrajes propiamente hablando. No son entonces una falta contra la justicia.

Por último, la gravedad del ultraje no depende solamente de la intención de quien lo profiere, sino también de su contenido, de la calidad de la persona contra quien se profiere y del número de testigos. Las bromas y burlas, por ejemplo, no llegarán a constituir un pecado grave.

Otro modo de perjudicar al prójimo, pero en este caso atentando no a su excelencia personal sino a la reputación de su nombre y buena opinión de que goza, es la difamación.

La *difamación* es uno de los modos más comunes y frecuentes de faltar a la justicia y a la caridad. No se tiene reparo en desquartizar al prójimo. Y esto no es nuevo; ya el apóstol Santiago decía que «si alguno hay que no peca de palabra, es un varón perfecto» (3, 2). La difamación es hija de la envidia, pues proviene de que se soporta mal la consideración y estima de que goza el prójimo. Puede definirse: «es la detracción de la fama de otro en ausencia del mismo».

Se distingue de la contumelia en que se comete a escondidas de aquel a quien se injuria. Se distingue también en que no lesiona directamente la honra, sino la reputación del prójimo. El ultraje o contumelia quita el honor en cuanto da a entender el poco caso que se hace de la persona ultrajada; por eso su característica es que se hace en presencia del ofendido. La difamación, por el contrario, se comete en ausencia del difamado y revela más temor que desprecio. Por ello, no se atenta tanto al honor como a la reputación ante los demás. Por eso trata de minar su crédito solapada y clandestinamente.

Santo Tomás enumera cuatro formas directas y dos indirectas de ofender la reputación de otro. Directamente puede hacerse, atribuyéndole falsamente algo malo, exagerando sus faltas reales, revelando faltas ocultas, atribuyendo a sus obras buenas intenciones malas; indirectamente se comete o negando el bien que hace, o callándolo maliciosamente con reticencias.

San Pablo dice de los difamadores que «son aborrecidos por Dios» (Rom 1, 30). Y es que, en efecto, la reputación es un bien más precioso que los tesoros temporales, siendo, por lo tanto, grave despojar de ella a un hombre. Ataca, pues, directamente a la caridad y por eso, por su naturaleza, salvo los casos en que nace de simple ligereza de espíritu, es de suyo pecado mortal. Y aun cuando provenga de ligereza, si los propósitos que se tienen hieren gravemente al prójimo, podrá ser también pecado grave. Comparada con el homicidio, el adulterio, la contumelia, el robo, es generalmente menos grave que los tres primeros, pero más grave que el último, pues, como se dice en el libro de los Proverbios, «el hombre vale más que grandes riquezas» (22, 1).

Puede también faltarse a la justicia prestando oídos al detractor. Si por una complacencia manifiesta se le aprueba, se le anima

o provoca, no se pecará menos que él. Pero si la aprobación es sólo indirecta, por ejemplo, si no se desautoriza o rectifica las palabras infamantes por respetos humanos cuando se podría hacerlo, entonces la falta no será tan grave, salvo que se estuviese más obligado, bien por razón del cargo, bien por las consecuencias funestas que podrían derivar de una actitud pasiva. El respeto humano no es un motivo honesto y no siempre vale para convertir una falta grave en leve.

Hemos visto cómo se puede atentar contra el honor o la reputación de un hombre. Se puede también herir otro de los bienes espirituales que posee, a saber, la amistad. Es el pecado de cizaña.

Los sembradores de *cizaña* son como los difamadores; extienden furtivamente sus palabras malignas para destruir no la reputación, sino la concordia, la armonía, la estimación, la unión de ideas y sentimientos que existen entre los esposos, parientes, amigos en general. Intentan enfrentar los espíritus y provocar la ruptura de los lazos más preciosos. Para ello se valen de la difamación y de la doblez, y usan de un lenguaje distinto según se trate de una o de otra parte. Sus afrentas provocan el desamor y la discordia. La Sagrada Escritura es dura para este género de perfidia: «maldito sea el hombre —dice— que siembra la discordia y tiene lengua doble» (Eccli 28, 15); y en otro lugar: «Que nadie te llame chismoso, y no tiendas lazos con tu lengua; porque sobre el ladrón vendrá la confusión y la condenación sobre el de corazón doble» (Eccli 5, 15-17; cf. Prov 16, 28; 17, 4; 18, 6; 20, 17; 26, 20-28; 30, 10). En efecto, este pecado es peor que la contumelia y la difamación. El perjuicio que causa es mayor porque el mejor de todos los bienes exteriores es la amistad. «La amistad —decía Aristóteles— es preferible a los honores. Vale más ser amado que honrado». La Sagrada Escritura afirma también que «nada hay que se pueda comparar a un amigo fiel» (Eccli 6, 15; cf. Prov 15, 17; 17, 9-17; 18, 19-24; etc.).

A las injusticias de palabra ya mencionadas se añaden las burlas y maldiciones.

Burla es sinónimo de broma, irrisión, chistes malévolos. Consiste en no tomar en serio la aflicción de otro y en sacar partido de sus defectos para ponerle en ridículo y cubrirlo de vergüenza. Se distingue de la contumelia, de la difamación y de la cizaña por la intención de quien la utiliza. Trata, en efecto, de hacer perder la presencia de ánimo de aquel a quien se dirige, de sumirlo en la vergüenza y de confundirlo, sacándole los colores al rostro.

Para juzgar de este pecado es preciso tener en cuenta dos cosas: el defecto objeto de burla y risa y el sujeto del mismo. Si el que se burla ridiculiza un defecto de poca importancia no habrá falta grave: si, por el contrario, se trata de poner en ridículo a la persona, fingiendo no tomar en serio aquello que le causa sufrimiento, su mofa implica cierto desprecio del prójimo que no está exento de pecado. Nada hay tan eficaz para esterilizar el esfuerzo de los hombres de buena voluntad como el satirizarlos a conciencia.

La *maldición* constituye otro género de abuso en las palabras. Consiste en invocar un mal sobre alguno y en deseárselo.

No es ilícita necesariamente. Sucede a veces que la justicia, a manera de castigo, fulmina sobre el malhechor un anatema con miras a que se dé cuenta de la gravedad de su estado. Pero esto es una excepción de la cual no se pueden valer los individuos particulares. Querer el mal del prójimo se opone directamente a la justicia y a la caridad. El Levítico declaraba ya que «quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte» (20, 9). La gravedad de la maldición se mide por la naturaleza del mal deseado y el sentimiento que lo inspira.

7. El hombre y los bienes materiales.

Dominio y propiedad.

Reconocida la importancia de los bienes materiales en la vida, es necesario definir las normas que regulan su uso. Establecemos como punto de partida el principio de que el hombre goza de un dominio natural sobre los bienes materiales del universo. La definición de dominio facilitará ciertos esclarecimientos sobre este principio.

El término *dominio* tiene un sentido más amplio que los de posesión y propiedad. Se refiere a la persona misma que domina sus inclinaciones, hábitos, actos, obras y bienes. Tiene como objeto todo aquello que cae de algún modo bajo la influencia de la libertad. Tan sólo las personas pueden ejercer dominio sobre sí mismas y sobre todo aquello que depende de su personalidad. El que sólo la persona sea sujeto de dominio se debe a que sólo ella goza de razón y de libertad. Los seres que obran por necesidad mecánica no pueden ser dueños de sus obras. «Somos dueños — dice Santo Tomás — de las cosas sometidas a la disposición de nuestra voluntad; nosotros las dominamos».

El dominio supone, pues, un poder de uso, es decir un poder de disponer con miras a un uso. Sin embargo, el dominio no consiste en este poder, sino en la *relación* que fundamenta. Esta relación es del género de aquella que se da entre el motor y el móvil. El motor es una realidad capaz de mover; el dueño — *dominus* — es el sujeto capaz de disponer de todo aquello que cae bajo su dominio con miras a un determinado uso y fin.

Al poder que tenemos de reflexionar o de volver sobre nuestros actos se debe que podamos ejercer el dominio. Por la reflexión adquirimos posesión de nuestros actos; somos sus dueños y disponemos de ellos para ciertos usos y fines. Por medio de nuestros actos pasamos a poseer nuestros hábitos, nuestras inclinaciones y a nosotros mismos. También por mediación de nuestros actos adquirimos la posesión de los bienes materiales. Se ve, pues, que la noción de dominio reviste diversas formas.

Decimos que el hombre tiene un dominio natural sobre las cosas de la naturaleza. Siendo persona, en efecto, goza de superioridad y soberanía sobre las cosas y, por lo mismo, también de un poder

de uso sobre ellas. El estatuto ontológico de persona entraña también un estatuto jurídico privilegiado.

Tal poder el hombre lo recibe de Dios, dueño soberano, que todo lo produjo por su libre voluntad. En cambio, el dominio humano es sólo relativo al uso. El hombre no es dueño de las cosas a no ser porque puede y debe obtener de ellas un uso racional y libre. Dios, por el contrario, no sólo porque puede gobernarlas y hacerlas *servir* para la manifestación de su gloria y de su bondad, sino por haberlas creado. Su dominio, pues, es radical y afecta al ser mismo al que puede conservar y transformar. El hombre, como imagen de la Trinidad, participa como causa libre de su gobierno y providencia, y es capaz de ordenar las cosas a usos y fines; está constituido naturalmente para usar, no sólo de sus potencias y de su cuerpo, sino también del universo físico que en cierta manera prolonga ese microcosmos que él es por su nacimiento. Por lo demás, las mismas cosas prestan fundamento a este dominio que el hombre tiene sobre ellas, ya que, en efecto, están ordenadas a él como fin extrínseco y complemento. Lo imperfecto existe para lo perfecto, está subordinado a ello por su propia naturaleza. De este modo todo en la naturaleza converge hacia la persona humana, todo está destinado al uso del hombre. El hombre es, por derecho de nacimiento, dominador, no sólo de sus actos, sino también del universo.

Esta posesión del universo incluida en el dominio no es una posesión teórica, posible, virtual. Es, por el contrario, una posesión real y actual, si bien general, indeterminada y común. En virtud de su estatuto ontológico de persona el hombre es realmente dueño, *dominus*. Ha recibido realmente los poderes de pensar, hablar, inventar, querer o poseer.

Esta posesión es principio y fin de todas las formas históricas de posesión y de todos los sistemas posibles de propiedad. Si la persona no fuese fin de las cosas, si no tuviese por naturaleza un derecho de posesión sobre ellas, tendría que entregarse a la violencia cada vez que intentase apropiárselas y utilizarlas en propio provecho. Los sistemas económicos suponen, a título de postulado, que el hombre tiene el derecho de gozar de los bienes de la tierra, siendo toda su razón de ser procurarles un mejor disfrute de ellos. Una organización de la propiedad que desembocase en un uso irracional y tuviese por resultado reducir al hambre a una porción notable de la humanidad sería radicalmente injusta. Fallaría en su *fin esencial*, que es promover mejor uso, mejor participación y mejor disfrute de los bienes materiales.

Pero por ser general, indeterminada y común, la posesión humana necesita ser determinada y precisada por la voluntad del hombre. Ha sido definida de hecho por las convenciones, costumbres, usos y formas jurídicas a las cuales los pueblos han sometido su vida. Como todos los demás derechos, el de posesión ha evolucionado, tanto para bien como para mal, según el valor de las constituciones a las cuales ha sido incorporado. Su suerte ha dependido de las doctrinas en que se han inspirado las sociedades que lo han regulado.

No solamente el hombre, sino también la sociedad humana goza del derecho de dominio. Posee, por medio de los ciudadanos que son sus propietarios inmediatos, un territorio determinado. Este tipo de dominio está fundado en el hecho de que la autoridad suprema tiene jurisdicción sobre los súbditos de la nación, teniendo por tanto el derecho de gobernar desde arriba sus intercambios y la justa repartición de sus bienes. Esto supone cierto dominio sobre ellos. El poder que tiene sobre las personas se extiende a aquello que las prolonga, es decir, a sus haciendas. Esto es lo que se llama «alto dominio».

Este alto dominio impone al gobierno el deber de defender los bienes de sus súbditos, y a éstos el de contribuir a las cargas que incumben al Estado para el mantenimiento de la seguridad interna y externa (pago de impuestos, servicio militar, etc.). El alto dominio es de derecho natural; se apoya en la esencia misma de la sociedad civil considerada como *sociedad primera*. Por esto mismo, la división o repartición de bienes, productivos o no, es decir, el paso de la posesión común a la de los grupos e individuos, es de derecho natural, al menos *secundario*.

La división de los bienes que confiere a los individuos o a los grupos de individuos el poder de adquirirlos, de administrarlos, de explotarlos y enajenarlos, es una condición de tal modo indispensable para la prosperidad del bien común, para el buen orden y la paz, que la razón ha visto inmediatamente que se impone a título de medida primordial. Esta forma secundaria de derecho natural, espontáneamente deducido de los fines primarios de la vida común, es lo que los autores antiguos llamaban *derecho de gentes*. Nada en la naturaleza, considerada en absoluto, indica que los bienes deban ser o no repartidos. Sin embargo, la división ha sido obra del uso natural de la razón y de la libertad que, a la larga, han establecido las costumbres, las convenciones, las leyes o los derechos históricos que a ella se refieren. La ocupación, la prescripción, la concesión, los legados, la compra, la venta, la ley y todo lo demás, han sido admitidos como procedimientos técnicos.

El uso de la razón y de la libertad ha enseñado de este modo al hombre qué ventajas debía sacar de estos poderes indeterminados que son su voluntad, su inteligencia, sus manos, su facultad de lenguaje, sus dones naturales. Le ha enseñado también que su facultad de dominio, del todo general, tenía necesidad de ser determinada en forma de apropiación, colectiva o individual. Esto se le ha mostrado como necesario, primero para un mejor rendimiento económico, dado que cada uno pone mayor cuidado, con mayor atención y mayor esfuerzo, en aquello que le es propio que en aquello que es común a todos o a varios. En segundo lugar, para un mejor orden en la administración de los bienes, supuesto que normalmente cada uno responde mejor al género de trabajos que le designan sus aptitudes, sus gustos, las tradiciones de familia, quedando de este modo suprimidas, por el juego de la libertad, de las inclinaciones naturales y de las posibilidades económicas, la confusión y la compe-

tencia. Finalmente, para el mantenimiento de la paz, porque la propiedad privada evita al menos una clase de disputas: las que surgen entre los que poseen en común e indivisiblemente. En resumen, la posesión individual (o la posesión por un grupo determinado) de la materia y de los instrumentos de trabajo parece más a propósito para asegurar mejor el bienestar económico y social.

La división de bienes, como hemos dicho, no lleva necesariamente a la propiedad privada, puesto que puede resultar también de ella la posesión colectiva. En la antigüedad, los territorios concedidos en común a las tribus, a las familias patriarcales, a los clanes, a las fratrias, presentan otros tantos ejemplos de posesiones colectivas. Los bienes poseídos colectivamente por comunidades, cooperativas, compañías, firmas sociales, ofrecen todavía actualmente otro ejemplo. Se puede ir todavía más lejos y de hecho se han inventado también otras nuevas formas de posesión colectivas. Algunos han preconizado la estatificación pura y simple de una amplia porción de la vida económica. Otros proponen solamente los géneros intermedios de nacionalización como son los monopolios, los oficios, las compañías de economía mixta. Otros trabajan por el establecimiento de administraciones cooperativas, o de administraciones tripartitas, aseguradas a la vez por el Estado, el obrero y el usuario. Se plantea entonces la cuestión sobre la legitimidad de estas formas de posesión.

El Estado gobierna. Tiene, por tanto, la obligación de utilizar todos los medios de que dispone para que la propiedad esté al servicio del bien común. Y si los medios tan poderosos de que dispone se manifiestan incapaces de impedir la explotación y el trato injusto de los trabajadores, está autorizado a acudir a la medida más radical, que es la expropiación. Ésta, sin embargo, no entraña sin más la nacionalización. Es posible confiar al público la gestión de ciertas industrias básicas, sin recurrir a la estatificación pura y simple, con su secuela ordinaria de defectos: maniobras de políticos, rutina, negligencia, despotismo de los funcionarios, irresponsabilidad en todos los grados, mecanización del trabajo y de la vida. Las uniones cooperativas, administraciones cooperativas, y aun también las administraciones tripartitas, con plena responsabilidad, administrativa, financiera y comercial, obligación de ser un negocio organizado y económicamente beneficioso, capaz de soportar las cargas fiscales y de sufrir la competencia tanto interior como extranjera, son con frecuencia más capaces que los monopolios del Estado para remediar los abusos, satisfacer la necesidad de emancipación de los trabajadores y salvaguardar los privilegios de libertad y responsabilidad de la persona.

Hemos establecido más arriba que el hombre tiene un poder real sobre los bienes de este mundo y que este poder ha sido determinado por la división y repartición de aquéllos. El hombre goza, pues, de un poder sobre la parcela de propiedad que le ha correspondido. Al ejercer este poder el hombre estrecha en cierta manera los lazos que existen entre él y la cosa poseída. Ésta no es ya sólo algo susceptible de *ser utilizado* por él, sino que se convierte en un

haber, en una prolongación de su personalidad, una proyección de sí mismo al exterior, una especie de «órgano» o instrumento propio, si bien separado.

Esta intimidad de relaciones entre el hombre y las cosas que ha hecho suyas se comprende fácilmente si se recuerda que la persona es dueña de sus actos y que libremente actúa sobre las cosas exteriores, envolviéndolas o penetrándolas con sus energías para transformarlas y fecundarlas. No ya sólo en virtud de su dignidad nativa de persona se hace *dueño* de lo que posee, sino también los bienes en sí mismos llevan algo de su amo, poseen una participación de su libertad. Entre el hombre y los bienes se establece esa especie de relación *natural* que liga causa y efecto.

Pero no es esto todo. El hombre es artesano. Esto significa que es capaz de animar sus esfuerzos con sus intenciones, con sus ideas sueños, planes, con su racionalidad. Todo lo que hace lleva la efigie, la impronta de aquello que obsesiona su mente. Sus obras son la encarnación de un proyecto, de una idea práctica, operante. No es bastante que sean fruto de la libertad, es necesario que sean también un reflejo de la razón, una réplica de sus ensueños, de las creaciones de su pensamiento. Así se comprende fácilmente que después de tal comunión con el alma de su dueño las cosas le estén ligadas por una relación natural de pertenencia. Por esto la transmisión de los bienes ha sido considerada siempre como de derecho natural, al menos del derecho natural secundario que hemos definido. Los hijos son la supervivencia de los padres, su carne y su sangre, depositarios de su ideal de vida así como de las tradiciones en que este ideal se había encarnado. Se deduce de suyo que los bienes en los cuales esta personalidad vino como a incrustarse les sean naturalmente entregados.

La propiedad privada consolida la familia, la estabiliza no solamente para el presente, sino también para el futuro, estableciendo la continuidad entre las generaciones. A semejanza de las tradiciones de que es soporte material, perpetúa las costumbres de industriiosidad, generosidad y previsión. Es también una garantía de seguridad en la libertad y la dignidad. Permite al hombre atesorar en previsión de tiempos difíciles y de los años de la vejez, y poner a su familia a cubierto de la prueba y de la miseria.

La previsión, el afán del ahorro, el deseo de mejorar la propia condición, la satisfacción de obsequiar a los parientes y amigos, el deseo de conquistarse nuevos amigos y extender su influencia, la sana ambición de aliviar a los miserables son, todo ello, sentimientos que pueden contribuir a la expansión de la personalidad. Pues bien, la propiedad privada hace posibles estas satisfacciones.

Hemos ya indicado que la propiedad «humana» es el principio y fin de toda la organización de la propiedad colectiva o privada. Los bienes materiales han sido dados a la humanidad para permitirle remediar sus necesidades y, por tanto, la producción y la repartición están sometidas al consumo. Por consiguiente, si ciertos bienes son atribuidos a algunos individuos para una mejor explotación, no se

deduce que los bienes producidos puedan ser repartidos del mismo modo. Aristóteles y Santo Tomás, a pesar de ser favorables a la división de los bienes y a la apropiación, no dudan en afirmar que la propiedad encuentra su finalidad última en el bien común. Los bienes de la tierra deben bastar para satisfacer las necesidades de la nación y, gracias a la facilidad de comunicaciones y transportes, a la humanidad entera.

El orden es, pues, el siguiente: el fin próximo de la producción es el bienestar del individuo y de su familia, el fin último, el de la comunidad humana. Es esto una aplicación del principio que establece que el bien propio no debe ser fin último nunca, sino fin intermedio, subordinado al bien común.

¿Por qué técnicas se pueden hacer comunes los bienes particulares? Por todas las clases de operaciones comerciales, la retribución equitativa de los servicios, la imposición equitativa y la justa redistribución del dinero impuesto, la transformación de los réditos de ciertos impuestos en obras de asistencia pública; pero también puede serlo, y quizás con ventaja, por la virtud de la liberalidad, por la beneficencia, la misericordia y por el cumplimiento general de los preceptos de la justicia y de la caridad.

Hurto y restitución.

El hurto, usurpación oculta de los bienes ajenos, se distingue de la rapiña en que ésta se ejecuta en presencia y con violencia. Pero ambos se realizan contra la voluntad del dueño. La rapiña es más grave porque al perjuicio añade el ultraje.

Cuando se da una voluntad firme de causar daño a otro, el hurto puede ser grave, aun habiendo parvedad de materia. Pero también los pequeños hurtos, si se repiten con frecuencia, pueden constituir materia grave, por causar un perjuicio grave al prójimo. Sin embargo, no todo robo implica una grave falta a la justicia, por ejemplo, cuando la materia es de escasa importancia.

Apoderarse del bien ajeno en caso de necesidad no es, sin embargo, robo. Es la realización de un derecho natural. En caso de necesidad todas las cosas son comunes, pues el derecho a la vida es primero que el derecho de propiedad. La propiedad «humana» es primero que la apropiación por repartición. «Los bienes que algunos poseen sobreabundantemente — dice Santo Tomás — son debidos por derecho natural a la alimentación de los pobres». El orden de la justicia legal, no menos que el de la caridad, exige que los bienes de la tierra remedien las necesidades de los hombres.

La contrapartida del hurto es la *restitución*. Consiste en restablecer a alguien en la posesión y disfrute de su bien. Es un acto de la justicia conmutativa.

Lo mismo que el respeto a la justicia es condición indispensable para salvarse, así también la restitución. El pecado no puede ser perdonado a no ser que se tenga la intención de salir de él por el restablecimiento del derecho, por la restitución. Pero si siempre

existe el deber de restituir, sólo habrá obligación grave de hacerlo cuando haya habido también grave falta contra la justicia.

La restitución, a semejanza de la justicia misma, es susceptible de revestir diversas formas. Si se trata de hurto, pillaje, encubrimiento, será perfecta cuando la cosa robada haya sido devuelta a su propietario. No le queda al pecador más que expiar su falta o sufrir, si ha intervenido la justicia, la pena impuesta por el juez. Si se trata de daños o perjuicios causados al prójimo en materia de justicia conmutativa, es decir, en sus bienes, en su persona, en su honor, entonces se debe reparar en la medida de lo posible. Se puede compensar el mal hecho, sea por una entrega de dinero, sea reconociendo el honor, retractándose, presentando excusas, desvalorizando el sentido de las palabras, etc. Finalmente, los daños en materia de justicia distributiva pueden ser de dos clases: o bien provienen de que se ha hecho a alguno perder su oficio, sus beneficios o privilegios, o bien, por el contrario, se le impide obtener ciertas ventajas o ciertos bienes. En uno y otro caso es necesario reparar en lo posible.

La restitución no se debe hacer sino al que tiene derecho a obtenerla. De otro modo no se devuelve lo debido, no se restablece la igualdad y el derecho continúa, por tanto, lesionado. Si el beneficiario es completamente desconocido, y si han fracasado las tentativas para hallarlo, se puede restablecer de cualquier modo, por ejemplo, haciendo limosnas por su salvación. Si ha muerto, es preciso restituir a sus herederos, que jurídicamente forman una sola persona con él. Si está lejos es necesario hacerle llegar el bien debido, y si no puede ser fácilmente transportado, debe depositarse en lugar seguro, después de avisar al interesado.

Los bienes cedidos en virtud de la generosidad y bondad del propietario, como son los préstamos, deben ser devueltos por el beneficiario. Si se los roban, debe considerar que le fueron cedidos gratuitamente por amabilidad y para su propia utilidad. Por tanto, es a él a quien toca sufrir los daños ocasionados por la pérdida. El caso del «depósito» es distinto, supuesto que el depositario es quien presta el servicio. Éste está obligado a devolver la cosa a él confiada. Sin embargo, en caso de robo, pérdida o destrucción no está obligado a restituir, a no ser que haya habido negligencia y culpabilidad por su parte.

Precisemos, por último, que los cómplices están obligados a restituir solidariamente, y que la restitución de suyo no admite dilación. Lo mismo que es un pecado contra la justicia apoderarse del bien ajeno, también lo es retenerlo indebidamente. El propietario tiene derecho, no sólo a su bien, sino también al usufructo del mismo.

Las transacciones comerciales.

En la economía estrecha y cerrada de los pueblos antiguos los bienes materiales circulaban poco. Los cambios se hacían inmediatamente, de individuo a individuo. Solamente los productos de

lujo o raros necesitaban ser importados por medio de negociantes. En nuestros días, por el contrario, casi todos los productos se convierten en una mercancía. A excepción de los agricultores, casi ningún productor consume aquello que produce y es con frecuencia necesario que acuda al otro extremo del globo para buscar una salida al exceso de producción. De aquí deriva el desenvolvimiento del comercio y la necesidad de toda suerte de intercambios para asegurar la circulación de los bienes.

En nuestro complicado mundo el comercio aparece, pues, como una función indispensable para el movimiento de los bienes y para satisfacción de las necesidades, esenciales o artificiales, del hombre. Por tanto, condicionado como está lo «espiritual» por lo «económico», resulta que el comercio concurre al bienestar humano y divino.

Está fuera de cuestión hoy día poner en duda la utilidad del comercio. Únicamente cabe preguntar si el interés de lucro es su móvil supremo. Son numerosos los comerciantes que no ven en su profesión nada más que una fuente de ganancias. No obstante, el fin primario y esencial de quien cumple una función debe confundirse con el fin mismo de esta función y no con el beneficio personal. El comercio es, ante todo, un servicio público y, por tanto, el fin primario de él consiste en cumplir correctamente este servicio.

Indudablemente el mercader tiene derecho a vivir de su trabajo, pero la ganancia no puede ser móvil o fin del negociante, excepto como subordinado al fin mismo del comercio, es decir, al bien social.

Los dos fines legítimos del comercio son, pues, el servicio social, que es su finalidad intrínseca, y el lucro.

¿En qué condiciones son legítimas las operaciones comerciales? Esta cuestión es la del justo precio.

El justo precio.

El justo precio no es forzosamente aquel en que finalmente se ponen de acuerdo las partes contratantes: en efecto, el hecho de que haya habido acuerdo de voluntades y de que se hayan señalado los términos de una compra o una venta no hace justo un precio. Precio justo es aquel que corresponde al valor económico de un objeto e injusto el que no se adecúa, ya sea por defecto, ya sea por exceso.

Pero la noción de valor económico es compleja. Se funda sobre el grado de utilidad de los objetos, pero depende también inmediatamente de su poder de cambio, que está condicionado, por parte del comprador y por parte del vendedor, por diversos factores difíciles de apreciar.

Por parte del comprador es necesario considerar la «deseabilidad», que no corresponde siempre a la necesidad o utilidad del objeto. Así por ejemplo, el agua que es más necesaria que los diamantes, no goza del mismo grado de deseabilidad comercial. Esto sugiere la idea de que la abundancia o escasez de un producto lo hace más o menos deseable. La escasez entra, pues, en consideración para

estimar el valor de un objeto, a condición, no obstante, de que sea real y no producida artificialmente por el acaparamiento de los monopolios. Sin embargo, la escasez no justifica un alza desenfadada de los precios, porque no se vende al comprador su propia necesidad. Se debe también considerar el poder adquisitivo del consumidor. De este modo está permitido obtener mayores beneficios de los artículos de lujo que de las cosas necesarias para el sustento, pues los clientes de los respectivos artículos no gozan generalmente de idéntica fortuna.

Por parte del vendedor es necesario considerar el costo, el lucro y los riesgos. El costo de una mercancía depende a su vez de diversos factores, unos invariables: fábrica, maquinaria, amortización de capitales, y otros variables: obtención de las materias primas, transporte, trabajo incorporado al objeto fabricado, cuya remuneración varía según las condiciones sociales de los diversos países y el índice de la carestía de la vida, y, en fin, todos los demás gastos que implica la colocación del producto en el mercado.

¿A quién corresponde señalar el justo precio? ¿Quién es aquí árbitro? Los antiguos tratadistas respondían que esto incumbe a la «estimación común». Significaban con ello que el comercio está sometido a reglas sociales, objetivas, independientes de la voluntad de dos individuos. La competencia si es libre y honesta, puede asimismo conseguir, en cierta medida, moderar las ganancias y hacer variar los precios conforme a las exigencias de las condiciones de producción y consumo. Esto plantea el problema de la libre competencia, que no pretendemos abordar aquí. Parece incontestable que en nuestros días es imposible establecer un juicio sobre el precio equitativo de los productos, sin la intervención del poder público.

En resumen, el comercio es una institución social. La finalidad y normas del mismo no son individuales, sino sociales. Sus operaciones son justas cuando están realizadas de conformidad con este fin y estas reglas.

Hemos indicado de pasada que uno de los elementos del costo consiste en la amortización de los capitales. Y es que, desde el advenimiento de la gran industria y comercio, el dinero se presenta bajo la forma de capital y se convierte en uno de los elementos de la producción. En la economía antigua la moneda era tan sólo un instrumento de cambio, pero en la economía moderna es también un instrumento de producción. Y como la aglomeración de capitales se hace por la movilización del ahorro, el dinero no se acumula simplemente para gastarlo en productos de consumo, sino también para imponerlo, invertirlo o prestarlo.

No ha cambiado la actitud de la Iglesia que veía en el préstamo con interés una forma de usura, lo que ha cambiado son los usos principales y secundarios del dinero. Éste, en efecto, puede ser considerado como símbolo y medida del valor y, por lo mismo, como instrumento de cambio, que es su papel primitivo y esencial. Considerado desde este ángulo, no posee ninguna virtud productiva. Pero puede ser considerado también en sus usos secundarios, por

ejemplo, por un numismático, que lo mira como objeto de arte y de colección. Éste es el aspecto a que se atiende cuando se lo tiene en cuenta como instrumento de producción. No es que sea productivo de suyo, en manos de quien lo acumula para una imposición de fondos, pero una vez en manos del mutuario o del empresario permite obtener las materias primas y el trabajo. Gracias a la naturaleza y al trabajo del hombre, el dinero deja entonces de ser estéril y adquiere una utilidad asimilable analógicamente a la del instrumento, pudiendo, por tanto, ser alquilado a semejanza de todo instrumento. Se puede decir, con Santo Tomás: *qui habet pecuniam... habet lucrum in virtute*. El dinero es virtualmente lucrativo, es decir, es, al menos, susceptible de ser alquilado. De instrumento de cambio pasa a ser objeto de cambio; el tipo de interés se convierte en precio de locación, en renta. El prestamista se asocia al explotador y comparte tanto sus beneficios como sus riesgos; he aquí la razón por la cual podrá reclamar, como algo que le pertenece, una parte del beneficio.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Se impone ante todo una reflexión acerca de la *extensión* de la justicia. La justicia, se dijo, se refiere a todas las operaciones exteriores que ponen a un sujeto en relación, más o menos lejana, con otro distinto de él. Dicho de otro modo, todo lo que ese sujeto hace y otro ve, oye o advierte, depende, de uno u otro modo, de la justicia. Por eso, la teología de la justicia incluye la moral social, la moral política, la moral internacional, la moral económica y de los negocios, la de las cortes de justicia, la de la propiedad, la de la seguridad social, la de asistencia pública, etc. Por lo tanto, tenía razón Aristóteles al atribuir a la justicia un carácter real y soberano y considerar al justo como un cumplidor de todas las virtudes.

Pero si el reino de la justicia es tan extenso, ¿cómo la distinguiremos de las demás virtudes cardinales y aun de las teologales, que son también capaces de imperar los «actos externos»? La respuesta a esta cuestión, para quien sepa formularla exactamente, tendrá la ventaja de determinar y hacer comprender el papel de cada virtud en un acto humano cualquiera.

Digamos, ante todo, que un mismo acto exterior puede provenir de diversas virtudes, según se consideren diferentes aspectos. La profesión externa de fe, por ejemplo, es indudablemente un acto de fe, pero es también un acto de religión, y, por lo mismo, en cierta medida, según se explicará en el próximo capítulo, un acto de justicia. Podrá asimismo ser un acto de veracidad, si se trata de no mentir en público, de no frustrar al prójimo la verdad, acto que, a su vez, depende también realmente de la justicia (v. cap. XIV). Un adulterio es, sin duda, un acto de intemperancia, pero no puede al mismo tiempo dejar de ser un pecado de injusticia, porque es un atentado a los derechos del consorte. Lo mismo se debe decir del hurto, el rapto, el incesto, donde el pecado de injusticia es todavía más grave. Inversamente, si las relaciones entre esposos cristianos son primera y esencialmente actos de amor y de caridad conyugal, son también actos de fidelidad, es decir, en cierta medida de justicia. Así, pues, es fácil hacer ver que todo acto externo que pone en relación a un sujeto con otro, aun cuando pertenezca a otras virtudes, concierne también a la justicia, si bien puede ser una justicia

imperfecta cuando el «otro» no es un igual, o cuando los términos de la comunicación con ese otro no están estipulados por la ley.

Dicho esto, es necesario precisar cuáles son los «objetos formales» de las virtudes distintas de la justicia. Más adelante se verá que la fortaleza y la templanza tienen por objeto imponer un modo de la razón, es decir, establecer orden en las pasiones. La fortaleza pone al hombre en disposición de vencer la repulsa semiinstintiva de la sensibilidad y de los afectos del alma ante los peligros de muerte, sea para desafiar los obstáculos que se pueden oponer, sea para mantenerse en pie, sin huir ni retirarse, bajo el imperio de la razón. La templanza, por el contrario, pone al hombre en disposición de no dejarse arrastrar por las pasiones del apetito «concupiscible», que tiende a llevarlo más allá de lo que conviene. Es también fácil distinguir lo que depende de la fortaleza y templanza y lo que se refiere a la justicia, que no regula nada más que la voluntad pura. Pero la verdad es que el hombre realiza raramente actos de «voluntad pura» y que el acto de justicia pide de ordinario cierta fortaleza (por ejemplo, magnanimidad) y cierta templanza (por ejemplo, dulzura, clemencia, modestia). Esto indica, una vez más, que el acto existencial es siempre algo complejo, compuesto de elementos diversos dependientes de varias virtudes. No obstante, el acto será especificado prácticamente según la *intención* de quien lo realiza. Una violación será ordinariamente un pecado contra la templanza; pero será, ante todo, un sacrilegio, si quien lo comete intenta ofender a Dios, por ejemplo, en la persona de una religiosa.

No tendremos que insistir en la distinción entre justicia y prudencia, pues ni siquiera están en el mismo «género». La justicia tiene como «sujeto» la voluntad; la prudencia, la razón. La prudencia interviene en todo acto virtuoso para conferirle el modo de la razón. Así pues, el binomio prudencia-justicia es tan inseparable en cualquier acto humano como el de inteligencia-voluntad, y por las mismas razones.

Finalmente la distinción de la justicia respecto a las virtudes teologales cae también por su peso. Éstas tienen el privilegio de tener a Dios como objeto. Por la fe nos adherimos a Él porque nos hace conocer la Verdad; lo poseemos por la esperanza porque sólo Él es capaz de hacernos verdaderamente buenos; en fin, por la caridad nos adherimos directamente a Él. De este modo la perfección de estas virtudes no reside en un «medio» razonable, sino, por el contrario, en una superación incesante de toda tendencia. No es posible adherirse excesivamente a Dios. Por esto las virtudes teologales, asociándonos a Dios, que es el fin de nuestra vida, son las inspiradoras más eficaces de todas las demás virtudes. A su vez la caridad, que es la más perfecta de las tres, es como la madre y «forma» de toda virtud verdadera.

Empero esto, que teóricamente parece sencillo, en la vida práctica se muestra con frecuencia complejo y difícil. ¡Cuántas veces vemos personas «caritativas», que, en cambio, se preocupan poco de la justicia! Incluso se ha hecho notar que hubo cierta tendencia bastante corriente de personas «místicas» que trataron de desalojar la justicia de sus vidas. Pero la caridad, si es verdadera, debe inspirar necesariamente la justicia; no puede dispensarla jamás. No querer considerar el derecho de retribución, las reglamentaciones de la seguridad social, las leyes del justo salario, las leyes sindicales, etc., bajo el pretexto de que se está bajo la ley más alta de la caridad, sería abusar de sí mismo. La caridad desea el bien del prójimo, y, por tanto, no puede sustraerse de devolver, ante todo, a cada cual su derecho. En la naturaleza misma de ciertas formas de caridad está el transformarse en justicia, porque «el verdadero donativo consiste en dar al agraciado un derecho sobre el don. Para que el donativo sea auténtico tenderá a transformarse en institución y perderá, por tanto, el carácter de don. El verdadero don no pide agradecimiento. Porque si el don de aquel que ama a sus hermanos con caridad es el más

costoso, debe a su vez ser el menos costoso para aquel que lo recibe» (JEAN THOMAS, O. P., *Amour du prochain et économique*, en *L'amour du prochain*, Cerf, París 1953). Nada impide, por último, que los actos de estricta justicia, a los cuales está obligado el cristiano, sean cumplidos en caridad con el mayor amor, al cual, como cristiano, aspira. La caridad aporta dulzura y suavidad (no diremos «unción» porque la palabra se presta a malas interpretaciones) en los cambios de justicia en que los contratantes, emplazados en sus derechos, se oponen más que se unen. Compete precisamente a la caridad unirlos, respetando siempre esos derechos, y transformar de este modo la «sociedad» (por lo que tiene de puramente jurídico) en «comunidad» humana de amistad.

Derechos positivos. Los principios que determinan y definen los derechos natural, positivo y de gentes fueron ya presentados en este capítulo. Corresponde a la teología considerar minuciosamente ciertos derechos positivos, bien para incorporarlos plenamente, si se trata de leyes de Dios o de la Iglesia, o para comprenderlos mejor en el cuadro de su inspiración y de sus fuentes, sea para juzgarlos teológicamente y descubrir tal vez algo «legal» que no fuese moral. Véanse pp. 284-298.

Mandamientos de Dios. Origen de los mandamientos de Dios; fuentes del escritor sagrado (cf. H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, Letouzey et Ané, París 1946). El decálogo en la Revelación, los mandamientos, «Palabras de Dios» (cf. M. E. BOISMARD, *La Bible, Parole de Dieu et Révélation*, Lumière et Vie, oct. 1952, pp. 13-26. CIPRIANO MONTSERRAT, *Tratado de los mandamientos*, Arte Católica, Barcelona 1941).

Historia de la redacción literaria y de las dos recensiones (Ex 20, 1-17 y Dt 5, 2-5). Historia y teología de la promulgación (cf. Ex 19, 19; Dt 5, 2-5). ¿Se deben distinguir promulgación y acto de poner por escrito? ¿Cómo hay que entender la expresión de que Dios escribió Él mismo sobre las tablas de la ley? (Ex 31, 18; 32, 15 ss.; 34, 1; Dt 4, 13; 5, 22; 9, 10); comparar y oponer la concepción bíblica de la palabra a la concepción coránica de los suras, «descendidos», a la Meca o a Medina (véase G. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Éd. du Seuil, París 1949, pp. 17 ss.).

Historia de las tablas y de las piedras de la ley en la Biblia. Lugar de la ley en la historia de Israel, en particular en la literatura sapiencial y en los salmos (cf. Ps 118). Lugar y papel del decálogo en el Nuevo Testamento (Mt 19, 17; Mc 10, 19; Lc 8, 20; Mt 19, 17 ss.; Rom 13, 9; Iac 2, 11; etc.); en la Iglesia para la instrucción de los fieles (traducciones; variaciones de la clasificación de los preceptos; importancia del decálogo desde San Agustín); parece, efectivamente, que antes de San Agustín se habló bastante poco del decálogo a los fieles; por el Evangelio tenemos, dice San Ambrosio, un conocimiento bastante mejor de nuestros deberes: véase a este respecto DOM FROGER, en *Le huitième jour*, Cerf, París 1947, pp. 519 ss.; el decálogo esquema de los exámenes de conciencia (méritos y desventajas de este procedimiento que hace considerar el pecado ante todo como una desobediencia a una ley externa, y no como una falta personal al bien y al amor). Detallar los mandamientos de la ley de Dios. Relación y oposición a las religiones contemporáneas al Éxodo (cf. CAZELLES, o. c.). Relación entre el decálogo y el derecho natural. El precepto sabático. Orígenes del sábado (¿Babilonia?); razón de ser de la observancia del sábado según la Biblia (Ex 34, 21; Ex 23, 12; Dt 5, 12-15; Ex 31, 12-18; Ex 35, 2-4; cronología de estos textos); historia de la promulgación del sábado (cf. Ex 16, 22-30; Num 15, 32-36; Neh 13, 15-22; Num 28, 9; Lev 23, 3); el sábado entre los primeros cristianos; la traslación cristiana del sábado al «siguiente día del sábado», al domingo (cf. *Le huitième jour*, o. c.).

Mandamientos de la Iglesia. (Cf. A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Église*, Lecoffre, París 1936.) Origen, historia. La obligación de la asistencia a la misa dominical; origen, historia, contenido del precepto. La abstención de las obras «serviles»: significación, contenido del precepto (cf. MGR. MICHAUD, *Les oeuvres serviles*, en «Le jour du Seigneur», Laffont, París 1948, pp. 199-239). Los preceptos del ayuno y abstinencia; origen, contenido, dispensa y significado teológico. Los preceptos de la confesión anual y de la comunión pascual. Origen, significación. ¿Podría una vida cristiana fervorosa limitarse a estos preceptos? ¿Cuál es la edad de la razón, a partir de la cual obligan los preceptos tercero y cuarto? Historia de la determinación de esta edad. (Es notable, en particular, que en el siglo XIII, se asimilaban edad de la razón y edad de la pubertad. Cf. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1899, art. 5.) ¿Qué procedimiento de la doctrina cristiana es necesario y suficiente para la primera comunión? ¿A quién incumbe la instrucción? ¿Qué quiere decir «comunión pascual»? Duración del tiempo pascual litúrgico y del tiempo pascual canónico, es decir apto para el cumplimiento del precepto. ¿Se pueden a este respecto distinguir la letra y el espíritu del precepto? Compárense el precepto y Ioh 6, 53. Los diezmos del culto. Fundamentos bíblicos del precepto: Mt 10, 10; Lc 10, 7; I Cor 9, 9-14; I Tim 5, 18; ¿se puede invocar Dt 18, 1-8 en favor de este precepto?

El derecho canónico. Sus fuentes y su contenido. Significación y alcance teológico. Véase en el vol. I de esta *Iniciación* el correspondiente estudio del P. Bouchet.

El derecho civil. Para una comprensión profunda y un análisis correcto de los derechos modernos es de capital importancia el estudio de las fuentes antiguas del derecho romano. I. En la edad de las «colecciones»: el *Código Gregoriano* (295) y el *Código Hermogeniano* (323), llamados así por el nombre de los jurisconsultos que recogieron en estos códigos las leyes imperiales; el *Código Teodosiano* (438); las *Novelas* y las *Constituciones Sirmondianas*; el *Código de Justiniano* (529), el *Digesto* o *Pandectas* (533) y los *Institutos* de Justiniano (533). A estas compilaciones es necesario añadir tres colecciones privadas: el *Epítome Iuliani* (554), el *Authenticum* y la *Colección griega*. Viene inmediatamente la época de las glosas. Citemos solamente a Juan Teutónico y la *Glosa ordinaria* (Bolonía 1215); Hugucio y la *Summa super Decretis* (Bolonía 488); Guido de Baisio y la *Rosarium*, sobre el decreto de Graciano (1300); Vicente el Español y la glosa sobre las decretales de Gregorio IX (comienzos del siglo XIII); la *Summa aurca* de Enrique Suso sobre las decretales de Gregorio IX (antes de 1253). Sin llevar más adelante nuestra investigación habría aún lugar a señalar la influencia sobre el derecho civil de las leyes «bárbaras»: burgundia, visigoda, sálica, ripuaria; las leyes de lombardos, turingios, sajones, frisonos, etc.

Las primeras doctrinas teológicas sobre la justicia. Citemos solamente los nombres de los autores más ilustres: Santo Tomás de Aquino (*Comentarios* sobre los libros de Aristóteles y II-II, q. 57-122). Francisco de Vitoria, O. P., bachiller en 1516 y doctor en 1522 en la Facultad de Teología de París; profesor en Valladolid, de 1523 a 1526, y en Salamanca, de 1526 a 1546 (*Comentarios* a la Suma Teológica; *Relectiones*, que contienen: *De Potestate civili*; *De Potestate Ecclesiae relectio prior*; *De Potestate Ecclesiae relectio posterior*, *De Potestate Ecclesiae et Concilii*, *De Indis* y *De iure belli*, 1539). Vitoria es considerado como el fundador del derecho internacional. Domingo de Soto, profesor de Salamanca y confesor de Carlos V (*De iustitia et iure*, publicado en 1553-1554. Traducción española de Jaime Torrubiano Ripoll,

Madrid 1922 y 1926. Véase también V. D. CANO, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid 1943).

Las doctrinas filosóficas, base de los tratados teológicos sobre la justicia. Citaremos las que se exponen en la *República* de Platón, las *Éticas* y la *Política* de Aristóteles, y el *Tratado de las leyes* de Cicerón.

Moral y doctrina social: ¿Tiene la Iglesia una doctrina social, política, económica? Fundamentos bíblicos, teológicos; encíclicas concernientes a estos temas. ¿Puede la Iglesia acomodarse a todas las doctrinas sociales? Límites de esta acomodación.

Ventajas y desventajas de un «partido político católico»; de organizaciones temporales bajo la etiqueta de católicas.

La Iglesia y el Estado. Definir los poderes propios de la Iglesia y del Estado en las relaciones de uno y otro. ¿Puede el Estado legislar en materia religiosa? (impedir ciertos cultos, ciertas reuniones, prácticas, las procesiones, la predicación; ordenar ciertos cultos, como funerales nacionales; obligar a los sacerdotes a ciertos servicios para con la nación [el militar], o para con un régimen político [fidelidad republicana], o para un determinado partido [«movimiento por la paz»]).

Cuestiones de moral social o política. Teología de la *propiedad*. Fundamentos bíblicos del derecho de propiedad (cf. E. GILSON, *Un gomor de manne*, en «La vie intellectuelle», nov. 1946, pp. 6-19; y A. FEUILLET, *Les riches intendants du Christ*, Lc 16, 1-13, en «Recherches de science religieuse», enero-marzo 1947, pp. 30-54. Se podrían citar otros artículos que se encontrarán fácilmente en los diccionarios — en particular el artículo *Propriété*, del padre Tonneau, O. P., en el «Dict. de théol. cath.» — y manuales. Los dos estudios citados son particularmente sugestivos. Véanse las citas de la Bibliografía general al fin del capítulo. ¿Cómo dar razón en el cristianismo de la propiedad privada? Parece interesante para la teología presentar un argumento, adelantado en los documentos del magisterio, según el cual el derecho de propiedad sería necesario a partir de las exigencias de la familia humana, institución fundada por Dios y que no puede salvaguardar la autonomía de que ha sido divinamente dotada, a no ser mediante la propiedad familiar.

Teología de la *autoridad* y de la *obediencia política*. ¿Qué es una autoridad legítima? ¿Qué es un gobierno legítimo? ¿Hasta qué punto hay obligación de obedecer a una autoridad legítima? Teología de la objeción de conciencia y de la desobediencia al poder político abusivo. ¿Hasta qué punto un gobierno puede hacer caso omiso de la opinión pública? ¿Puede lícitamente «formar» la opinión y «dirigirla» por la prensa, radio, televisión y demás medios de publicidad a su alcance? ¿Cuál es la función del gobierno en una operación electoral? ¿Es siempre conveniente que se abstenga, bien de dirigir la opinión, bien de aconsejar, de informar, de instruir? ¿Qué es una «democracia de hombres libres»? Una democracia en la cual los hombres eligen libremente, pero son incapaces de informarse, de juzgar por falta de cultura, ¿puede ser calificada de esta suerte? ¿Es justo considerar a todos los habitantes de una nación como iguales? ¿Puede la ley establecer una diferencia jerárquica entre unos y otros, por ejemplo con miras al derecho de votar? ¿Puede establecerla entre hombre y mujer? ¿Entre los que han cumplido el servicio militar y los que no lo han hecho? ¿Entre los analfabetos y los que no lo son? ¿Entre los que pagan una determinada cantidad de impuestos y los que pagan menos? En resumen, si la ciudadanía en un país está definida por el estado de libertad, ¿tiene el gobierno poder para juzgar si un hombre es humanamente

«adulto» o si es todavía «menor»? ¿Por qué criterios? La ley que confiere el derecho de votar a hombres y mujeres a partir de los 21 años, sin discriminación de cultura, fortuna y responsabilidades sociales, ¿constituye una aproximación suficiente de la justicia? ¿Tiene el Estado el deber de instruir él mismo a los ciudadanos y de formarlos en sus responsabilidades cívicas, o debe simplemente suscitar los organismos libres de formación cívica? La instrucción, de un modo general, ¿es un *derecho* estricto del ciudadano? ¿Qué es la «voluntad de un pueblo»? ¿Cómo se define? ¿Se pueden en justicia distinguir pueblos mayores y «pueblos menores»? ¿Atendiendo a qué criterios? ¿Qué es una nación? ¿En qué se distingue de «pueblo»? Una nación de fronteras definidas, ¿puede no admitir en su territorio nada más que a un solo pueblo o a una sola raza o, al menos, puede distinguir entre pueblos y pueblos? ¿A base de qué criterios se puede considerar que un pueblo «invasor» es un ocupante o más bien uno de los pueblos nacionales? ¿Puede una nación reivindicar los derechos que tuvo en el pasado, por ejemplo, un territorio que hubiese perdido? ¿Cuál es el criterio de la «continuidad» de los derechos de una nación? Léase: J. FOLLIET, *Le droit de colonisation*, Bloud et Gay, París (1929?); por el mismo autor, *Le travail forcé aux colonies*, Éd. du Cerf, París 1934.

Moral de los *impuestos*. Derechos y deberes del Estado. Sus límites. Derechos y deberes del contribuyente. ¿Puede sustraerse a una parte de sus impuestos bajo el pretexto de que no utiliza determinados servicios públicos, como aeropuertos, escuelas del estado, etc.? En un país en que está generalizado el fraude fiscal en determinados puntos, ¿debe el contribuyente hacer sus declaraciones según la regla escrita o según la costumbre? Naturaleza moral del fraude fiscal y del fraude en materia de aduanas.

Moral de la *tolerancia* pública. ¿Debe el Estado prohibir mediante leyes todo ataque público, por ejemplo, mediante la prensa, a la verdad y toda falta social? ¿Qué es primero, la libertad o la verdad? ¿La tolerancia o la intolerancia? Un cristiano con responsabilidades políticas, ¿puede en ciertas circunstancias estimular o promulgar una ley creando «casas de tolerancia»? ¿Puede una ley tolerar las malas costumbres? ¿Pueden las leyes «ignorar» ciertas faltas públicas?

El pecado de *omisión* en materia de justicia o de caridad. ¿Cómo determinarlos? Su gravedad. ¿Puede o debe la ley castigar ciertas faltas de omisión, como no acudir en auxilio de una persona en peligro, o ciertas abstenciones, como no votar?

El *aborto*. ¿Es siempre un pecado? ¿Puede practicarlo el médico cuando se lo piden? Demostrar en qué se opone el aborto a la caridad y a la institución familiar.

La moral en los *exámenes, oposiciones y concursos* (medicina, administración, etc.). La «recomendación», sea por parte del estudiante como de los profesores, al examinador, ¿puede legitimarse de algún modo y en alguna circunstancia (v. gr. cuando se hace un reclutamiento, mitad por concurso, mitad por cooptación)?

Cuestiones de moral internacional. ¿Qué es la «soberanía nacional»? Fundamentos y relatividad de esta soberanía, desde el punto de vista de la historia y desde el punto de vista del Evangelio. ¿Cuándo se puede decir

que hay un atentado contra la soberanía nacional? Legitimidad de la guerra defensiva. ¿Tiene una nación derechos y deberes con respecto a las otras naciones? ¿Puede una nación colonizar a otra u otro territorio? ¿En nombre de qué principios? Derechos y deberes de la nación protectora y de la nación tutelada. ¿Debe siempre ser castigado el «criminal de guerra»? ¿Por qué tribunal? ¿En nombre de qué autoridad? ¿Es justo buscar los criminales de guerra sólo entre los miembros de la nación enemiga? ¿Son justas las «represalias»? ¿Hasta qué punto el término «responsabilidad colectiva» puede ser admitido en justicia? ¿Se puede, por ejemplo, considerar a todos los ocupantes de un país como igualmente responsables del crimen de invasión? ¿Hasta qué momento, si se reconoce que a partir de cierto tiempo son asimilados al país?

Organización de las naciones. ¿Puede una organización de naciones rehusar el ingreso en ella de una determinada? ¿Puede establecer una jerarquía entre las naciones? ¿Puede juzgar a las que no entran en la federación? Repartición de bienes. ¿Tiene un país de fuerte economía nacional deberes para con las naciones depauperadas o menos ricas? ¿Tiene una nación de elevada cultura deberes para con los países no civilizados, como, por ejemplo, el envío de técnicos y misiones culturales? ¿Puede la Iglesia, por sus misioneros, hacerse cargo de estas funciones en tanto fallan los organismos civiles?

Moral de los procesos y juicios. ¿Hay derecho a hacer confesar a un reo que no quiere declarar? ¿Pueden ser legitimados procedimientos tales como los golpes, el miedo, el embrutecimiento, el penthotal, acetón, etc.? ¿Puede el juez pedir al acusado que haga, oralmente o por escrito, su autocrítica o confesión pública y deshonorarse públicamente? ¿Puede la opinión política constituir un delito? ¿Tiene la opinión ciertos límites más allá de los cuales puede intervenir la ley? En un delito no previsto por la ley, ¿quién tiene autoridad para juzgar? ¿Quién es capaz de determinar el derecho natural que aparece como inédito (juicios de Nuremberg, juicio del Japón)? ¿Podría ser considerado como justo un juicio en que juez, acusadores, abogados y testigos, fuesen todos de una misma facción? Legitimidad de las penas: golpes, heridas, ciertas formas de prisión, campos de concentración. Id. del tiempo de encarcelamiento. ¿Cuáles son los deberes de un gobierno para con los condenados? ¿Qué «experiencias» le es ilícito practicar?

Teología del trabajo (del mundo del trabajo). Derechos de los directores, técnicos e inventores. Derechos de los obreros. Derechos del capital. Deberes de unos y otros. Valor moral del liberalismo y del dirigismo. Seguridad social de los trabajadores. ¿Tienen *derecho* a los seguros, a la atención sanitaria gratuita, a la instrucción, a la vivienda? Sindicatos. ¿Cuándo se puede estimar que existe obligación o no de sindicarse? ¿Deben siempre los cristianos agruparse con los correligionarios, o será preferible que en alguna ocasión se agrupen con los no cristianos para la defensa de intereses temporales o de ciertas libertades?

Moral de los negocios y de los cambios económicos. Nos limitaremos a proponer las tres cuestiones siguientes:

I. La economía, ¿es sólo asunto de justicia o también de caridad? ¿Es cierto que en economía se trata siempre de prestación o contraprestación, o sea de intercambios en que uno da tanto cuanto da el otro? Considérense, por ejemplo, los casos de la ayuda Marshall, de un mecenas que funda una institución gratuita, de quien paga impuestos para cosas de que no se beneficia. ¿No hay, pues, en economía otros elementos a considerar moralmente distintos del simple débito de justicia?

2. ¿Son compatibles con la moral todas las estructuras económicas o hay algunas incompatibles? Así, por ejemplo, los distintos regímenes, feudal, capitalista, socialista, ¿son todos igualmente compatibles con la moral, considerando la variedad en simples diferencias del modo de actuar en los distintos tiempos y lugares? ¿Sería compatible con la moral cristiana un régimen de planificación integral en que todos los bienes, incluidos los de consumo, fuesen atribución de la autoridad? A la inversa, ¿lo sería un régimen totalmente capitalista en el que cada uno se lanzase a la mayor ganancia monetaria? ¿Qué régimen económico o político es compatible con la moral cristiana? ¿Cuál es el más o el menos favorable?

3. ¿Qué se entiende por lucro ilícito? ¿Qué es el robo? Tal pregunta no tenía muchos sentidos en otras épocas; en cambio, es hoy cuestión candente.

Efectivamente lo que caracteriza a las estructuras económicas actuales es la «concurrentia imperfecta». Las mercancías de igual naturaleza son diferenciadas sin fundamento real, por diversos motivos exteriores como el gravamen de la publicidad, de los monopolios, montepíos, etc., diversidad de firmas, gremios, sindicatos... En la hipótesis hoy frecuente de monopolios y oligopolios, no hay lugar a la libre concurrentia.

La hipótesis de la libre concurrentia consistía, en efecto, en lo siguiente. Existe un gran número de fabricantes o de comerciantes y ninguno de ellos prevé lo que va a suceder. Si suben los precios cada uno de ellos vende, si bajan, esperan. Ninguno, empero, puede tener una influencia directa sobre el precio. Es claro que esta hipótesis nada significaría respecto a una firma que pudiese hacer cambiar radicalmente la marcha de un artículo aumentando considerablemente la producción del mismo. En la medida en que una sociedad adquiere un monopolio económico cualquiera, en esa misma medida será capaz de influir en la marcha del mercado unilateral. Y así la concurrentia no puede ser definida fuera de la red de relaciones, fuerzas y potencias en que se halla implicada.

Es claro que un monopolio poderoso puede arrastrar consigo un aumento de beneficios que no está necesariamente justificado por los riesgos del empresario y su trabajo, sino por el *poder*, por el hecho de que no puede oponerse competencia alguna. (Ejemplo: la Coca-Cola en los E.E. UU., y los Azaithatusu en el Japón). Esto plantea la cuestión de los *transfers* de dinero o mercancías. Un hombre o una firma comercial adquiere el poder de atribuirse automóviles, terrenos, propiedades, personal numeroso, no por haber realizado grandes servicios públicos, sino por ser *poderoso*. La teología debe examinar la naturaleza moral de estos *transfers*, que unos consideran como justificados y otros como verdaderos robos, si bien no entran en las antiguas categorías de hurtos.

Ejemplo: Una gran empresa obtiene enormes beneficios. ¿Los empleará en sueldos suplementarios? ¿Los dedicará a aumentar las acciones de sus miembros? Los administradores deciden (en parte por burlar el fisco) construir un palacio de administración suntuoso y adquirir un nuevo negocio. ¿Tienen los administradores derecho a atribuirse los beneficios de este nuevo negocio adquirido con el dinero que normalmente debería haber sido distribuido? No obstante, no ha habido «robo» y la operación ha sido legal.

Otro ejemplo parecido es el autofinanciamiento de la empresa. Es cierto que las empresas no deben contar más que con sus propias inversiones cuando no hay otro crédito, pero, ¿hasta qué punto esta autofinanciación es lícita? ¿No se da un *transfer* injusto cuando todos los excedentes pasan constantemente a nuevas inversiones, sin que productores ni accionistas reciban suplemento alguno? ¿No merecerían éstos, *al menos en caridad*, si no en justicia, alguna participación? ¿Se puede, además, decir que existe plena justicia cuando el bien de la caridad no es respetado? ¿No es más «justo»

construir viviendas para los obreros que suntuosas construcciones para la administración?

Consecuencia: la transformación de las estructuras, fruto de esta concurrencia imperfecta, hace que la redistribución del crédito no se siga realizando normalmente. A merced de las inversiones siempre rentables se acabaría por arruinar al vecino. Si, por ejemplo, los Estados Unidos no diesen su dinero más que a aquellos que pueden pagar interés, Europa se arruinaría y dejaría de existir económicamente. Los bienes de producción se sustraen comúnmente a la capacidad de aquellos que más los necesitan. Si los Estados Unidos dan, pues, dinero gratuitamente a los europeos o asiáticos, es porque el mecanismo del equilibrio automático ha dejado de funcionar. La distribución debe hacerse de modo diferente; la tendencia actual es la de dar créditos gratuitos (Colin Clarck). El interés del capital, en efecto, no se impone; es un modo de redistribución que esencialmente es función de una estructura determinada. Parece que se vuelve cada vez más, *mutatis mutandis*, a la antigua actitud de la Iglesia respecto a la usura.

Más allá de estos problemas, tanto en economía, como en industria, como en política sería necesario enfocar una teología del riesgo humano. Un director de empresa, por ejemplo, no está dispensado de poseer audacia, de arriesgar una fortuna en una ampliación, o en nuevos negocios, porque es el que primero debe preocuparse por los problemas humanos que empeña alojamiento de sus obreros, «justicia» en el empleo del dinero. Dar un salto hacia adelante es, a veces, la única manera de asegurar una mejor solución de los problemas humanos, aun cuando ello implique riesgo.

No daremos bibliografía acerca de estos problemas de moral económica porque los datos están en plena evolución. Los especialistas pueden dirigir consultas al Instituto de Ciencias Económicas Aplicadas (ISEA, 35 boul. des Capucines, París 11^e), donde se considera también el lado humano, y por ende moral, de los problemas económicos.

Complétense estas reflexiones con las que se han hecho al final de los capítulos acerca de la ley y de la prudencia.

BIBLIOGRAFÍA

El derecho y la virtud de la justicia.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La justice*; tomo 1, trad. de M.-S. Gillet, notas de J.-T. Delos; tomo 2-3, trad. y notas de C. Spicq; col. «Summe Théologique», Éd. de la Revue des J., París 1932, 1934 y 1935; *Suma Teológica*, II-II, qq. 58-81, t. VIII, BAC, Madrid 1956.
- J. RUIZ GIMÉNEZ, *Santo Tomás de Aquino. Tratado de la justicia y del derecho*. Presentación y comentario. Madrid 1942.
- A. VERMEERSCH, *Cuestiones acerca de la justicia*, Calleja, Madrid, s. a.
- T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social*, «La Ciencia Tomista», 65 (1943) pp. 1-14; 67 (1944) pp. 200-233.
- H. M. HERING, *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta Sanctum Thomam*, Angelicum, 14 (1937) pp. 462-487.
- G. RENARD, *Le droit, la justice et la volonté*, Tenin, París 1924; *Le droit, la logique, et le bon sens*, ibid. 1925; *Le droit, l'ordre et la raison*, 1927.
- E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius Naturae*, Meseta, Valladolid 1954.
- L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Éd. du Levrier, Ottawa 1948.
- O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Beyaert, Brujas 1931.

- J. RUIZ GIMÉNEZ, *La concepción institucional del derecho*, Madrid 1944;
Derecho y vida humana, Madrid 1944.
 V. CATHREIN, *Filosofía del derecho*, Reus, Madrid 1950.

Doctrina social de la Iglesia.

- C. RUTTEN, *La doctrina social de la Iglesia*, Políglota, Barcelona 1936.
 J. AZPIAZU, *Direcciones pontificias en el orden social*, Madrid 1944.
 VILA CREUS, *Manual de orientaciones sociales*, Madrid 1942.
 J. M. LLOVERA, *Tratado elemental de sociología cristiana*, Barcelona 1930.
 A. MARTÍN ARTAJA y M. CUERVO, *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI*.
 A. LEMMONNYER, J. TONNEAU, R. TROUDE, *Précis de sociologie*, Publiroc, Marsella 1934.
 E. WELTY, *Catecismo social*, t. I-II, Herder, Barcelona 1956-1958.
 R. GEYSEN, *Bibliographie internationale du droit social, droit du travail*, Éd. Erasme, Bruselas 1950.

Doctrina política.

- S. RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid 1953.
 E. GALÁN y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1945.
 J. MEINVIELLE, *Concepción católica de la política*, Buenos Aires 1941.
 L. PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid 1945.
 J. TODOLÍ, *El bien común*, Madrid 1951.
 P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la moral*, Alcan, París 1903.
 M. DEFOURNY, *Aristote, Études sur la «Politique»*, Beauchesne, París 1932.

Propiedad, trabajo, doctrinas económicas.

- PÉREZ GARCÍA, *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Sanctum Thomam*, Friburgo 1944.
 J. M. PALACIOS, *Enquiridión sobre la propiedad*, Madrid 1935.
 I. DE LA CRUZ BAÑOS, *La propiedad*, San Sebastián 1937.
 Semanas sociales de España. IX Semana. *Hacia una más justa distribución de la riqueza*, Madrid 1949.
 G. RENARD, *Propriété privée et propriété humaine*, París 1925.
 CH. CALIPPE, *Le caractère social de la propriété d'après la tradition judéo-chrétienne*, en «Semaine sociale de France», VI sesión, Burdeos 1909.
 C. SPICQ, *L'aumône, obligation de justice ou de charité?*, en «Mélanges Mandonnet», I, Vrin, París 1930.
 J. TONNEAU, *Artículos Propriété y Salaire en el Dict. de Théol. Cath.*
 M. ROCHA, *Travail et salaire à travers la scholastique*, Desclée, 1933.
 S. HURTADO SALAS, *Doctrina católica sobre el justo salario* «Stromata», I (1938).
 A. RIERA, *La justicia en la distribución laboral*, «Estudios Filosóficos», I (1952) pp. 63-110.
 J. TONNEAU, H. DENIS, etc., *Travail et salaire*, Cerf, París 1943.
 J. TODOLÍ, *Filosofía del trabajo*, Inst. León XIII, Madrid 1954.
 M. SANCHO IZQUIERDO, *El trabajo y su retribución en una concepción cristiana del mismo*, Universidad de Madrid, 1937.

- J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, «Razón y fe», Madrid 1944.
- I. MENÉNDEZ REIGADA, *El destino fundamental de la riqueza*, «Ciencia Tomista», 76 (1949) pp. 587-606; *Obligaciones de justicia y de caridad de los propietarios en los teólogos escolásticos*, «Ciencia Tomista», 77 (1950) páginas 333-361.
- J. MEINVIELLE, *Concepción católica de la Economía*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1936.
- C. SILIÓ BELEÑA, *Nociones de Economía*, Madrid 1941.
- A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrine économique de l'Église*, Nouv. Éd. lat., París 1950.
- A. SANDOZ, *La notion du juste prix*, «Revue Thomiste», 45 (1939) pp. 285-305.
- E. JANSSENS, *Le juste prix*, Lieja.
- M. TUYA, *Visión teológica de la actualidad mundial, El lucro*, «Studium», Madrid 1952.
- P. BOVEN, *Le prix normal*, Payot, París 1924.
- T. URDÁNOZ, *La obligación de las leyes del Estado y los abusos de precios*, «La Ciencia Tomista», 65 (1943) pp. 233-250.

Respeto del honor, reputación y vida del prójimo.

Aparte de los tratados generales sobre derecho natural, pueden consultarse:

- A. GAY, *L'honneur, sa place dans la morale*, St. Paul, Friburgo 1913.
- A. SOBRADILLO, *Enquiridión de Deontología médica*, «Studium», Madrid 1950; *La procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel*, París 1932.
- L. A. MUÑOYERRO, *Código de Deontología médica*, «FAX», Madrid 1950.
- SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina*, Gili, Barcelona 1950.

Remitimos igualmente, sin citarlos aquí, a los artículos de diccionarios y revistas. Véanse especialmente los fascículos de la colección «Cahiers Laënnec».

Capítulo XIII

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

por A. I. MENNESSIER, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
1. La religión, virtud moral	647
2. Nuestra deuda para con Dios	648
3. El sentido de la trascendencia divina	650
4. El acto esencial de la virtud de religión	651
5. La oración	652
6. El culto externo	654
7. El cuerpo, la voz, el canto	657
8. Las actitudes de ofrenda. El sacrificio	659
9. Lo sagrado	663
10. Los votos	664
11. El sentido de lo sagrado y la vida social	666
El juramento	666
La adjuración	667
12. Los pecados contra la religión	667
13. La idolatría. Culto falso y culto superfluo	668
14. Vanas observancias y adivinación	671
15. Los vicios de irreligión	672
16. La profanación de lo sagrado	673
17. La simonía	674
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	675
BIBLIOGRAFÍA	683

1. La religión, virtud moral.

Podría parecer extraño que el estudio de la virtud que regula nuestras relaciones con Dios tenga su lugar a continuación de una virtud tan humana como la justicia. Este orden, tradicional desde Santo Tomás, tiende a señalar no precisamente la dignidad de esta virtud, que es en realidad la más eminente de todas las virtudes

morales, sino más bien el género de deberes y de obligaciones que en ella se implican. Es, en efecto, en relación a Dios una forma de justicia. Poco importa, por lo demás, que tal clasificación tenga un origen helenístico o ciceroniano¹. Es de notar que, al colocar la religión entre las virtudes morales y en la línea de la justicia, Santo Tomás y la tradición teológica posterior ponen de relieve rasgos psicológicos importantes. Ciertamente nuestras relaciones para con Dios se establecen en un plano sobrenatural, por medio de las virtudes teologales: por la luz de la fe nos apoyamos en Dios para alcanzar el bien supremo que es Él mismo y hacia el cual tiende nuestra esperanza; mejor aún, por la caridad entramos en amistosa sociedad con las divinas personas y toda nuestra vida se siente arrastrada por un movimiento de amor; pero siempre queda mucho que medir entre Dios y nosotros, sus criaturas, pues, al introducirnos en el misterio de su propia vida, no hace sino acrecentar más nuestra dependencia respecto de Él. San Agustín ha podido hablar del culto que nosotros prestamos a Dios por la fe, la esperanza y la caridad. Quiere decir esto que la fe acaba de esclarecernos nuestros deberes de criaturas y que el movimiento filial de amor que nos lleva hacia Dios nos impele a cumplir esos deberes con mayor perfección. Significa igualmente que los actos teologales en sí mismos no solamente inspirarán el homenaje que tributamos a Dios, sino que constituirán una materia excepcional para el mismo. De hecho, efectivamente, las virtudes teologales y la virtud de religión mezclarán sus actividades siempre, puesto que se trata de nuestras relaciones para con Dios. Si se precisan los motivos diversos de unas y otras, será sólo porque tal distinción es útil para aquella formación de sí en la cual consiste la vida virtuosa. La distinción de las virtudes corresponde no sólo a los diversos motivos de nuestros deberes, sino también, y tal vez sobre todo, a reacciones especiales en nuestra propia formación. Comprender que nuestras relaciones para con Dios suponen no solamente acoger la verdad primera en nuestros espíritus, una confiada tensión del deseo y la ferviente espontaneidad del amor, sino también la juiciosa rectificación que implica una virtud moral, todo ello equivale a asegurar su verdadero equilibrio. Interviene aquí una deuda que nos incumbe satisfacer.

2. Nuestra deuda para con Dios.

Aun cuando se trate aquí de justicia, es preciso sentar bien que ésta no puede consistir en devolver algo equivalente a lo que se ha recibido. No es posible de ningún modo igualar la deuda contraída: *Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?*... Todo lo tenemos de Dios, desde nuestro propio ser. Esta forma de justicia es del género de aquella que se da con relación a las personas bienhechoras, respecto a las cuales tenemos una situación de depen-

1. Cf. *Dict. Th. Cath.*, art. *Religion*, col. 2307.

dencia. El beneficio crea la deuda. La acomodación consistirá, en este caso, en reconocer la superioridad que suponen respecto a nosotros tales dones. Por eso, el primer deber es el respeto, cuyo módulo nos es dado por el grado de excelencia que se revela en la acción bienhechora. Santo Tomás de Aquino, que analiza estos deberes principalmente hablando de las virtudes que regulan nuestras relaciones con los padres y los gobernantes, los resume en estas dos palabras: *Reverentia et obsequium*, reverencia y obediencia².

Por tanto, sólo queda medir la eminencia de los beneficios divinos que fundan nuestra deuda, para comprender el carácter único del respeto y sumisión que debemos testimoniar a Dios. En efecto, es ese «respeto singular» de que hablaba Bérulle, y que ve en Dios la trascendencia del Ser mismo, fuente de nuestro ser. Pero como Creador, Dios es también Señor. Él gobierna el universo que es su creación. El dominio de Dios sobre la criatura participa de la trascendencia creadora y de ahí esa sujeción, esa voluntad de entrar en los designios de Dios, que ciertamente se encontrará en toda virtud moral, pero cuya disposición fundamental deberá, sin duda, imprimir en nosotros la virtud de la religión.

Lo mismo que somos una perpetua emanación y dependencia de Dios, escribe Bérulle, seamos también una perpetua elevación y relación hacia El... Éste es el recto empleo del alma que se liga voluntariamente a Dios por el ejercicio de la piedad; pero está ligada necesariamente a Dios por la condición de su ser y por los efectos de la potencia que Dios ejerce sobre ella incesantemente.

Fundada sobre estos dones divinos esenciales, que son el ser y el gobierno del universo, nuestra deuda de religión se mide no sólo con respecto a la trascendencia creadora y a la autoridad soberana de la providencia divina, sino también y sobre todo con relación a la gratitud del amor que de este modo se ejerce referido a nosotros. La revelación sobrenatural, descubriéndonos el secreto de este amor de Dios por su criatura, no hace otra cosa que motivar de un modo más total y más perfecto nuestra deuda religiosa, al mismo tiempo que suscita la respuesta de nuestra caridad. De este modo la virtud de religión, como virtud sobrenatural, se nos mostrará ante todo bajo los rasgos de una acción de gracias. *Ante omnia gratias agite*, dice San Pablo. El lazo de la caridad, virtud teologal, y de la religión aparecerá, pues, muy estrecho. Cosa semejante sucede, por otra parte, con los lazos del amor y de la justicia en la virtud de piedad filial. Y, en efecto, la virtud de religión es eminentemente una piedad. Bien considere en Dios su paternidad creadora, bien la paternidad de adopción en la cual aquélla se complementa y perfecciona, lo que ante todo exige es que paguemos amor con amor. Mas requiere también que, conscientes de la trascendencia del amor creador y redentor, añadamos al ímpetu espontáneo de nuestro corazón el respeto de nuestra adoración y el

2. Cf. II - II q. 102, a. 2.

homenaje de nuestra sujeción filial. Nuestros deberes de criaturas persisten siempre, aun en medio de la llamada a la intimidad con las divinas personas. Añadamos todavía que se acrecienta por la revelación del «excesivo amor» de que habla San Pablo: nuestra impotencia para igualar el amor que Dios nos manifiesta se traduce naturalmente en adoración.

Pero también por ello comprendemos mejor cómo nuestra religión se apoya en la religión de Cristo. La escuela beruliana se ha complacido en ver en Él «el mediador de nuestra religión» (Olier). Digamos simplemente que si la virtud de religión tiene todos los rasgos de una piedad filial, en el alma de Cristo es donde ha de encontrar su perfecto ejemplar. Nuestra vida sobrenatural entera es una participación de su vida filial. Pero en su santa humanidad Nuestro Señor, que venía a pagar nuestra deuda, tenía más que ningún otro el sentido de los derechos de Dios. Estas palabras del Evangelio: «*Pater iuste, Pater sancte*», tienen una profundidad inmensa para nuestra meditación religiosa. Nuestra devoción y nuestra oración deben unirse a su oración y a su sacrificio.

3. El sentido de la trascendencia divina.

Lo que se acaba de decir de la actitud religiosa de respeto y obediencia que implica nuestra condición de criaturas ante Dios, debe completarse con un breve análisis del sentimiento especial que la virtud de la religión deberá cultivar y analizar, a saber, el sentido de lo sagrado, el sentido de reverencia que se suscita en quien presiente la majestad de Dios. La psicología religiosa moderna le ha concedido especial atención, haciendo a veces de él la esencia del sentimiento religioso o el punto de partida originario de la religión misma. Podemos aquí considerar al menos algunos rasgos de descripción psicológica, como estos de Rudolf Otto, por ejemplo. Frente al *mysterium tremendum* que según Otto es con el *fascinatum* el primer aspecto de la categoría de lo sagrado, surge en el hombre lo que llama él «sentimiento de criatura» (Kreaturgefühl). La «*reverentia*» descrita por Santo Tomás de Aquino no es sino el sentimiento de la criatura ante la inigualable trascendencia, «*quando in consideratione tantae altitudinis homo in propriam resilit parvitatem*»³. Semejante acto, que su teología atribuye al don de temor en su forma más pura, subsiste incluso en la visión beatífica de Dios. «Siempre permanecerá siendo un acto del hombre que mira a Dios como inigualable (*arduum*, ¿cómo traducir esta palabra? Una infinita distancia, dirá también... Dios mismo poseído en la visión beatífica permanece inaccesible, el totalmente otro...). El temor desaparecerá, pues, en cuanto al sobresalto de una posible separación, pero quedará en cuanto al acto de admirar y reverenciar este *arduum*, lo cual sucede cuando, considerando semejante elevación, el hombre se repliega tembloroso en su propia pequeñez...»

3. III *Sent.* d. 34, 9, 3, a. q. 4.

En el alma misma de Cristo nuestra teología reconoce la presencia de este sentimiento reverencial, del cual está impregnado todo el Antiguo Testamento. La proximidad de Dios lo suscita y la familiaridad con Él no debe eliminarlo. Si bien en la psicología cristiana hay otro don del Espíritu Santo, el don de *piEDAD*, que parece acentuar ante todo el sentimiento de una tierna amistad (*dulcis et devotus affectus ad Patrem*), es claro, sin embargo, que se trata siempre de una ternura respetuosa. El acto propio del don de piedad consiste en «reverenciar a Dios con un sentimiento filial». Pero, por otra parte, este mismo temor al que es atribuido el gran respeto de Dios de que hablábamos anteriormente, lleva el nombre de temor filial, o quizás mejor, para designar la delicadeza de una reverencia instintiva que permanece dentro de la más elevada intimidad divina, se le llama, con San Agustín, *Timor castus...*, un pudor de desposada ⁴.

Este sentimiento de la santidad de Dios, de su autoridad como creador y providencia, será el fondo de la psicología que deberá desarrollar en nosotros la virtud de religión, a fin de que el homenaje que ella nos impulsa a rendir a Dios no sea un vano formalismo. Nuestra deuda se mide por la trascendencia de aquel que es el ser mismo y el primer amor. Nos es necesario tener de ello un vivo sentimiento para que nuestra actitud sea verdaderamente la de una criatura. «Todo el culto externo de Dios — dirá Santo Tomás de Aquino — está ordenado principalmente a promover en el hombre la reverencia para con Dios». «*Totus exterior cultus Dei, ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentiam habeant*» ⁵. Volveremos a insistir sobre ello cuando exponamos la función atribuida a lo sagrado en el culto y uso que nosotros hacemos de este sentimiento de la santidad de Dios en actos tan importantes como el juramento y la adjuración. De momento nos interesa describir los actos internos más importantes de la virtud de religión, a saber, la devoción y la oración.

4. El acto esencial de la virtud de la religión.

Este acto es la *devotio*, término mal traducido por su equivalente devoción, supuesto el sentido que se da a esta palabra en el lenguaje espiritual hoy corriente, tan distinto del que tiene en la vigorosa teología de la edad media.

«*Devotio* — dice Santo Tomás — viene de *devovere*, y *devoti* son aquellos que de algún modo ofrecen a Dios su persona y una total sumisión». La devoción, pues, tal como aquí se entiende, no es un simple atractivo por las cosas de Dios, sino como el homenaje más profundo y absoluto de la criatura a su creador. Ante Dios no cabe otra cosa que rendirse y, adquiriendo conciencia de nuestra dependencia desde el fondo del ser con respecto a Él, someterle

4. 11-11 q. 19, a. 11.

5. 1-11 q. 102, a. 4.

deliberadamente nuestro querer. Haciéndolo así, es el hombre entero el que se somete porque la voluntad es el hombre. Otros autores emplearán otros términos: aquiescencia, adhesión, abandono... La teología tomista, al emplear el término devoción, trata de señalar con mayor fuerza el carácter de don voluntario, de sujeción activa y resuelta implicada en tal acto, su aspecto de homenaje religioso. Santo Tomás la define admirablemente con breves palabras: *habere promptam voluntatem*, tener la voluntad dispuesta para todo lo que se refiere al honor divino. La devoción es, según esto, el principio que engendra todos los actos ulteriores por los que se realiza por nuestra parte «el honor y servicio de Dios», siendo ya por sí misma el homenaje de nuestra voluntad. Estos mismos actos, trátese propiamente de actos de culto o bien de otras virtudes morales inspiradas por la religión, no tendrán sentido religioso a no ser mediante ella. De ella recibirán, por lo demás, ese carácter de «prontitud», de la cual se hace aquí como un rasgo específico y una propiedad de la devoción. Profunda psicología: *promptus* viene de *promere*, hacer avanzar, e indica muy bien la actitud de aquel que, consciente de deberlo todo a Dios, está dispuesto a responder «presente», apenas la gloria de Dios se pone en juego. Pero esta prontitud expresa, sobre todo, la totalidad del homenaje que la voluntad hace de sí misma a Dios.

En esta profundidad nada debe retardar, a diferencia de cuando, por ejemplo, se trata de la elección de los medios, el movimiento de la voluntad. Dios la quiere sin reserva. Pero esta disposición misma imprimirá a todos los actos subsiguientes en que se particulariza el servicio divino una especie de presteza y un sentido de gozosa alegría. Señalando este aspecto gozoso de la devoción, inspirado también por los grandes motivos de la fe y alimentado por la esperanza y la caridad, queda registrada en nuestra teología una de las notas más características del culto cristiano. Cristo mismo, al hacer de la Eucaristía el centro de nuestro culto, ¿no ha hecho también al mismo tiempo el testamento de su alegría?

5. La oración.

Si la devoción, entendida como se ha explicado, es la actitud esencial de la religión, subyacente en todos los demás actos religiosos a los cuales da vida, la oración es aún un gran acto espiritual, en que se expresa de manera fundamental la dependencia del alma con respecto a la Providencia creadora. Se habla en nuestra teología formalmente de la oración deprecatoria. Enfocarla como un acto de la virtud de la religión equivale, como se verá, a presentarla en toda su grandeza.

Son muchas las definiciones dadas de la oración cristiana. La más común la expresa como una elevación del alma a Dios, *elevatio mentis*, indicando, en su conjunto, una especie de movimiento en que, a primera vista, parecen ocupar puesto preferente, antes que la virtud de religión propiamente dicha, las virtudes teologales.

Incluso cuando se precisa que en esta elevación hacia Dios se expresa nuestro deseo y se forma nuestra demanda, todo ello, sin embargo, parece estar más bien inspirado por las virtudes teologales. La fe eleva nuestra alma hacia Dios, nuestro deseo asciende hacia Él como una aspiración de nuestra caridad que la esperanza sostiene; pero, como se ha dicho anteriormente, la religión no puede menos de ejercerse desde el punto en que entramos en relación con Dios. Es claro entonces que esta conversación con Dios, que es la oración, no alcanzará el tono que necesita, a no ser en dependencia de esta virtud que nos pone ante Él en actitud de criaturas. Más aún, la oración deprecatoria aparecerá como un acto esencial de la criatura que reconoce su dependencia y presta a Dios el homenaje de servidumbre que le debe.

Para comprender plenamente esto es necesario colocarse en las perspectivas grandiosas en que se coloca Santo Tomás cuando trata de la oración como acto de la criatura racional, asociada secundariamente a la providencia primaria de Dios y subordinándose a sus eternos designios, para contribuir por esto mismo a su realización. Digamos, pues, esto supuesto, que la oración es acto de la razón práctica. Entiéndase con ello que al pedir hacemos uso de esa facultad que constituye nuestra nobleza, que nos da el dominio de nosotros mismos y el poder de gobernar nuestros actos. De este modo reconocemos sus límites y nos declaramos dependientes de un orden de realizaciones soberanas, que depende de la omnipotencia y sabiduría divinas. Y así la oración, testimonio de nuestra dependencia y homenaje de la criatura, se convierte, por la eficacia que Dios le concede, en instrumento de nuestra voluntad de servir a su gloria y cooperar a los planes de su sabiduría.

Nuestras oraciones obtienen, en efecto, aquello que la eterna Providencia, fuente de todo el orden del mundo, ha dispuesto realizar por medio de ella. Estas sublimes consideraciones que tratan de arrojar alguna claridad sobre el misterio de la eficacia de la oración, mostrando cómo esta diligencia humana se inserta en el plano de la Providencia, ponen en claro al mismo tiempo la cualidad religiosa de semejante acto.

Siendo un homenaje que la providencia creada rinde a la Providencia primera, la oración exige, ante todo, que seamos conscientes, no sólo de nuestros límites y de nuestra indigencia, pues esto es únicamente el punto de partida, sino también solícitos, más allá de nuestros actos y por su mediación, de los efectos eternos que son obra de Dios. «El mendigo auténtico no pide», escribía H. Brémond, queriendo con ello indicar lo que llamaba él el teocentrismo de la oración. Y, ciertamente, el orden de las peticiones del padre-nuestro responde a esto mismo, como lo han hecho notar todos los comentaristas de esta divina plegaria.

Igualmente, ajustándonos al orden de la Providencia, la oración deberá guardar una justa apreciación del mismo en cuanto a los medios creados. Deberá, en este punto, defendernos del peligro de tentar a Dios. Este pecado, según nuestra teología, es contrario

a la religión, porque desconoce el orden de la sabiduría divina que quiere a las causas segundas en su puesto. La oración es una de ellas; pero no suple la acción, la prolonga en el punto en que falla. Así y todo debe también acompañarla allí donde nosotros nos sentimos dueños de lo que hacemos, porque en la más humilde de nuestras acciones hay siempre algo que nos desborda. Cada uno de nuestros actos se inserta en un designio de conjunto del cual Dios sólo es dueño y señor. Se inscribe en el orden de lo eterno en que encuentra su resultado final. El alma verdaderamente religiosa tiene conciencia de esto. El punto de inserción del gobierno más personal de nuestra vida en el plan soberano de Dios es la oración. Por eso el objeto esencial de la oración, según el pensamiento de San Agustín, es la *vita beata*. Todo tiende hacia esto y en definitiva nada se consigue por ella que no conduzca a este fin.

Dentro de estas mismas perspectivas se hace comprensible la intercesión de los santos. El que ora, alcanzando el orden de la eterna sabiduría, se ajusta al mismo tiempo a todo un orden espiritual. La oración de los santos, que entraron ya en la eternidad, aparece a los ojos de la teología como una de las grandes fuerzas activas que arrastran al mundo hacia ese término dichoso al que ellos ya han llegado. La oración de los santos prolonga la nuestra, o mejor todavía, será el apoyo de ella. Ello implica un acto de «*dubía*» por nuestra parte, por el homenaje que de este modo rendimos a su gloria y a la influencia bienhechora que su eminente caridad les ha conquistado, pero será un acto de *religión* en lo concerniente a una oración que ascendiendo hacia Dios se armoniza con todo el universo por Él gobernado. La oración, por muy secreta que sea, no es nunca un acto puramente individual porque esencialmente implica un desbordamiento de nosotros mismos; es en nosotros, por adoptar una expresión de San Pablo, el clamor o gemido de la creación entera que alumbró su eternidad.

De este modo la oración cristiana se nos presentará aún, finalmente, como una participación de la oración de Cristo, centro del universo rescatado.

6. El culto externo.

El hombre se debe enteramente a Dios y, lo que es más, el hombre en el seno del universo creado. Si bien la totalidad del homenaje religioso se traduce en la ofrenda de la voluntad que implica la *devoción* y aun cuando la misma *oración* nos somete, en nuestra aspiración hacia Dios, al orden providencial que gobierna el universo, uno y otro acto son, sin embargo, totalmente interiores y espirituales, que reclaman realizaciones externas, en las cuales tengan parte el ser humano entero y los bienes creados de que dispone. Sin embargo, es necesario medir exactamente el sentido y el papel de estas manifestaciones exteriores.

Se notará, ante todo, que la intención de homenaje y servidumbre que la virtud de religión comunicará a nuestras restantes

actividades morales será la más auténtica manifestación de nuestra voluntad de rendir a Dios lo que le es debido. Como virtud moral primaria la virtud de religión ejerce su influencia (*imperium*) sobre nuestros actos, aun los más profanos, refiriéndolos a Dios. De esta suerte pone al servicio de la caridad, en que nuestra vida toda encuentra su orientación y el principio de mérito, su propia motivación. De este modo la virtud de religión es, según Santo Tomás, como una virtud de santidad porque utiliza la conciencia que tenemos de los derechos de Dios sobre nosotros y de la santidad de su ser, para introducirnos a un esfuerzo de mayor desprendimiento y a una más sólida estabilización en nuestra orientación hacia Él. Esto se realiza de manera típica en el estado religioso en el cual, por medio de los votos, la vida, en su conjunto, está referida a Dios y ordenada a su servicio. El sentido de nuestras obligaciones para con Dios, la renovación de nuestra sumisión a su voluntad por medio de la devoción, deberían también en la vida cristiana común ayudar a un creciente dominio de la caridad. En este sentido ha de entenderse la enseñanza común de los teólogos de que el acto de cualquier virtud moral recibe un nuevo mérito cuando se realiza bajo el motivo de la religión.

Los ritos y las manifestaciones exteriores de culto no son en modo alguno lo que la religión tiene de principal. Constituyen, sin embargo, actos propios de ella (*actus elicití*) y si están exigidos por nuestra naturaleza misma, como diremos, entonces sólo tienen sentido en la medida en que, sirviendo a la religión interior que hemos descrito —devoción y oración—, contribuyen a su florecimiento.

La exigencia de un culto externo en que los gestos corporales y las cosas del universo tomen parte, no obedece de ningún modo al hecho de que las criaturas materiales tengan también una especie de deuda de religión para con Dios, que el hombre debería hacerles satisfacer. Es ésta una consideración demasiado imaginativa de las cosas, que, sin embargo, menciono aquí porque no falta quien la defienda. Consideración muy material que una sana teología tiene que disipar. Sólo la criatura racional es sujeto de deberes de religión para con Dios. Toda la creación pertenece a Dios desde el fondo de su ser y ningún gesto humano puede añadir nada a esta dependencia. Pero, en cambio, la libre voluntad del hombre debe someterse a Dios y precisamente en nuestros espíritus se realiza esta gloria extrínseca de Dios, que consiste en la conciencia de su grandeza y en la aprobación de su sabiduría: *Clara notitia cum laude*. La exigencia del culto externo deriva de que el hombre es un espíritu encarnado, dependiente, por lo mismo, de lo sensible, de donde toma todos sus conocimientos y donde encuentra los signos y los símbolos que puede expresar su alma profunda. La religión exige que rindamos homenaje a Dios, mas será rendido por el hombre a su manera. No obstante, no será a Dios a quien interesarán directamente los gestos rituales y las ofrendas materiales. Yahvé, decían ya los profetas del Antiguo Testamento, no se alimenta de las víctimas que

se le ofrecen; lo que Él quiere son corazones contritos y humillados. Ahora bien, precisamente con estas manifestaciones externas del culto el corazón del hombre queda impresionado por el sentimiento religioso de este modo traducido. El gesto sostiene el sentimiento y lo desarrolla exteriorizándolo. El símbolo precisa el pensamiento que con él se formula, ayuda a fijarlo y con frecuencia suele también despertarlo. En resumen, existe en el culto externo una doble relación: una a Dios, a quien se dirige un homenaje total, que finalmente consiste en la libre sumisión de nuestro espíritu, y otra al hombre mismo, en quien se establece, según el orden esencial de su naturaleza, la jerarquía de lo espiritual y de lo sensible.

Se trata pues, ante todo, de conferir a las realidades sensibles que entran en el culto de Dios un valor esencial de signo:

«Hacemos estas cosas por nosotros a fin de que nos sirvan para dirigir a Dios nuestra intención e inflamar nuestro afecto. Y así, ofreciendo a Dios estos obsequios espirituales y corporales, confesamos que es autor de nuestra alma y de nuestro cuerpo. Por esto no es de admirar que los herejes, al negar que Dios es el autor de nuestro cuerpo, condenen estos obsequios corporales a Él tributados. Lo cual demuestra que se olvidaron de que eran hombres, al no juzgar necesaria la representación sensible para el conocimiento interno y el afecto. Esto, sin embargo, es un hecho de experiencia...»⁶

La nota distintiva de un culto bien ordenado será el que estos símbolos estén escogidos cuidadosamente, tanto por su valor evocador de las realidades divinas que suscitan el sentimiento religioso, como por el valor educativo de los mismos. La regla aquí será la fe. La institución divina garantizaba a las leyes litúrgicas del Antiguo Testamento esa rectitud en que se afirmaba tan vigorosamente con su unidad su trascendente santidad. En el Nuevo Testamento la Iglesia es la que tiene autoridad para determinar las instituciones litúrgicas, y aprobar las devociones privadas de que los fieles pueden lícitamente hacer uso.

En cuanto a la medida misma de exteriorización que deberá tener un culto destinado esencialmente a favorecer la unión espiritual del hombre y de su Dios, su determinación, es cosa que pertenece a uno de los aspectos de la virtud de religión.

Si se trata del culto privado, entonces la norma estará dada por la necesidad espiritual personal, lo cual supone un gran relativismo en cuanto a las prácticas exteriores de la devoción. No obstante, siempre quedará a salvo un mínimo, si no se quiere que el sentimiento religioso se pierda en algo vago e indefinido.

En cuanto al culto público, siendo social, es necesario que tenga una forma externa. Los ritos externos afirmarán en este caso el deber colectivo, pero se ajustarán a la colectividad misma y a sus necesidades espirituales.

6. 3 CG, c. 119.

7. El cuerpo, la voz, el canto.

Cuando se trata de detallar los grandes aspectos según los cuales las realidades sensibles entran en el culto divino, el orden tradicional de los teólogos es el que SANTO TOMÁS establece en el prólogo a la cuestión 84 de la II-II: «La adoración — dice — en que el cuerpo se presta a la veneración de Dios, los actos en que se ofrece a Dios alguna de las realidades exteriores, y aquellos en que las cosas divinas son concedidas para nuestro uso».

Bajo el título de *adoración* se entiende, distintamente del uso que se da modernamente en el lenguaje espiritual a esta palabra, no el acto interior de reverencia a Dios, sino el gesto externo de prostración que lo expresa. «Son signos corporales de humildad que despiertan en nuestro corazón el sentimiento de la sunisión que se debe a Dios, que hacen natural que nos acerquemos a lo inteligible por medio de lo sensible»⁷. De este modo la liturgia expresa la veneración en todos sus matices por actitudes diversas que van desde la simple inclinación de cabeza hasta la prostración completa. Los más comunes son la genuflexión sencilla o doble y también el beso. Pero la actitud del cuerpo erguido es también una actitud religiosa de oración. También la orientación del cuerpo recibe un sentido determinado en nuestras liturgias. No es inútil para la piedad cristiana el que en el culto público los fieles estén atentos a las actividades comunes que la liturgia les sugiere y a la significación que les atribuye. Por lo que toca a la piedad privada, no podrá menos de salir beneficiada con esta disciplina del cuerpo, que los tiempos antiguos conocieron tal vez más perfectamente. Está en juego aquí cierto respeto a Dios y a la oración misma que se le dirige. Notemos que este aspecto corporal del culto está motivado igualmente por el carácter penitencial que puede acompañar a nuestro homenaje religioso.

A estas consideraciones sobre el papel de nuestro cuerpo en nuestros actos de religión, añadamos algunas observaciones sobre la oración vocal. Más que en ningún otro es en este acto donde se manifiesta el estrecho lazo de cuerpo y espíritu en nuestras relaciones con Dios. Como expresión de nuestro deseo y súplica que, esforzándose por ajustarse al plan de la providencia, declara las propias peticiones de nuestra iniciativa humana, la oración, por poco que se precise, tiende a formularse. ¿Cómo señalar entonces el límite exacto de «mental» y «vocal»? De hecho se considera como oración vocal propiamente dicha aquella en que interviene el movimiento de los labios, la pronunciación, aun cuando sea en voz baja. Este mínimo es requerido en algunas plegarias obligatorias, como el breviario de los clérigos. En este caso encontramos con mucha precisión el principio de aplicación al culto divino de nuestro propio cuerpo. Pero al mismo tiempo se plantea el problema moral de la atención requerida para que tal oración tenga todo su valor religioso. Es clá-

7. II-II q. 84, a. 2.

sico exigir al menos la atención a las palabras, y se comprende por ello que el poner cuidado en la corrección totalmente exterior de un acto de culto es ya manifestar una intención religiosa. Pero se nota igualmente que prestar atención al sentido de las fórmulas proferidas implica un valor religioso mayor y que será mejor aún dirigir la atención a Dios mismo, destinatario de este homenaje. De todos modos, en efecto, la súplica interior lo implica, y la formulación exterior es totalmente relativa.

Santo Tomás de Aquino distingue de la oración propiamente dicha, sea o no formulada con los labios, lo que él llama alabanza vocal. Nosotros estamos menos acostumbrados a distinguir estas dos cosas. Formalmente la alabanza consiste en proclamar la grandeza de Dios enunciando sus atributos. Se da, ante todo, una alabanza totalmente interior, que consiste en la contemplación divina; su manifestación es el silencio porque Dios en sí mismo está más allá de la alabanza. Pero hay en ello un término, y la misma exigencia de formulación se encuentra también aquí para nosotros que no nos acercamos a lo espiritual a no ser por lo sensible, e igualmente la exigencia de enunciación externa, para que se difunda la gloria divina. Formularemos la alabanza divina con gran penetración, explica Santo Tomás, proclamando los nombres divinos. Nombrar a Dios es alabarle porque humanamente la alabanza consiste en testimoniar a alguien que se aprecia lo que hace. Pero, por otra parte, nosotros no «nombramos» a Dios, a no ser partiendo de sus obras porque en sí mismo es el inefable, que sobrepasa a todo nombre. La palabra humana junta así para rendir homenaje a Dios todo aquello que hay de inteligible en el universo creado y que nos revela la huella del Creador. Éste es el gran homenaje que presta a Dios y por el cual, sin duda alguna, tiene un lugar de excepción dentro del culto. Por otra parte, la palabra acaba de dar su significado inteligible a todos esos símbolos externos de que está formada una determinada liturgia.

A la palabra se une el canto. Porque la actitud religiosa no está hecha de inteligencia pura, sino también de reacciones afectivas, a las que debe acomodarse la sensibilidad y a las que puede también ayudar. Pero ello con toda la necesaria discreción y, según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, siempre que no sea a expensas de la inteligibilidad. «Si se atiende al canto por la satisfacción que produce, el alma está distraída y no puede seguir el sentido de las palabras... Si se canta, al contrario, por devoción, se medita más atentamente lo que se dice porque se emplea más tiempo en los mismos objetos». Por otra parte, como dice San Agustín, «todos los sentimientos de nuestra alma encuentran en el canto modulaciones que se adaptan a sus diversos matices y les hacen vibrar con una secreta armonía. Lo mismo sucede a los oyentes. Aun cuando no comprendan lo que se canta, saben que la razón del canto es la alabanza divina y esto basta para despertar su devoción».

Lo mismo se dirá de la música bajo todas sus formas, haciendo de todos modos notar a este propósito que las manifestaciones sensi-

bles del sentimiento religioso pueden implicar aspectos diversos. Si se trata de liturgia propiamente dicha parece que el sentido inteligible debe prevalecer sobre la emoción.

Dios no nos canta, nos habla: se dirige a nuestro espíritu. Cuenta ante todo con nuestra alma consciente y mediante ella establece contacto. Por tanto, ella es quien debe responder. Estamos más cerca de Dios con un salmo bien meditado o un versículo que se graba en el corazón, que arrullados por cualquier clase de música ⁸.

Pero la expresión que damos a nuestra vida interior puede presentarse como una libre efusión, un desbordamiento del alma que invita a todas las potencias sensibles a cantar el homenaje del corazón. En este caso no se trata ya simplemente de conducir nuestra alma hacia Dios — y de servir a un texto litúrgico —, sino de expresar por la simple satisfacción de expresar. La magnificencia del culto es entonces expresión de la riqueza interior desbordante. La música es para ello un medio excepcional y será entonces tanto más religiosa cuanto más sea simplemente música.

8. Las actitudes de ofrenda. El sacrificio.

La ofrenda es también un símbolo humano espontáneo del homenaje. Todo culto lo conoce, y, en efecto, es normal que, al presentar a Dios los bienes materiales de que hacemos uso, declaramos con ello reconocer que es de Él de quien los recibimos.

La dificultad comienza cuando se trata de establecer qué es lo que convierte a una ofrenda en sacrificio. Aquí es, verdaderamente, donde se realiza el acto de culto divino por excelencia. La importancia que le es dada en el cristianismo, donde la redención de los hombres se verifica por el sacrificio de Cristo, que sigue siendo el centro del culto eucarístico, obliga a los teólogos a dedicar a este punto una atención especialísima.

A contribución de este estudio se pone, ante todo, la historia de las religiones. El sacrificio de las primicias aparece ya en las más primitivas civilizaciones como una acción religiosa que, reservando para ofrecerla al Ser supremo una parte de los frutos de la tierra o de los productos de la caza, expresa la dependencia del hombre primitivo respecto al que es dispensador de todos los bienes. Ulteriormente, en las grandes religiones politeístas, se hacen característicos del homenaje a la divinidad los sacrificios sangrientos. Pero los ritos de sangre alcanzan su máximo relieve sobre todo entre los semitas. El ritual mosaico describe las cuatro grandes clases de sacrificios: holocausto, sacrificio incruento, sacrificio de comunión y sacrificios expiatorios. Se descubren aquí los diversos fines del rito sacrificial: adoración, acción de gracias, deseo de unión e intimidad, expiación y reparación por el pecado, súplica. Pero el

8. A. D. SERTILLANGES, *Prière et musique*, «Vie Intell.», t. 7, p. 137.

simbolismo de la sangre aparece aquí como uno de los más esenciales. La sangre es cosa sagrada por excelencia. El principio de la vida está en la sangre y, viniendo de Dios, no puede ser ofrecida sino a Él sólo. El derramamiento de sangre toma de por sí una significación religiosa, pero expresa también admirablemente la voluntad de expiación al ser sustituida la vida del hombre pecador por la víctima sacrificada, que obtiene su rescate.

Por otra parte, la sangre es también símbolo de una alianza contraída. Aportándola al altar, se da testimonio del deseo de unión con Dios. Yahvé mismo contrae alianza con su pueblo bajo la forma de las alianzas humanas, es decir, con la efusión de sangre y la participación de la víctima.

El sacrificio de Cristo en el Calvario será también un sacrificio de sangre, el homenaje al Padre de la vida infinitamente santa del Hombre Dios, propiciación por la humanidad entera, signo de la nueva alianza establecida, según las palabras mismas del Salvador, cuando presenta a los suyos en la última cena la copa eucarística.

¿Se deducirá por tanto que tenemos que buscar la esencia del sacrificio en una destrucción de la víctima para distinguirla por este motivo de la simple ofrenda? Necesariamente, no. Las teorías que hacen consistir al sacrificio esencialmente en una *destrucción* no son convincentes ni responden tampoco al verdadero simbolismo de los ritos que nos manifiesta la historia de las religiones.

No parece esto responder a la esencia profunda de la religión humana ni del sacrificio que es su expresión. Ni la adoración ni el sentimiento del pecado llevarán a aniquilar el ser recibido, como si fuese ésta la mejor manera de honrar al ser divino. Su movimiento más profundo será, por el contrario, testimoniar que tiene este ser del Creador y el de ofrecerlo con el deseo, con la intención, con voluntad eficaz, a aquel que es su fin supremo e igualmente su primer principio... El sacrificio del hombre no será un acto de destrucción que separe violentamente la criatura del Creador, sino un acto de oblación o de donación que le haga entrar en una comunión íntima con Él⁹.

De todos modos, se necesita una definición del sacrificio que convenga igualmente a los ritos que no impliquen ninguna destrucción de la cosa ofrecida, como sucede, por ejemplo, en el caso de la ofrenda de las primicias.

Una sana filosofía del sacrificio recordará ante todo que el rito, porque se trata aquí de un rito propiamente dicho, es un acto de culto externo y que, por consiguiente, entra en la categoría de los signos. El problema es, pues, exactamente el siguiente: siendo el sacrificio un gesto significativo del homenaje tributado a Dios, ¿en qué consiste su significado propio y en virtud de qué es exigido? Así planteado, parece que se debe responder simplemente que lo

9. LEPIN, *La Messe et nous*, p. 74.

propio del sacrificio es llevar en sí una significación de homenaje exclusivamente latréutico, es decir, reservado a la divinidad:

Significando las actitudes externas nuestros sentimientos interiores de respeto, tributamos ciertas señales exteriores de reverencia a las criaturas eminentes, y como *máximum* la adoración. Sin embargo, hay algo reservado absolutamente a Dios y es el sacrificio. De ahí las palabras de San Agustín: «¿Quién jamás tuvo idea de ofrecer sacrificios sino a ese ser que sabía, creía o imaginaba que era Dios?»¹⁰

Según esto, el sacrificio aparece como el rito sagrado por antonomasia, es decir, reservado a Dios, y aquí residen las grandes exigencias de semejante acto.

Nosotros damos culto a Dios —dice Santo Tomás—, no porque Él lo necesite, sino porque nosotros reafirmamos mediante las cosas sensibles nuestra verdadera opinión de Dios. Ahora bien, la opinión sobre la unicidad de Dios, trascendente a todas las cosas, no puede consolidarse en nosotros mediante las cosas sensibles, sino porque le tributamos algo que no rendimos a los demás, y que llamamos «culto divino»... Entre todo lo que corresponde al culto de latria es algo singularísimo el sacrificio, pues tanto las genuflexiones, las postraciones, como otros signos parecidos de honor se tributan también a los hombres, aunque con distinta intención que a Dios. Sin embargo, el sacrificio se ha reservado siempre a Dios o a quien por tal era tenido¹¹.

Parece, pues, que se puede definir formalmente el sacrificio por la idea de una acción esencialmente sagrada, es decir, determinada en su simbolismo como algo reservado a la divinidad. *Sacrum facere*. Esto no significa simplemente que se consagre aquello que se ofrece a Dios, sino que esta ofrenda misma entra en la constitución de un rito que es el sacrificio, es decir, la acción sagrada. Citaremos aún un texto de Santo Tomás en que se define el sacrificio:

Se da sacrificio propiamente dicho —escribe— cuando en las cosas que se le ofrecen hay alguna acción, como cuando se mataba a los animales, o cuando se divide, come y bendice el pan. Esto mismo está indicado en el nombre de sacrificio, pues se llama así porque el hombre *hace* algo *sagrado*¹².

El sacrificio aparece, pues, como una *donación u oblación simbólica, con significación esencialmente latréutica*¹³. Esta misma significación, ¿de dónde proviene? La «determinación de los símbolos —dice todavía Santo Tomás— es asunto de la convención humana; la determinación de los sacrificios es de institución humana o divina»¹⁴. Ciertamente se dan reacciones espontáneas de la psicología humana subyacentes a esta determinación. Presentar a Dios (*offerre*) nuestros bienes externos para testimoniar nuestra dependencia respecto de Él es, en todo caso, esencial por naturaleza

10. II-II q. 84, a. 1.

11. 3 CG, c. 120.

12. II-II q. 85, a. 3, ad. 3.

13. Cf. *Dict. Th. Cath.*, art. *Sacrifice*, col. 677.

14. II-II q. 85, a. 1, ad 1.

al sacrificio. Lo es igualmente el modo de ofrecer testimonio de un homenaje reservado únicamente a Dios. Intervendrá aquí la determinación institucional, pero apoyándose en los simbolismos más o menos espontáneamente reconocidos como susceptibles de un carácter sagrado. Así, entre los semitas, como ya se ha indicado, la efusión de sangre es símbolo de la vida, que pertenece solamente a Dios. Corresponde a la historia de las religiones, a la psicología y a la exégesis encontrar todos los simbolismos que el ser humano ha podido expresar en la acción cultural más importante y más claramente sintética de todos nuestros deberes para con Dios. Cuando Dios, en la religión revelada, determina por medio de aquellos que hablan en su nombre con qué ritos quiere especialmente ser honrado, la institución sacrificial aparece, como la misma historia de la revelación, bajo los rasgos de una pedagogía divina que orienta, hacia el servicio del Dios verdadero, los ritos comúnmente recibidos en las religiones humanas. «Todos estos usos, en parte comunes a todos los semitas, nómadas o seminómadas, Moisés los ha conocido y aceptado de parte de Dios»¹⁵.

En cuanto al sacrificio de Cristo en el Calvario, aparecerá, en la cúspide de toda la religión de la humanidad, como la representación más manifiestamente expresiva de los derechos de Dios y de su santidad, pero, ¿no es también la señal más expresiva de la amplitud de nuestros deberes para con Él? La sangre de Cristo ¿a quien podrá ser ofrecida sino a Dios, su Padre? Notemos, sobre todo, que de esta ofrenda Cristo ha querido hacer un sacrificio propiamente dicho. No sólo un sacrificio en sentido amplio, como se suele entender el sacrificio de la propia vida. La acción del Calvario se constituye en rito esencial de la nueva alianza. El sacrificio sacramental, instituido en la cena, lo expresa como lo prefiguraron los ritos de la antigua ley, a los que la muerte de Cristo dió perfecto cumplimiento.

Hemos definido el sacrificio como la acción esencialmente significativa del homenaje latréutico. Se sobrentiende que este acto de la virtud de la religión queda enriquecido con todas las finalidades que ella misma encierra. Si el ejercicio de la virtud de la religión, según lo que más arriba queda dicho, es inseparable del de las grandes virtudes sobrenaturales que la inspiran, dedúcese que este acto central del culto externo será por excelencia el punto de convergencia de toda la riqueza interior de nuestra psicología sobrenatural. De ahí las definiciones clásicas del sacrificio: *opus factum ut sancta societate Deo inhereamus; aliquid factum in honorem Deo proprio debitum ad eum placandum*. Unirse a Dios, obtener su perdón y sus gracias, darle testimonio de amor, todas estas grandes intenciones animarán este homenaje. El sacrificio de Cristo aparecerá entonces, una vez más, como el único y decisivo sacrificio de la humanidad, a causa de la infinita caridad que inspira.

15. M. J. LAGRANGE, «Rev. Bibl.» 1901, p. 615.

9. Lo sagrado.

Hemos definido el sacrificio viendo en él la acción sagrada en que se testimonia sensiblemente el homenaje debido a Dios. Importa insistir brevemente en esta noción de *sagrado*. Santo Tomás ve aquí algo específico del culto, destinado a simbolizar el respeto único debido a Dios.

«Es característico del sentimiento humano — escribe — respetar menos las cosas comunes y no distintas de las demás... Ésta es la razón de que fuesen destinados al culto de Dios especiales tiempos, morada, vasos y ministros, a fin de que de este modo el espíritu humano fuese elevado a un mayor respeto hacia Dios»¹⁶.

El carácter de reserva de todo aquello que pertenece al culto divino será, pues, el principal medio de inducir a esta veneración religiosa. En torno al sacrificio, acto reservado por excelencia a Dios, se organizará en el culto todo un orden de lo sagrado: especialmente la consagración de las personas y objetos de culto.

La noción de sacramento queda también esclarecida con esto, al menos en aquello que tiene de común para la antigua y la nueva ley. Si se toma esta noción en toda su amplitud se puede reducir a dos aspectos: preparación para el culto y participación, en el culto mismo, de las cosas sagradas. Bajo el primer aspecto se trata de recibir o de conferir una santidad cultural que confiera aptitud para el ejercicio del culto. Los ritos consagrantes del Antiguo Testamento y los sacramentos cristianos que imprimen carácter son de este tipo. Igualmente las purificaciones legales de la antigua ley a las cuales corresponden en el culto cristiano la purificación espiritual que implica el sacramento de Penitencia. En cuanto al aspecto de participación de las cosas sagradas, el ejemplo está en los convites sagrados que se añadian a los sacrificios. El sentido religioso de ellos es obvio. Se completa así el simbolismo de alianza con la divinidad contenido ya en el sacrificio. Pero así como en la ofrenda se da testimonio de nuestra sujeción a Dios, así también es declararse dependiente del mismo recibir algo de él.

Tal es el aspecto propiamente cultural de los sacramentos en general. En cuanto a los sacramentos cristianos, su «santidad» se refiere ante todo a la gracia de Cristo, que ellos nos comunican significando el misterio de su muerte y de su vida. Se definen por su referencia a la santa humanidad del Salvador, fuente de gracia. Pero ello no debe hacernos olvidar su significación propiamente cultural y religiosa. Las disposiciones de la virtud de la religión son esenciales para la recepción de las gracias que ellos nos confieren. No olvidando su aspecto cultural precisamente comprendemos particularmente la función de los caracteres sacramentales y el doble

16. I - II q. 102, a. 4.

aspecto de la Eucaristía, sacramento del cuerpo ofrecido en sacrificio y recibido en comunión.

Es conveniente no olvidar que las consagraciones cultuales quedan en el orden de los signos, característico del culto externo. El objeto consagrado lleva el significado de algo reservado al culto de Dios. Si la sacramentalidad propia del culto cristiano se extiende incluso a los objetos, es precisamente en virtud del simbolismo religioso que de este modo se les ha dado. Según pensamiento de Santo Tomás, por estar destinados a inducirnos a los sentimientos de veneración religiosa de que da testimonio nuestro culto, serán instrumento de ella de la forma en que los sacramentos propiamente dichos lo son de la gracia. Es éste un aspecto tal vez poco considerado de los sacramentales.

10. Los votos.

El voto se define como una promesa hecha a Dios. Según esto, entra ante todo en la categoría religiosa de la ofrenda. Prometer es ofrecer anticipadamente. Si se considera tan sólo este aspecto se verá ya el papel de la virtud de la religión, la cual exigirá que el homenaje sea digno de Dios. Los actos de virtud suministrarán la materia de los votos. Mas, como se trata de obligarse seriamente, será necesario que el cumplirlo esté en nuestro poder y que no se trate de algo a lo cual ya estemos obligados. En este sentido hay que entender el principio: *votum est de meliori bono*.

Mas la virtud de religión interviene todavía para caracterizar la cualidad misma de la obligación en que se incurre. Promover implica conceder derechos al destinatario de la promesa y ligarse a él dándole la propia palabra. Toda promesa obliga a su cumplimiento; es una deuda de fidelidad; las necesidades de la vida social fundan en el plano humano la exigencia obligatoria. En el caso del voto esta necesidad queda situada en el plano trascendente de nuestras relaciones para con Dios. De este modo es una obligación llevada al orden de lo absoluto que se satisfará mediante la religión.

Pero lo que es necesario considerar, ante todo, es el valor religioso del acto mismo que realizamos al prometer cualquier cosa a Dios. Los actos externos de la religión, y el voto es uno de ellos, son un homenaje expresivo de nuestra dependencia respecto a Dios. Por el voto declaramos dependiente a nuestra libertad, ligándola con Él. No sólo ofrecemos aquello que prometemos, sino que en el acto mismo de prometer damos algo de nuestra libertad. Este homenaje religioso alcanza evidentemente el máximo cuando se trata de los votos religiosos por los que se enajena la libertad totalmente, haciendo donación a Dios de la vida entera. Por eso el estado religioso es comparado en valor significativo al mismo sacrificio, incluso al holocausto. Pero todo voto, por parcial que sea su objeto, lleva consigo este homenaje de la libertad a su Creador.

La teología señala por lo demás las ventajas del voto. No sólo al ordenar a Dios los actos que se promete cumplir se les da una

intención de homenaje que realiza su mérito, sino que también, subjetivamente, la voluntad se encuentra fijada y estabilizada en su buen propósito. La espontaneidad de una voluntad que pretende guardar mayor fervor permaneciendo libre ¿equivaldrá siempre a la seriedad e intensidad de una voluntad vinculada a Dios? Por lo demás, se recordará que los votos están colocados entre los actos externos de la virtud de religión. Por lo tanto, como en éstos, su uso es relativo a la utilidad que de ellos se puede obtener en un plano personal.

La cesación de la obligación del voto puede producirse por anulación, por dispensa y por conmutación.

La anulación de los votos es atribución de quien tiene poder de dominio, bien sobre la voluntad de aquel que ha hecho el voto, bien sobre la materia del mismo. En el primer caso la anulación es directa; en el segundo, indirecta. Poder de anulación directa se da, por ejemplo, en el padre respecto a los hijos menores de edad, en los superiores religiosos respecto a sus subordinados sobre los votos particulares realizados después de la profesión. En cuanto a la anulación indirecta pueden hacerla, por ejemplo, los esposos entre sí, en aquellos votos que son contrarios a sus derechos respectivos, aun cuando hubiesen sido hechos anteriormente al matrimonio.

La dispensa es algo distinto; es atribución de una autoridad que declara en nombre de Dios que el lazo ha dejado de obligar. Supone poder de jurisdicción y exige, para que sea válida, que haya un motivo justo.

Actualmente está reservada al soberano Pontífice la dispensa de todos los votos públicos, temporales o perpetuos, emitidos en los Institutos aprobados por la Santa Sede. Igualmente los votos privados de castidad perfecta y perpetua, de ingreso en una orden religiosa de votos solemnes. Pero esta reserva sólo se da cuando los votos hayan sido hechos perfectamente, en cuanto a la materia y el modo. Así pues, no está reservada a la Santa Sede la dispensa de los votos de virginidad, de castidad temporal, de celibato, de ingresar en una religión de votos simples. Tampoco los votos hechos de un modo condicional, o bajo la influencia de temor, incluso leve, o los emitidos antes de los 18 años.

Los obispos, o prelados que tienen jurisdicción análoga, pueden dispensar no solamente otros votos no reservados, sino también, en caso de necesidad urgente, los votos privados mencionados anteriormente. Los confesores regulares que poseen los privilegios de las órdenes mendicantes pueden dispensar de todos los votos no reservados y del voto de castidad en caso de urgencia. Los demás confesores no tienen ese poder a no ser en virtud de indultos particulares o en tiempo de jubileo.

La conmutación del voto, es decir, la sustitución de la obra prometida por otra, puede hacerse, cuando no se trata de votos reservados, por aquel que ha hecho el voto si la obra con que se sustituye es mejor o equivalente; de otro modo es necesario acudir a quien tenga facultades para dispensar.

11. El sentido de lo sagrado y la vida social.

Bajo este título general se puede colocar el triple capítulo que Santo Tomás dedica a los grandes actos de la virtud de religión que son el juramento, la adjuración y la alabanza. En realidad los reúne bajo el tema común del uso del nombre divino. Encierra esto una gran filosofía religiosa. Nombrar a Dios es evocar su presencia y suscitar el gran sentimiento de respeto sagrado que debe animar nuestra vida entera. Más arriba hemos hablado ya de la alabanza divina y del testimonio público que le debemos por la grandeza de sus obras. Pero el juramento y la adjuración vienen a introducir la presencia de Dios en medio mismo de nuestra vida profana, en nuestras relaciones sociales. Entonces se usa el nombre divino «a modo de juramento para confirmar las propias palabras, y a modo de conjuración para mover a otros a realizar alguna cosa». Examinemos brevemente estos dos actos.

El juramento.

Es una apelación al testimonio divino con miras a convencer de la verdad de aquello que se dice. No es que se espere una manifestación exterior del poder de Dios, que venga a confirmar la palabra enunciada, sino que se remite a su justicia eterna, apoyándose en ese gran sentimiento que deben tener de Dios aquellos que creen en Él. A causa de esto el juramento es un gran acto religioso. Es un testimonio que se rinde a Dios, verdad primera, conocedor de las más secretas intenciones y a quien no se puede engañar. Equivale, sobre todo, a reconocerle la cualidad de garantía suprema de los valores morales, en los que se apoya toda la vida social humana. Por esto el juramento tiene un valor social de homenaje que rechazan desgraciadamente nuestras sociedades laicas.

A causa de su materia el juramento se divide en asertorio y promisorio. Este último obliga al cumplimiento de la promesa en virtud precisamente de haber apelado al testimonio de Dios. Por tanto, no garantiza sólo la sinceridad actual de aquel que promete, sino también la obligación a que se compromete con su promesa. El derecho canónico precisa las condiciones de obligación y anulación del juramento promisorio¹⁷. Respecto al juramento se ejercen poderes de anulación, dispensa y conmutación idénticos a aquellos de que hemos hablado con respecto al voto.

Por lo demás, las cualidades morales tradicionales que menciona el derecho canónico a propósito del juramento no son otras que las condiciones de juicio, justicia y verdad. Es necesario, pues, que se invoque la garantía divina en materia justa y verdadera pero con juicio, es decir, «que no se haga juramento a la ligera, sino por un motivo necesario y con discernimiento» (Santo Tomás). Cabe insistir en este gran respeto debido al juramento, el cual no puede conservar todo su alcance religioso como no sea por una prudente

17. C. I. C., c. 1316-1321.

reserva. Multiplicar los juramentos o usarlos para cosas de poca importancia equivaldría a faltar al sentido religioso sobre el que está fundada su eficacia o al menos a aminorarlo.

La adjuración.

También éste es un acto religioso de singular grandeza si es rectamente comprendido. Consiste en imponer una cosa en nombre de Dios, es decir, en apelar al motivo mismo de la virtud de religión para obligar. Es claro que tal modo de proceder supone un motivo grave y una gran circunspección. Pero, sentado esto, supone una concepción del funcionamiento divino de la autoridad que lo legitima. Si toda autoridad humana se halla limitada, no obstante, en los lindes de su competencia y de su extensión, es una real participación de la autoridad de Dios que la funda. Sus órdenes legítimas obligan en conciencia y puede, para manifestar más vigorosamente la urgencia de esta obligación, formularla «en nombre de Dios». Lo mismo que el juramento hacía a Dios fiador de los valores morales de fidelidad, sin los cuales ninguna sociedad humana es posible, así también la adjuración le proclama fuente de toda autoridad.

De hecho, el caso más típico de adjuración parece ser en la obediencia religiosa el «precepto formal», cuyas condiciones, por lo demás, están generalmente precisadas y limitadas por las constituciones, deseosas de eliminar todo autoritarismo personal. Por otro lado, se trata ya de obligaciones con valor religioso; pero aquí el superior, al mandar *in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae*, apela directamente no a su autoridad sino a la autoridad misma de Dios.

La adjuración se presenta igualmente bajo otra forma, que no es ya el mandato, sino la súplica. Acompaña a la súplica hecha a Dios cuando nuestra oración evoca como motivo de atención sus grandes atributos. Pero cuando nos dirigimos a nuestros semejantes, la adjuración consiste en apelar a sus sentimientos religiosos, para obtener lo que de ellos imploramos.

También es una forma de adjuración la que se dirige a los demonios para obligarlos en nombre de Dios. No teniendo sobre ellos un poder *natural*, sólo nos queda hacer uso del nombre divino. Los exorcismos, destinados a expulsar los demonios en caso de posesión, no pueden ser aplicados a no ser en las condiciones severamente determinadas por la autoridad eclesiástica.

12. Los pecados contra la religión.

La clasificación tradicional reparte los pecados contrarios a la virtud de religión en dos grandes series, atendiendo al *exceso* o al *defecto*. Es el modo general de clasificar las faltas opuestas a las virtudes morales, de las cuales, según se ha dicho, forma parte la religión. De este modo tenemos, por un lado, pecados de *supers-tición* y, por otro, de *irreligión*. Se sobrentiende, por lo demás,

que no con respecto a lo esencial se da un exceso en la religión. Jamás se pecará por exceso de devoción. Pero a ello se prestan los actos externos y especialmente la desviación que orienta a fines extraños o dirige a destinatarios indebidos el culto divino. La tradición teológica clasifica de este modo las diversas especies de superstición:

- 1.^a *Alteración del culto* al verdadero Dios.
- 2.^a *Idolatría*, que dirige este culto a quienes no son Dios.
- 3.^a *Adivinación*, que trata de satisfacer una curiosidad ajena al culto divino por medio de prácticas supersticiosas.
- 4.^o *Prácticas supersticiosas*, que se valen de vanas observancias, desprovistas de un sentido religioso real.

Por lo que respecta a los pecados de *irreligión*, son enumerados según impliquen directamente una irreverencia contra Dios o sólo contra las cosas santas. En el primer caso están comprendidos la *tentación de Dios* y el *perjurio*, en el segundo el *sacrilegio* y la *simonía*. Por tanto, bajo el título general de superstición e irreligión se comprenden actos extremadamente distintos. En cualquier caso, siempre habrá lugar a juzgarlos moralmente por referencia a una noción exacta de las relaciones del hombre con Dios. De este modo aparecerá señaladamente la oposición a la virtud de religión de las observancias supersticiosas o de los procedimientos adivinatorios, que, a primera vista, parecerían no tener nada de común con un culto religioso. Se esclarecerá esto con una breve exposición de estos diversos abusos.

13. La idolatría. Culto falso y culto superfluo.

El culto indebido, la alteración del culto al verdadero Dios, o, como dicen los escolásticos recientes, *cultus vitiosus veri nominis*, yerra en la manera de honrar al verdadero Dios en cuanto al *obiectum formale quod* del culto que se le ha de ofrecer; el culto a los falsos dioses, *cultus falsi nominis*, yerra, ante todo, en cuanto a su destinatario, acerca del *obiectum cui*. Los Padres de la Iglesia llaman más sencillamente idolatría a esta segunda especie. La religión de los dioses falsos es, sobre todo, la que debe ponerse en cabeza de todas las supersticiones del culto, porque también a ella fué reservado durante los primeros siglos de la Iglesia el nombre de superstición. La idolatría es el tipo acabado de superstición e, históricamente, el arquetipo de las demás especies. Errando en la dirección, el culto idolátrico, por la lógica misma del error, yerra también en la expresión del culto divino. Ahora bien, precisamente copiando o entresacando estas aberraciones de los paganos nació el falso culto y el culto superfluo al verdadero Dios¹⁸.

En lo que concierne a la idolatría en sí misma no podemos nosotros ahora entrar en una exposición histórica de sus diversas formas. Consiste formalmente en rendir el culto supremo y absoluto a cualquier ser distinto del verdadero Dios.

Esta definición general comprende dos formas de idolatría: una que corresponde a las concepciones populares del paganismo antiguo

18. SÉJOURNÉ, *Dict. Th. Cath.*, art. *Superstition*, col. 2771.

y que ve en la imagen misma el término del culto divino, confundiendo a Dios con el *ídolo* que lo representa. La otra, menos burda, distingue la divinidad de su imagen. Doble aspecto que resume admirablemente este texto de San Agustín citado por Santo Tomás: «Es supersticioso todo aquello que ha sido instituido por los hombres relativamente a la fabricación y al culto de los ídolos, con el designio de honrar como Dios a una criatura o a una parte del mundo creado»¹⁹.

La teología señala con toda la tradición cristiana la extrema gravedad del pecado de idolatría.

Si los pecados contra Dios son los más graves de todos, hay uno que reviste una gravedad suma: tributar a una criatura honores divinos. Quien tal hace, hace cuanto está en su poder por poner otro Dios en el mundo, menguando la soberanía divina²⁰.

La teología se ocupa especialmente del origen de tal desviación religiosa, a propósito de lo cual la historia de las religiones y la psicología religiosa aportan los datos más importantes. Sin embargo, habrá que señalar que para el teólogo católico es necesario salvaguardar el principio de una anterioridad cronológica del monoteísmo primitivo. Hecha esta salvedad dogmática, «puede abrirse campo libre a las hipótesis más diversas para explicar el origen de la idolatría; el dogma católico no recibirá de ello ningún perjuicio, siempre que la explicación científica no se dirija de intento a excluir la explicación teológica del origen del mal moral en que consiste la idolatría»²¹.

En los actos idolátricos —dice A. Michel y es también la conclusión de los hermosos trabajos del P. Lagrange, de Mons. Le Roy y del P. Condamin— hay que distinguir dos elementos: uno que llamaría de buen grado elemento formal, y es la idea persistente de la trascendencia de Dios, independiente de las teorías naturalistas y cuyo origen es anterior a la aparición de la idolatría sobre la tierra. Esta idea hace que el culto divino tributado a seres que no son Dios sea una deformación y una depravación culpable del acto latréutico reservado solamente a Dios. El segundo elemento, material, es al que se refieren las hipótesis emitidas por los sabios racionalistas, y es la selección que hace el hombre de objetos indignos del culto divino, bajo alguna de las influencias psicológicas analizadas por los historiadores de las religiones, y bajo la influencia original de tipo moral que representa el desequilibrio introducido en la naturaleza humana por el pecado²².

Señalemos ahora la fuerza esclarecedora de las reflexiones de Santo Tomás dentro de su sencillez tradicional. Si el problema para él consiste no en el origen de la religión, sino de sus desviaciones, es claro que no hay que partir solamente del hecho revelado por el monoteísmo primitivo. Y es que el movimiento religioso, que

19. SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, 11, 20.

20. 11-11 q. 94, a. 3.

21. A. MICHEL, *Dict. Th. Cath.*, art. *Idolatrie*, col. 616.

22. L. c. col. 622.

se traduce en un culto, aparece ante él como una de las manifestaciones más esenciales de la naturaleza humana. *Quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo modo reverentiam ei impendat* ²³.

Las fuentes humanas de la idolatría se reducen entonces a tres grandes capítulos: la ignorancia natural, fuente de errores acerca de la divinidad, que se combina con un doble desorden de tipo afectivo. Un desorden que tiende primariamente a la intrusión de sentimientos cuya vivacidad comunica a sus objetos forma de absoluto. El peligro de ponerlos en lugar de Dios es grande si se trata de sentimientos que por su misma estructura pertenecen al género de los de la religión, como son, por ejemplo, aquellos en que se mezclan la veneración y el amor. Santo Tomás ve aquí el origen del culto idólatrico a los muertos. De este tipo serían también las modernas idolatrías de la raza y de la nación.

El otro desorden, o fuente de desorden, está indicado en estos términos: *homo naturaliter de representatione delectatur*. Es el atractivo de lo sensible bajo todas sus formas, y muy especialmente el peligro de complacerse en lo que Bergson llama la función «*fabulatrice*» del entendimiento.

A su vez, las alteraciones del culto al verdadero Dios se reducen a dos clases de supersticiones: el culto falso y el culto simplemente superfluo, o las prácticas externas, que se sitúan por encima de la religión en espíritu. El problema se plantea desde los orígenes del cristianismo, una vez que las observancias mosaicas y especialmente los ritos paganos sufrieron una clara repulsa de San Pablo. La sistematización teológica posterior, insistiendo sobre el valor significativo de los elementos externos de culto, verá, sobre todo en la superstición referente al culto al verdadero Dios, un error en materia de signos, bien se trate de signos por sí mismos inadaptables a la religión cristiana (como los ritos caducados de la antigua ley y los usos paganos), bien se trate de símbolos peligrosos por presentarse, a causa de su imprecisión, a una interpretación errónea de quien los utiliza. De ahí la importancia de las prescripciones litúrgicas de la Iglesia, de su sabia interpretación y de la conformación necesaria a estos ritos.

En cuanto al culto superfluo, véase cómo se explica Santo Tomás acerca de ellos:

Puede algo ser superfluo por no estar proporcionado al fin. Ahora bien, el fin del culto divino consiste en que el hombre tribute gloria a Dios y se someta a Él con el cuerpo y con el alma... Por consiguiente, si en nuestro culto mezclamos algo que no pertenezca al culto interno de Dios sino que se quede en cosas puramente externas, todo ello será supersticioso y superfluo. Así será todo aquello que de suyo no conduzca a la gloria de Dios ni sirva para elevar a Él nuestro espíritu, o para refrenar con moderación la concupiscencia de la carne; o también todo aquello que

23. II - II q. 85, a. 1.

esté al margen de las instituciones de Dios o de la Iglesia o sea contrario a la común costumbre, que, como dice San Agustín, tiene fuerza de ley ²⁴.

Estos *excesos* pueden ser especialmente sensibles en las *devociones* particulares de que se cargan tantos fieles. La Iglesia interviene con cierto rigor prohibiendo las devociones que tienen no ya sólo un objeto falso (la del Corazón penitente de N. S., por ejemplo), sino simplemente inútil. Exige asimismo una gran circunspección en lo referente a innovaciones y, señaladamente, apariciones, revelaciones, profecías y milagros. Los frutos espirituales de ciertas manifestaciones de piedad popular no excluyen de por sí ciertas desviaciones, cuyo peligro puede ser grande por el escándalo producido a los incrédulos.

14. Vanas observancias y adivinación.

Las prácticas supersticiosas de que ahora tratamos y que abarcan desde las prácticas más o menos mágicas hasta las más inofensivas supersticiones de la vida de cada día, son tan tradicionales que el catálogo que de ellas hizo la edad media ha subsistido inmutable.

Los diversos modos de adivinación continúan estando en uso; en cuanto a las «vanas observancias», Santo Tomás las clasificaba de este modo: *ars notoria*, método para obtener la ciencia sin trabajo, a la cual se pueden afiliar todos los iluminismos; prácticas destinadas a ejercer una influencia física, a las cuales se deben asimilar todos los medios «mágicos» y todas las formas de brujería; supersticiones de presagios concernientes a la buena o mala suerte, y finalmente empleo de amuletos.

¿En qué se oponen estas diversas prácticas a la virtud de la religión? Aquí el juicio moral debe ejercerse a la vez con una gran amplitud en cuanto a los hechos naturales y al estudio científico que acerca de los mismos se puede ensayar, y al mismo tiempo con una gran intransigencia respecto a las desviaciones religiosas que los «ocultismos» de toda laya suelen siempre arrastrar consigo.

La teología tradicional ve en los procedimientos adivinatorios o mágicos un atentado contra la virtud de la religión en la medida en que se espera de estos medios un conocimiento o un poder reservado a Dios. Se da entonces el peligro de una convivencia con los espíritus malos, cuya existencia es afirmada por el dogma católico, y esto, bien ellos intervengan realmente, bien la diligencia realizada sea una apelación más o menos implícita a su intervención. Santo Tomás de Aquino, que tiene del demonio una concepción altamente espiritualizada, advierte que la intervención diabólica se dirige principalmente a encerrar en el error a la criatura sensible que se deja tentar tan fácilmente por estas prácticas más o menos misteriosas, en que no hay necesidad alguna de efectos sobrenaturales para que la mayor parte del tiempo la imaginación desarreglada

se baste por sí misma para las más inverosímiles desviaciones del sentimiento religioso. El gran peligro del ocultismo está en esto: por el sentido de lo misterioso que descubre, suministra a muchos una especie de religión a bajo precio, en que la más asombrosa credulidad se alimenta de algunos hechos reales que, por otra parte, la metapsíquica se esfuerza en clasificar científicamente.

Por eso creemos que, en definitiva, esforzarse por observar con toda la objetividad posible este género de hechos, de suerte que, despojados de su halo de misterio seudoreligioso, aparezcan en su verdadero aspecto como fenómenos naturales, comprobables por la observación científica, aun cuando no siempre explicables, es trabajar por un saneamiento religioso. De este modo los trabajos del doctor Osty acerca de los hechos de lucidez (metagnosis), de los mediums con efectos físicos (telecinesias, etc.), parecen ser una de las más eficaces eliminaciones de las fantasías de la interpretación espiritista y del charlatanismo que frecuentemente la acompaña.

En lo que concierne a la adivinación, es de notar que la teología medieval se interesaba particularmente por la astrología y el procedimiento de las suertes. Se debe esto a que una de las grandes cuestiones que Santo Tomás hubo de resolver fué la defensa de la libertad humana contra el determinismo cósmico que propugnaban los comentaristas árabes. Por eso trata de medir con cuidado los límites dentro de los cuales puede ejercerse la influencia de los astros con respecto a salvaguardar la autonomía espiritual del libre albedrío. Puesto éste a salvo, es laudable que la astrología científica se ocupe de discernir este género de influencias. En cuanto al juego de suertes, que acude al azar para resolver una determinación práctica, Santo Tomás no tiene inconveniente en mostrar que, hechas ciertas prudentes reservas y puesto a salvo un sentido religioso verdadero acerca de la Providencia, tal procedimiento puede ser legítimo.

¿Hubiese admitido, informado del carácter natural de la lucidez metapsíquica, la consulta de mediums o videntes? No lo hubiese hecho sin advertir el peligro, que poco antes señalábamos, de deslizarse en una curiosidad acerca del porvenir nociva al verdadero sentimiento religioso y en una vana credulidad. Por lo demás, el examen objetivo de los resultados de la «videncia» demuestra en un plano simplemente natural que, no sólo el campo de las informaciones que se pueden obtener es muy reducido, sino que es constante el peligro de detenerse en una interpretación errónea, siendo los deseos subconscientes del consultante una de las fuentes preponderantes de los propósitos del «vidente» o de la interpretación que da de aquello que percibe.

15. Los vicios de irreligión.

Nuestra teología resume estos pecados en una clasificación general que abarca estas dos divisiones: irreverencia directa hacia Dios e irreverencia hacia Dios por profanación de las cosas santas. Estos

pecados no tienen ya solamente el aspecto exterior de una proliferación indebida en el culto divino, o una desviación del sentimiento religioso en formas inferiores, sino que denotan una verdadera ausencia del sentido de lo sagrado.

Ante todo mencionemos la *tentación de Dios*. Hemos ya señalado su sentido a propósito de la oración. Esperar de Dios imprudentemente, y con frecuencia también presuntuosamente, una intervención que no respeta el orden normal de su Providencia, es desconocer esta y, por tanto, hacer una injuria a la sabiduría divina. Tentar a Dios es, hablando con propiedad, someterlo a prueba, esperar el milagro para convencerse de su poder. Esta duda es una falta evidente de respeto. Pero, aun fuera de la duda formal, Cayetano advierte que la tentación de Dios puede consistir simplemente en «un desprecio de las causas segundas que no está justificado por ninguna necesidad ni utilidad».

El *perjurio* aparece también como uno de los actos que denotan profunda falta del sentido de Dios. Tomarlo como testigo de una mentira es hacer una injuria a su soberana verdad. Notemos aquí nuevamente que la verdad del juramento no consiste sólo en expresar sinceramente lo que se siente en el momento en que se jura sino también, en el juramento promisorio, en cumplir aquello que se juró hacer. Según un autor :

Aquel que no cumple lo que juró con toda sinceridad no hace a Dios testigo de la mentira, puesto que tenía, cuando hizo el juramento, intención de cumplirlo. Da sólo prueba de inconstancia o de infidelidad en algo que había prometido bajo la autoridad de Dios. Comete, pues, una irreverencia para con Dios, pero su gravedad o levedad pecaminosa debe medirse por la inconstancia o infidelidad ²⁵.

Santo Tomás parece ser más exigente, pues entiende que la promesa acompañada de juramento compromete el honor de Dios, en cuyo nombre se hizo ; lo cual no quita que la obligación del voto contraído directamente para con él sea más estricta todavía.

16. La profanación de lo sagrado.

Sigue todavía comprometido el respeto que debemos a Dios cuando se comete una irreverencia con todo aquello que, por estar dedicado a su culto, recibe un carácter sagrado. Ésta es la falta que llamamos sacrilegio. Pero la irreverencia se mide aquí por el carácter más o menos sagrado de estas realidades. Así se distingue comúnmente el sacrilegio para con las personas, lugares o cosas sagradas. La teología moral se ocupa de precisar estas diferencias y también de distinguir los diversos aspectos según los cuales puede atentarse contra su carácter sagrado.

25. MERKELBACH, *Theologia Moralis*, II. *De religione*, a. 3, n. 750.

En cuanto a las *personas* el carácter sagrado pertenece al estado clerical o religioso y aquel en que se emite voto público de castidad.

A este respecto se cometerá sacrilegio:

a) Por la *violencia*, sancionada por el derecho canónico con penas especiales de excomunión variables según la dignidad de las personas injuriadas.

b) Por la usurpación de jurisdicción sobre los clérigos que gozan del privilegio del foro.

c) Por el pecado de lujuria.

Se llama *sacrilegio «real»* la profanación de una cosa sagrada. Éstas pueden ser sagradas en virtud de una institución divina, como los sacramentos; en virtud de una consagración o bendición, como las vestiduras y vasos sagrados y los objetos del culto; por razón de lo que representan, como las imágenes santas, las reliquias, etc.; finalmente, por su destino, como los bienes destinados al uso del culto, o a las necesidades de las iglesias.

Por último, el *sacrilegio local* consiste en la violación de un lugar sagrado, lo que supone que está destinado, mediante consagración o bendición, según los ritos de la Iglesia, bien a las ceremonias del culto (iglesias, oratorios), bien a la sepultura de los fieles (cementerios). La profanación de un lugar sagrado tiene como consecuencia la necesidad de la «reconciliación» de la santidad del lugar mediante una ceremonia especial. El derecho canónico precisa los actos por los que se profana una iglesia, que son; crimen de homicidio, efusión de sangre humana notable y gravemente culpable, un uso «impío o sórdido» y, finalmente, la sepultura de un infiel o un excomulgado ²⁶.

17. La simonía.

Al término de una larga narración que se encuentra en los Hechos de los Apóstoles se ve a Simón el Mago ofrecer a los apóstoles dinero para obtener el poder de dar el Espíritu (Act 8, 18). He aquí cómo precisa jurídicamente el derecho canónico actual las condiciones de la simonía que tantos estragos hizo en la Iglesia en determinadas épocas tales como en los siglos XI y XV.

Canon 727, § 1. Es simonía de derecho divino la intención deliberada de comprar o vender por un precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual, como son, por ejemplo, los sacramentos, la jurisdicción eclesiástica, la consagración, las indulgencias, etc., o bien una cosa temporal unida a una espiritual de tal manera que la cosa temporal no pueda de ningún modo existir sin la espiritual, por ejemplo, un beneficio eclesiástico, etc., o que la espiritual sea objeto, aunque parcial, del contrato, por ejemplo, la consagración en la venta de un cáliz sagrado.

§ 2. Es simonía de derecho eclesiástico el dar cosas temporales unidas a una espiritual a cambio de otras temporales unidas también a una espiritual, o espirituales por espirituales, o aun temporales por temporales, si ello está

²⁶. Cf. can. 1172.

prohibido por la Iglesia por el peligro de irreverencia para con las cosas espirituales.

Los cánones siguientes precisan las condiciones de venta y compra, de cambio, de convenciones más o menos tácitas; las penas eclesiásticas que caen sobre los simoníacos; los casos en que no hay simonía: cuando el bien espiritual no es propiamente objeto del contrato temporal, sino su ocasión, en condiciones legitimadas por el derecho o la costumbre, o cuando, en el caso de la venta de un objeto sagrado, el precio no tiene en cuenta nada más que el valor puramente material.

Al moralista toca aquí simplemente juzgar de la naturaleza de este pecado por su oposición a la virtud de la religión. Bajo este capítulo se coloca comúnmente a la simonía entre los «sacrilegios reales», es decir, entre la profanación de las cosas santas. Pero habrá que notar aquí que el acento recae no sólo sobre el aspecto de sagrado, sino también sobre el de cosas o realidades espirituales que llevan consigo la vida entera de la Iglesia.

Es esto precisamente lo que da a la simonía un carácter singular. La definición de sacrilegio está dominada por el pensamiento del respeto soberano debido a Dios, a través de todo aquello que con Él se relacione. Aquí se insiste sobre la conciencia que es necesario adquirir de la misión sobrenatural de la Iglesia por ser la continuadora de Cristo y depositaria de su gracia. Esto nos coloca de lleno en un plano trascendente, donde toda mercadería humana tiene que desaparecer. De este modo se pone de relieve un aspecto esencial de la virtud de religión, en la apreciación no ya sólo de Dios Creador, sino también de su paternidad, fuente, mediante Cristo, de esa gracia espiritual que nos permite unirnos a Él en un culto filial. De este modo el sentimiento de la gratuidad de los dones divinos ocupa el lugar de principio de una religión que nos lleva, con la reverencia que implica nuestra condición de criaturas, a dar gracias al Padre del que todo don perfecto proviene.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

El hombre, puesto ante Dios y solícito de tener con Él relaciones verdaderas, se encuentra perplejo entre dos exigencias: por una parte, Dios es trascendente: ¿Cómo podrá el hombre alcanzarle o cómo podrá dejar de alcanzarle universalmente en todo aquello que hace? Por otra parte, Dios ha dado todo al hombre y todo cuanto es proviene de Él. ¿Cómo, pues, el hombre no va a ofrecerle el homenaje particular de su reconocimiento y sumisión? Por un lado el hombre debe ofrecerlo todo a Dios: sus pensamientos, los menores gestos, sus bienes, la tierra y todo el universo; pero, por otro lado, esta ofrenda universal rebajaría la ofrenda en sí misma, si el hombre no separase algo de ella para ofrecerla como homenaje escogido a Dios. Por una parte, no hay distinción entre profano y sagrado: todo es de Dios y a Él vuelve; por otra, no hay educación ni vida religiosa posibles si no se reserva alguna cosa para ofrecerla visiblemente, sensiblemente a Dios. El hombre es espíritu e interiormente devuelve a Dios todo cuanto es; por otra parte, es espíritu y carne, el sacerdote del universo

material, y no puede ofrecérselo exteriormente nada más que en parte: la religión no es una virtud teológica, sino moral; su objeto no es Dios, sino el culto que nosotros *debemos* a Dios.

Esta tensión fecunda plantea el problema de lo *sagrado*. ¿Qué es lo *sagrado*? ¿Qué ha ocurrido para que el hombre «racional» de la civilización occidental haya perdido tanto el sentido de lo *sagrado*, mientras es tan agudo en las religiones «primitivas»? ¿No es verdadero el sentido de lo *sagrado* que poseen los pueblos «primitivos»? Sobre lo *sagrado* en general puede leerse: DOM GAILLARD, en *Le huitième jour*, pp. 528-530 («La vie spirituelle», abril, 1947); «La Maison-Dieu», n. 17, *Le sens actuel du sacré*, passim; ibid. n. 25, A. G. MARTIMORT, *Le sens du sacré*; Y. CONGAR, *Théologie de l'église, maison du peuple de Dieu*, en «L'art sacré», ag.-sept. 1947, pp. 205-220. Esta teología de lo *sagrado*, hoy tan importante, debe detallarse en múltiples capítulos:

Educación del sentido de lo sagrado. En los niños: ¿Cómo infundirles el sentido religioso? Actitudes rectas y falsas; gestos aptos de esa edad y no de otras. Palabras verdaderas y palabras vitandas. La educación religiosa por la Biblia. Véase: RUIZ AMADO, S. I., *La educación religiosa*, Gili, Barcelona 1912; ALBERTO BONET, *La conciencia moral del niño*, Subirana, Barcelona 1927; LUBIENSKA DE LENVAL, *L'éducation du sens religieux*. Spes, París 1945; M. FARGUES, *Introduction des enfants de neuf ans au catéchisme*, Desclée de Br., 1937. Formación religiosa en los adultos: problema de grandes proporciones. Nos contentaremos con remitir a MOELLER, *Prédication et Cathéchèse*, en «Irénikon», xxiv (1951), pp. 313-343.

La liturgia (término derivado de dos palabras griegas que significan *oficio público*) es, por excelencia, el tema de lo *sagrado*. Véase a este propósito el primer volumen de esta *Iniciación teológica*.

Nuestra liturgia, como también toda nuestra religión, fué inaugurada en la última Cena, cuando el Salvador instituyó la Eucaristía, que ocupa el centro de nuestro culto y de nuestras ceremonias. Pero la última Cena es, a su vez, una consagración de la antigua Pascua. No se puede, pues, comprender nuestra liturgia y su desarrollo sino estudiando antes sus figuras y, en cierto modo, sus provisionales esbozos en la antigua alianza. Acerca de todos ellos se encuentra abundante literatura en las revistas y colecciones litúrgicas. Véase especialmente JUNGMAN, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1951. Véase también la obra colectiva *Liturgia*, Bloud et Gay, 1947.

Definición de la liturgia cristiana. Las liturgias. Origen, desenvolvimiento, notas características, razón de ser de su multiplicidad. Límites de la liturgia. Dónde se detienen y dónde comienzan las «paraliturgias», las devociones privadas, etc. Características de la liturgia, su valor como lugar teológico, su papel como expresión o educación de la fe. ¿La liturgia es sólo cosa de «iniciados»? ¿Vale también para la formación e instrucción de los no cristianos? Origen, significación y actualidad de la distinción entre liturgia de los catecúmenos y liturgia de los fieles. Los oficios litúrgicos: origen, composición, contenido teológico. La liturgia como juego sacro. Comparación de la liturgia cristiana con las liturgias y los «misterios» paganos. Liturgia y sentimientos. ¿Qué sentimientos engendra? Alegría, tristeza, paz, pavor, temor. Diferencia entre las liturgias de composición antigua y moderna. Liturgia y vida cotidiana. Derivación de la liturgia a las costumbres y ceremonias de la vida ordinaria. Liturgia y sacramentos. (Véase Sacramentos, en el tomo III de esta obra.) Liturgia y «misterios». Origen y evolución de la palabra «misterio». Teología del misterio, de la mística. Véanse, entre otros: CARD. ΓΟΜΑ, *El valor educativo de la liturgia católica*, Barcelona 1940;

Azcárate, *La flor de la liturgia*, Pax, San Sebastián 1950; EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica*, Herder, Barcelona 1956.

Sacrificio y sacerdocio. Teología del sacrificio. ¿Debe la teología cristiana del sacrificio partir de los sacrificios practicados en todas las religiones humanas, para explicar el valor de sacrificio del acto del Calvario, o partir sólo de este acto para analizar todos los elementos e implicaciones del sacrificio cristiano? Teología de la última cena, de la crucifixión, de la Eucaristía, entendidas como «sacrificio». Entre otros estudios, véanse a este propósito: BAUMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa*; P. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, París 1921; M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, Beauchesne, París 1926; M. ALONSO, S. I., *El sacrificio eucarístico de la última Cena del Señor, según los teólogos*, «Estudios Eclesiásticos», 1932 y 1933.

El sacrificio de Cristo y nuestros sacrificios. El sacrificio de la Iglesia, el sacrificio de los fieles; significado, teología.

El sacerdocio. El sacerdocio a través de los tiempos. Cf. P. GORDON, *Le sacerdoce à travers les âges*, La Colombe, París 1950; M. GEORGE y R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, t. 1, Quillet, París; E. LESIMPLE, *La pressentiment chrétien dans les religions anciennes*, Maisonneuve, París 1942; GRANERIS, *La religión en la historia de las religiones*, Buenos Aires 1946; GÓMEZ, *La religión y la naturaleza*, 1, II, Madrid 1947.

El sacerdocio en la antigua alianza. El sacerdocio de Cristo, el sacerdocio de los cristianos (véase el tomo III de esta obra).

Liturgia del oficio divino. Los diferentes «oficios» de la Iglesia. ¿Sobre qué bases fueron constituidos originariamente? Espíritu de la composición, elementos. Teología del oficio divino: oración continua, oración perfecta, oración de los centinelas de Cristo. Acerca de este punto, véase: M. HENRY, *Pour une meilleure intelligence de l'office*, en «Lauda Jerusalem Dominum» («La Vie spirituelle», en. 1947); M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, B.A.C., Madrid 1955. ¿Qué quiere decir «el oficio oración oficial de la Iglesia»? Origen y alcance de esta expresión. Hacer ver de qué manera son destinados al oficio divino los bautizados, los clérigos y los religiosos. Las «horas» del oficio divino: número de horas en las diferentes liturgias; en Oriente, en Occidente, en los oficios antiguos de los canónigos occidentales, en los monjes, etc., justipreciar el valor del número siete, adoptado como número de horas en las liturgias occidentales contemporáneas; origen de las horas, su significado teológico. Los salmos. Apreciar su valor pedagógico y teológico para la cultura religiosa de los cristianos. ¿A qué se debe que la Iglesia haya hecho de ellos la parte más bella de su oración? Uso de los salmos en la Iglesia, sentido cristiano de las peticiones israelitas, de las imprecaciones, de la esperanza de Israel, etc. Las antifonas, los responsorios: origen, uso, valor pedagógico y teológico en la estructura de los oficios. Las lecciones. Origen paleotestamentario, usos mencionados en el Nuevo Testamento, importancia teológica de la lectura de los libros santos, los sermones de los padres, las vidas de los mártires, para la cultura de los cristianos. Origen de las lecciones breves, capitulas. Significado antiguo y actual. Oficio y tradición: significación real de todos los elementos del oficio divino en el conjunto de un monasterio o de una basílica en los siglos IV al VI. Significación actual; adaptaciones posibles y deseables. Acerca de esto véase *Le trésor de l'office divin; vers une réforme du bréviaire*, en «La Maison-Dieu», n. 21. Valor tradicional de la disposición de los salmos a lo largo de la semana en los breviarios romano, ambrosiano y monástico; de la aplicación de ciertos salmos a determinadas fiestas y horas en las liturgias orientales y occidentales.

Simbolismo. Estudiar la significación simbólica de los sacramentos en la historia: lo que cada sacramento significa en el pasado (en la vida de Cristo prefigurada y anunciada por la historia de Israel); en el presente (en la vida de la Iglesia, y la del alma que recibe el sacramento); escatológicamente. Un estudio idéntico para los sacramentales, bendiciones, liturgia del oficio divino, etc. Estudiar la significación simbólica de los elementos: agua, aceite, etc.; de las acciones: baño, comida, etc.; de la palabra; de los ademanes. Significación originaria de estos elementos y significación actual (por ejemplo, agua del bautismo).

Simbolismo y visión del mundo. Estudio del lenguaje simbólico en función de la *Weltranschauung* de cada época. Mostrar, por ejemplo, que el agua estaba dotada de un simbolismo especial cuando los hombres concebían el universo según la trilogía agua-tierra-cielo (o infiernos-tierra-cielo), en que la tierra, plana, reposaba sobre las aguas, imponiéndoles ciertos límites y siendo soporte, en sus cimas más elevadas, del firmamento y de las aguas superiores. Valor permanente de ciertos símbolos naturales; los símbolos nuevos sacados de la visión del mundo del hombre moderno, su uso en la vida corriente y en la poesía, su posible utilización en la vida religiosa. Acerca de la simbología antigua léase, por ejemplo: P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsala 1942; H. REISENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947. Sobre los problemas de teología y de liturgia planteados por la simbólica actual de los sacramentos, cf. en particular «La Maison-Dieu», n. 22: *l'aleur permanente du symbolisme*. Simbolismo del corazón, de los riñones, de la cabeza, de la cara, de las manos; del pan y del vino, del agua y del fuego, del aceite y de la grasa, del norte, del este, del occidente, del viento, de la puerta, en la Biblia y en la liturgia. Véase, en particular, *Lexique biblique et liturgique*, en el *Bréviaire des fidèles*, Labergerie, Paris 1951.

La palabra. Teología de la palabra de Dios, de la predicación. Economía de la palabra en la revelación, en el apostolado (o misión), en la liturgia, en el don de la fe, en los sacramentos. ¿Cómo la palabra de Dios puede tomar forma humana? Véase a este propósito la obra, muy concisa, de L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Cerf, Paris 1945; J. LECLERCQ, *Le sermon, acte liturgique*, en «La Maison-Dieu», n. 8, pp. 27-46 C. MOELLER, *Théologie de la Parole et oecuménisme*, «Irénikon», 24 (1931); *Le prêtre, ministre de la Parole*, Congreso Nacional de Montpellier, 1954, Éd. Fleurus, Paris 1955. Card. GOMÁ, *La Biblia y la predicación*; PLANAS, *El catequista orador*, Barcelona 1889; SERTILLANGES, *El orador sagrado*, «Studium», Madrid 1954; *La palabra de Cristo*, BAC, Madrid 1953 ss.; KOCH-SANCHO, *Docete*, Herder, Barcelona 1951 ss.

Los libros sagrados y los libros litúrgicos. Economía de la Escritura en la revelación y el apostolado. Teología de la Biblia y teología bíblica (cf. *Iniciación teológica*, t. 1).

Libros litúrgicos: origen y composición del sacramental, epistolario, colectorio, etc.; del himnario, leccionario, etc. Origen de las «composiciones»: misal, breviario, etc. Alcance y valor religioso de las «rúbricas».

El culto tributado al libro santo en las diversas liturgias. El beso al misal. Origen y significado.

Los símbolos de la fe. Origen e historia. Influencia de las fórmulas conciliares en el desarrollo de la liturgia (cf. *Credo* de Nicea-Constantinopla).

Las lenguas litúrgicas. Las lenguas litúrgicas en la Iglesia. ¿Necesidad, utilidad?

Origen de las diferentes lenguas litúrgicas, su uso, su evolución. Lenguas profanas y lenguas sagradas: teología de las lenguas. Cf. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Beauchesne, París 1948; «La Maison-Dieu», n. 11, *passim*; *La question du latin*, en «La Vie Spirituelle», enero 1947; CHÉRY, *Le français, langue liturgique?*, Cerf, París 1945; El latín litúrgico y el latín profano. Véanse las obras y estudios de C. Mohrmann.

Las palabras reservadas. El nombre de Yahvé, el nombre de Jesús; teología del nombre (cf. *Le nom de Jésus*, en «La Vie Spirituelle», enero 1951). Las palabras antiguas hebreas que se conservan en la lengua litúrgica y cristiana: Amén, Aleluya, etc.; griegas: Kyrie eleison, carisma, bautismo, etc.

Los tiempos sagrados. Las edades del mundo. La teoría de las seis edades en los Padres de la Iglesia (comentarios a la parábola de los obreros de la undécima hora). Tiempo del mundo y tiempo cristiano. Cf. CULLMANN, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, 1948, y la crítica de CHIFFLOT en «La Maison-Dieu», n. 13 (1948), pp. 26 ss. Teología del tiempo. Teología de los tiempos religiosos de la historia. ¿Cuántos se deben distinguir? Tiempo sagrado y tiempo profano.

Las fiestas cristianas. Teología de la Pascua y de las fiestas cristianas. Jerarquía de las fiestas. El calendario litúrgico, los ciclos litúrgicos, significación. Prefiguración de las fiestas en el Antiguo Testamento. Fiestas de los santos, significación del culto a los santos; teología del culto tributado a los santos según la liturgia. Cf. sobre la Pascua: BOUYER, *Le mystère pascal*, Cerf, París 1945; sobre la Navidad: E. FLICOTEAUX, *Avent, Noël Épiphanie*, Cerf, París 1951.

El domingo. Origen, significación teológica. Sábado y domingo. El domingo y la misa. El domingo y el descanso. *Le huitième jour*, Cerf, París 1947; *Le jour du Seigneur*, Laffont, París 1948.

Las horas del día. Las horas consagradas a la oración en Oriente, en Occidente. Significación antigua y actual de las "horas" de las liturgias occidentales contemporáneas (prima, tercia, etc.). La hora de la misa en la Iglesia primitiva: J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa*, BAC, Madrid 1952.

El día y la noche, el oriente y el poniente. Simbolismos en el Antiguo Testamento, en la Iglesia. Significación de la orientación de las iglesias; alcance de esta significación en el cristianismo. La jornada, su determinación (de tarde a tarde) en el mundo judío; importancia de esta determinación en la liturgia de las fiestas.

Los jubileos. Significación teológica del «año santo».

Lugares sagrados. Comentar Ioh 4, 20-23. ¿En qué sentido se debe entender que haya lugares reservados o sagrados en el cristianismo?

La iglesia cristiana. Significación y teología de la dedicación, de la consagración. La jerarquía de los lugares dentro del templo: altar, santuario, púlpito, bautisterio, etc. Origen y significación de la iconostasia entre los orientales. Acerca del misterio del altar, véase «La Maison-Dieu», n. 29, y JUNGMANN, o. c.

Los lugares más privilegiados: los santos lugares. Las ciudades santas (Jerusalén y Roma; jerarquía, significación teológica de la «ciudad santa» en el cristianismo). Las catedrales, las basílicas, las «memorias», los «lugares excelsos», etc.; origen y significación.

Los lugares de peregrinación, las peregrinaciones en la economía cristiana, importancia de la peregrinación en la tradición y en la práctica cristianas. Cf. F. LOUVEL, *Projet pour un pèlerinage*, «La Maison-Dieu», n. 29. Es un notable ensayo de una teología de las peregrinaciones.

El mobiliario y las vestiduras sagradas. Altar, púlpito, estatuaría, cuadros, candeleros, vasos sagrados, ostensorio, etc. Origen, jerarquía de lo sagrado entre estos diversos muebles o instrumentos, razones de esta jerarquía.

Las vestiduras litúrgicas sacerdotales. V. JUNGSMANN, o. c. Las vestiduras del sacerdote en la vida profana. ¿Por qué el sacerdote debe distinguirse en el vestido diario? Comparar y dar razón de la decisión del papa Celestino I en el año 428 — *Discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu* (carta a los obispos de las Galias) — y de las decisiones canónicas actuales. Historia del hábito sacerdotal en las iglesias occidentales y orientales. Simbolismo del color blanco y del negro en la vestidura sacerdotal de la edad media. ¿En qué medida el sacerdote cristiano debe ser un «segregado» y manifestar esta separación por su comportamiento, sus hábitos, su género de vida? Fundamentos de esta doctrina en el Nuevo Testamento.

Las vestiduras de los religiosos (cf. *Regla de San Benito*, cap. 55: el vestido primitivo beneditino no difería del sencillo traje de paisano de la época), de las religiosas. Origen, evolución, significado. Origen y significación de la clausura religiosa.

Los vestidos de los fieles. La «vestidura blanca» de los neófitos durante la semana *in albis*. Origen, significación, recuerdo actual. Los vestidos femeninos. Porqué del velo tradicional. Comentar I Cor 11, 2-16. Alcance actual de esta tradición. Cf. GERTRUDE VON LE FORT, *La femme éternelle*, Cerf, París 1946. Los vestidos de penitentes, los de primera comunión.

Estudios bíblicos sobre la vestidura de los sacerdotes en la antigua alianza, su significado en aquella época y para el porvenir. Elementos tomados por el cristianismo de los usos judíos y de las tradiciones de las religiones paganas en cuanto al mobiliario y al vestido. El porqué de los vestidos especiales en el régimen cristiano, significación.

Canto y música sagrados. Cf. *Inic. teol.*, t. I.

Actitudes y prácticas sagradas. El ademán en la oración. ¿Existen ademanes y actitudes específicamente cristianos? Los ademanes de la misa y del oficio; origen, significación, alcance pedagógico. Las actitudes del sacerdote. Las de los fieles. (Los «circunstantes», es decir, los fieles que asisten a la misa, ¿no deben estar de pie con las manos levantadas? J. A. JUNGSMANN, o. c.) La oración de pie y el símbolo de la resurrección. La oración de rodillas, su origen tardío. La oración en postración, en inclinación. Los ademanes de adoración, de penitencia, etc. Alcance pedagógico. La educación religiosa de los niños y los ademanes cristianos. Los ademanes humanos típicos de la Biblia y de la liturgia. El baño. Práctica antigua y múltiple significado del baño bautismal (cf. P. LUNDBERG, o. c.). El baño nupcial; comentar Eph 5, 25-27. El baño nupcial de la Iglesia en las liturgias de Epifanía (cf. DOM O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Église*, en «Dieu vivants», n. 4, pp. 43-49). Las purificaciones en el Antiguo Testamento; elementos o plagios de religiones extranjeras; purificaciones rituales de la antigua alianza y purificaciones espirituales de la nueva; uso del agua bendita; comparar los ritos de la purificación de las madres en el Antiguo Testamento con la bendición de la Iglesia. *La comida.* La comida en la antigua alianza; su carácter sagrado; las preces de la comida; la eucaristía, los «agapes», las comidas cristianas, el ayuno. Cf. DOM MAZÉ, *Liturgie et pénitence*; J. LECLERCQ, *Prière, jeûne et aumône*, en *L'Église et le pécheur*, Cerf, París 1948. Danzas y coreografía religiosas, en la Biblia, en la liturgia (cf. J. LECLERCQ, *La vie parfaite*, Brepols, París 1948, pp. 33-34), en las diversas costumbres regionales cristianas. Las procesiones: significación cristiana. *Los funerales*; la vela del cadáver,

el entierro; ritos y significación cristiana. La resurrección en la liturgia de los difuntos; las preces por los difuntos; la oración por las almas del purgatorio. Las indulgencias (cf. S. ALONSO, O. P., *Las indulgencias*, Vergara 1939; F. REGATILLO, *Las indulgencias*, Santander 1947; DEWAILLY, *Les indulgences*, en *La communion des saints*, Cerf, París 1945).

Los exorcismos en los sacramentos, bendiciones, consagraciones, dedicaciones. Teología de la acción del demonio sobre el hombre, el cuerpo humano, los lugares y las cosas inanimadas (cf. BOUYER, t. I de esta obra; en sentido práctico H. DÉNÉCHEAU, *Contre les mauvais esprits et les maléfices*, Nueils.-Layon (M. et L.) 1952).

Los estados de vida considerados como sagrados. El sacerdote. Mantenimiento del sacerdote. ¿Debe vivir del altar o trabajar con sus manos? Historia de las tradiciones a este propósito; teología de la pobreza sacerdotal. Los estipendios de las misas; origen, teología. ¿Cómo presentar los honorarios de las misas para que tengan sentido religioso y evitar la simonía? La virginidad. ¿Tiene la virginidad carácter sagrado en el régimen cristiano? ¿En qué circunstancias? La maternidad: la bendición de la fecundidad en la antigua alianza; en la nueva. La «consagración» de los esposos por el sacramento del matrimonio (sobre este tema v. el t. III); la bendición nupcial. Las «personas sagradas» en la economía cristiana. Estudiar la palabra *santos* en San Pablo (cf. Rom I, 7; 16, 2; I Cor I, 2; 14, 33; etc.). Acerca del laicado, cf. ALONSO LOBO, *Laicología*, «Stadium», Madrid 1955; CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, 1953 (trad. esp., Madrid 1956).

El arte sagrado. Los iconos; teología del icono. ¿Existe un arte específicamente cristiano? ¿Existe un arte sagrado en la Iglesia latina? ¿En qué sentido? Sobre el Oriente véanse en particular los artículos de C. J. DUMONT y de P. ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, en «La Vie Spirituelle», enero 1950. Para Occidente consúltese la revista «L'art sacré».

Pintura, arquitectura, escultura, vidriería, imaginería, etc. Significación y valor religioso comparados de los estilos, según las épocas y lugares. Comparación con el arte religioso de otras confesiones y con las artes profanas. Teología del arte sagrado (sus autores, su objetivo, su lugar en la economía de la salvación).

Ascesis y devociones. Los medios ascéticos en las iglesias y según las épocas. Cf. ANTONIO ROYO, O. P., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954; DOM STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Amay 1948. Véase especialmente, desde el punto de vista de la psicología actual, el cuaderno *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, redactado por un equipo de teólogos y psiquiatras, Cerf, París 1951.

Las devociones. El viacrucis, el rosario, los nueve primeros viernes, las novenas, etc. Valor teológico de cada una. Comparación de estas devociones con los actos litúrgicos, por ejemplo, la ceremonia del *Exultet* el Sábado Santo.

Técnicas y métodos de oración. Los métodos de oración según las diferentes escuelas: monástica, dominicana y franciscana, carmelitana, ignaciana, etc. Valor teológico y pedagógico. Cf. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, BAC, Madrid 1952; *Cuestiones místicas*, «Fides», Salamanca 1927; *L'oraison*, Col. «Cahiers de la Vie Spirituelle», Cerf, 1947 (contiene una importante bibliografía).

El tema del desierto en la tradición. Valor religioso del silencio.

Las técnicas. La «oración de Jesús». El hesicasmo y la oración al nombre de Jesús. V. en particular: *La prière de Jésus*, por un monje de la Iglesia de Oriente, Chevetogne 1951; *Writings from the philokalia on prayer of the*

heart, Faber and Faber, Londres 1951; *La dévotion au nom de Jésus dans l'Église d'Orient*, «La Vie Spirituelle», enero 1952.

La doctrina de Gregorio Palamas y las técnicas de la oración: valor y crítica. Comparar con la discreción de Santa Teresa en *Las moradas*.

Las técnicas en las otras religiones. El yoga (cf. «La Vie Spirituelle», ag.-sept. 1952); el *dhikr* (la oración a Alá de los musulmanes); el *nembutsu* de los budistas. Relaciones y plagios posibles en el cristianismo. Alcance y límites de estas técnicas.

Técnicas modernas en las iglesias. Utilización de las técnicas modernas en las iglesias; sustitución de la lámpara de aceite por la lámpara eléctrica; campanas eléctricas, órganos eléctricos, altavoces, velas, flores artificiales, etc. Posibilidades y peligros de estas técnicas, desde el punto de vista de los simbolismos naturales y del carácter sagrado a que están vinculados. Valor comparado. Técnicas en la catequesis: cine, discos, radio, televisión. Posibilidades. ¿Función supletoria?

Posibilidades de las religiones extranjeras. ¿Tiene el misionero que rechazar todo lo perteneciente a la religión pagana (o israelita, o musulmana) de los hombres a quienes se dirige?

Las palabras. Las palabras que tienen ya un carácter religioso (pagano, israelita o musulmán), ¿pueden ser empleadas en el lenguaje cristiano? ¿Cuáles? ¿En qué circunstancias? Estudiar las palabras del judaísmo que los primeros cristianos rehusaban conservar. «*hierceus*» (el «sacerdocio», atribuido a los jefes de la Iglesia y a los ancianos), altar, etc. Mostrar, por el contrario, todas las palabras griegas o arameas impregnadas de cultura religiosa que el cristianismo heredó espontáneamente. La traducción de las palabras religiosas cristianas en las diferentes lenguas mediterráneas en los primeros siglos: ¿traducción o transcripción? ¿Se pueden traducir palabras como Espíritu Santo, apóstol, bautismo, Santísima Virgen (en los pueblos que no conocen la virginidad), etc.? Cf. A. M. HENRY, *Les missions et les langues*, en «La Vie Spirituelle», nov. 1951; Boletines del Círculo «Rerum Ecclesiae», 61 rue Madame, París VI^e; BOUYER, *Mysterion*, Sup. de «La Vie Spir.», nov. 1952. Los símbolos. ¿Puede el misionero utilizar símbolos dotados de un significado religioso exótico? Estudiar los diferentes simbolismos religiosos del cristianismo tomados de otras religiones; así en la Biblia misma (simbolismo de la serpiente, del dragón, de la luna, cf. Apoc 12, 1, etc.). Cf. a este propósito MIRCÉA ÉLIADE, *Tratado de historia de las religiones*, obra que es necesario leer con reservas.

El arte sagrado. ¿Puede la Iglesia utilizar para sus fines la arquitectura, la escultura, el mobiliario... de religiones extrañas? Citar algunas iglesias cristianas que fueron templos paganos (en Roma), antiguas sinagogas y mezquitas (sur de España), etc. Ver a este propósito el hermoso número de «L'Art sacré», marzo-abril 1951: *Le douloureux problème des arts missionnaires*.

Las sabidurías. Sobre la utilización de sabidurías extrañas en la Biblia, cf. A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, Cerf, París 1947, pp. 254 ss., J. DANÍELOU, *La sagesse et la folie*, en el «Bulletin du cercle Saint Jean Baptiste», julio 1952 (véase la reseña de «La Vie Spir.», oct. 1952, pp. 310-311); las introducciones a los libros sapienciales de la *Bible de Jérusalem*. Utilización de las sabidurías en el cristianismo.

Las filosofías y las teologías. Citar filósofos y teólogos (Moisés Maimónides, teólogos árabes de los siglos XII-XIII) utilizados en la teología cristiana; citar ciertas «tesis» aceptadas en esta misma teología. Condiciones para que una filosofía pueda ser asumida por el cristianismo.

Los ritos. La cuestión de los ritos chinos. Historia. Teología del caso.

BIBLIOGRAFÍA

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La religión*, tomos I y 2, trad. y notas de I. MENNESSIER, col. «Summe Théologique», éd. de la Revue des J., París 1932 y 1934; *La religión*, II-II, qq. 81-104, t. IX, BAC, Madrid 1955.
 A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, París 1942.
 J. TODOLÍ, *Filosofía de la Religión*, Gredos, Madrid 1955.

Sobre Liturgia:

Iniciaciones prácticas son las de GUBIANAS, *Nociones elementales de Liturgia*, Barcelona 1930; CIRERA PRAT, *Razón de la liturgia católica*, Gili, Barcelona 1929; AZCÁRATE, *La flor de la liturgia*, Pax, San Sebastián. Remitimos a la bibliografía del tomo I. Una bibliografía abundante se encontrará en la obra *Liturgia*, Bloud et Gay, París 1930. Consúltense los estudios de los grandes liturgistas actuales: Fisher, Jungmann, Guardini, en Alemania; C. Mohrmann, en los Países Bajos; Dom L. Bauduin, Dom Cappelle, en Bélgica, etc. (actualmente se está reeditando *L'Année liturgique* de Dom Guéranger). De España recordamos los nombres de Alameda, Prado, Rojo, Azcárate, Gubianas, Alcocer, Sánchez Aliseda, Franquesa, etc.

Acerca del sacrificio véase el capítulo dedicado a la misa, t. III.

Acerca de la oración citaremos:

- A. ROYO, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954. Puede encontrarse aquí una bibliografía fundamental sobre los diversos temas relacionados con la vida espiritual.
 J. G. ARINTERO, *Grados de Oración*, Salamanca 1934; *La Evolución Mística*, BAC, Madrid 1952.
 L. DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1949.
 SANTA TERESA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1951 ss.
 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, BAC, Madrid 1950.
 P. PHILIPPE, A. JOURNET, etc., *L'oraison*. Col. «Cahiers de la Vie Spirituelle», enriquecido con una excelente bibliografía, Cerf, París 1947.
 A. HAMMAN, *Prayers des premiers chrétiens*, Fayard, París 1952.
 BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud et Gay, París.
 SAN ANSELMO, *Oraciones y meditaciones*, «Obras completas» II, BAC, Madrid 1952.
 Oraciones de Santo Tomás y de Santa Catalina de Siena (en diversos eucologios).
 SAVONAROLA, *Últimas meditaciones*, Patmos, Madrid 1951.
 BOSSUET, *Meditaciones sobre el Evangelio y Elevaciones sobre los misterios*, dos tomos, Barcelona 1955.
 NEWMAN, *Meditaciones y oraciones*, Barcelona 1911.
 J. y R. MARITAIN, *De la vie d'oraison*, «Art Cath.», 1933.
 SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Del real medio de oración*, Madrid 1936.
 MAUMIGNY, *La práctica de la oración mental*, Madrid 1934.
 R. DE LANGEAC, *Conseils aux âmes d'oraison*, Lethielleux. París 1931 (estos consejos han sido editados también en el apéndice de *Virgo fidelis*, del mismo autor). Una segunda serie de consejos ha aparecido en Lethielleux, 1953: *A Notre Dame du Mont-Carmel*. V. también, del mismo autor, *La vie cachée, en Dieu*, Éd. Seuil, París 1947.
 SCARAMELLI, *Directorio Ascético y Místico*, Madrid 1900.
 POULAIN, *Des graces d'oraison*, París 1931.

Virtudes cardinales

- R. PLUS, *Dios en nosotros*, Barcelona 1955.
A. D. SERTILLANGES, *Recueillement, Affinités, Devoirs*, tres obras editadas en Aubier, París.
M. V. BERNARDOT, *De la Eucaristía a la Trinidad*, Barcelona 1946.
J. PÉRINELLE, *Comment faire oraison*, Cerf, París.
BÉDE FROST, *La prière chrétienne*, Cerf, París.
R. GUARDINI, *Initiation à la prière*, París 1951.

Acerca del oficio divino citaremos, simplemente para recordarlos, los brevarios: romano, monástico, dominicano, franciscano, carmelita, etc., de los que se pueden encontrar ediciones, bien en las casas editoras pontificias, bien en las curias generalicias.

Entre las versiones del breviario romano pueden citarse la española del P. GUBIANAS y la francesa de HUGUENY-ROGUET.

Como breviario bilingüe reducido, para uso de los fieles, podemos citar: H. FLEISCHMANN, *Oficio Divino Parvo*, Herder, Barcelona 1957.

Además de las numerosas ediciones del *Oficio Divino de la Virgen*, puede citarse la edición bilingüe ampliada por A. BEA, Herder, Barcelona 1957.

Esta bibliografía puede ser completada con la del capítulo XVIII que trata de la vida contemplativa.

Capítulo XIV

LAS VIRTUDES SOCIALES

por M. J. GERLAUD, O. P.

SUMARIO:	Págs.
1. El hombre, ser social	685
2. El organismo de las virtudes en la enseñanza apostólica	686
3. Clasificación teológica de las virtudes sociales	689
4. Las virtudes de veneración	692
La piedad filial	692
La piedad patriótica	693
La consideración	695
La obediencia	696
5. Las virtudes de civilidad	697
El reconocimiento	697
La vindicta	698
La veracidad y sus vicios opuestos: mentira e indiscreción	698
La cortesía	701
La liberalidad	701
La equidad extralegal	703
6. El don de piedad	704
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	706
BIBLIOGRAFÍA	711

1. El hombre, ser social.

Propio de la virtud es perfeccionar en nosotros el movimiento de nuestras inclinaciones naturales sometiénolas al orden de la razón. Es, pues, normal que las actividades del cristiano en su vida de comunidad sean también perfeccionadas. El objeto de nuestro actual estudio es el conjunto de esas virtudes anejas a la justicia que, con ella y la caridad, espiritualizan nuestro comportamiento *social*.

¿Será conveniente subrayar la gran importancia de estas virtudes? Los filósofos repiten a porfía que el hombre es esencialmente un ser social. El Evangelio y toda la palabra de Dios nos enseñan que el cristiano es miembro de un cuerpo, hasta el punto de que su salvación es tan comunitaria como personal. No hay, pues, oposición

para el cristiano entre la comunidad divina, de la que es miembro por la gracia, y la comunidad terrena, en la que está inscrito por el hecho de su nacimiento. Ésta es para él como el sacramento de aquélla. La fidelidad a sus obligaciones fraternas como ciudadano es signo, y al mismo tiempo una parte integral, de su fidelidad a las exigencias del reino de Dios: «Lo que hicieréis al más pequeño de los míos a mí me lo hacéis» (Mt 25, 40). El teólogo no abandona estas perspectivas cuando, al ordenar su saber moral, clasifica las virtudes que componen la psicología del cristiano en su aspecto social y les da con respecto a la virtud principal de la justicia una categoría secundaria. Adelantar que estas virtudes no responden plenamente a la definición de justicia no significa en modo alguno minimizar su valor vital. Calificarlas de virtudes «anejas» a la justicia no es lo mismo que llamarlas «pequeñas» virtudes.

2. El organismo de las virtudes en la enseñanza apostólica.

A los deberes que caracterizan las relaciones de los individuos entre sí la enseñanza apostólica añade otros que definen el comportamiento del cristiano con el grupo o la colectividad de la cual es miembro.

La familia, célula de la sociedad, tiene derecho a una mención particular. Sobre ello se extiende San Pablo en dos de sus epístolas, a los colosenses (3, 18; 4, 2) y a los efesios (5, 22; 6, 10). En ambos lugares existe una preocupación idéntica de unidad y de orden, sin los cuales no hay salud en un organismo vivo. Este orden supone, necesariamente, una jerarquía entre los miembros de la familia: un jefe que mande y súbditos que obedezcan; se está, por consiguiente, a la misma distancia de la dictadura, de la esclavitud y de la demagogia. Es un juego sutil en que la distinción entre categoría y deberes encuentra un contrapeso en la tendencia de todos a la unidad bajo el impulso del amor. El amor fraterno invita ya a tal servicio recíproco a todos los bautizados, que unos están *sometidos* a otros en toda humildad (1 Petr 5, 5); los sentimientos tan particulares de la esposa con respecto al marido la mantendrán en una sujeción amorosa frente a él: «estad sometidos unos a otros en el temor del Señor; mujeres, someteos a vuestros maridos como al Señor» (Eph 5, 21-22). Mas no por ello el marido hereda un poder de *caid*, sino que, por el contrario, debe, a su vez, servir a su mujer hasta el punto de sacrificarse por ella: «Vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia, entregándose por ella» (ibid. 25).

He aquí otro matiz en el mandamiento de la obediencia, en el plano de las relaciones entre padres e hijos: «Vosotros, hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo. Honra a tu padre y a tu madre — éste el primer mandamiento acompañado de una promesa — a fin de que prosperes y vivas largo tiempo sobre la tierra» (ibid. 6, 1-4). No obstante, los derechos de los padres sobre los hijos no son omnímodos: «Vosotros, padres, no irritéis

a vuestros hijos, sino educadlos en la disciplina y en la enseñanza del Señor» (ibid. 5); fórmula revolucionaria en una época en que el poder del «pater familias» era casi ilimitado.

Finalmente, un tercer plano en que reina todavía el amor son los deberes mutuos de amos y esclavos. La carta a Filemón a propósito de su esclavo Onésimo, anunciaba estas directrices:

«Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón; no sirviendo al ojo como buscando agradar a un hombre, sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la voluntad de Dios; sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre. Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su señor y el vuestro, y que no hay en Él acepción de personas» (ibid. 6, 5-10).

San Pablo se muestra aquí respetuoso con el orden social de su tiempo; no condena la esclavitud a pesar de sus taras, pero vierte el fermento en la masa, y poco a poco, este fermento cumplirá su obra, en la que la igualdad y fraternidad fundamental de los hombres se afirmarán todavía más. Tal fraternidad e igualdad no suprimirán en la comunidad humana, más que en la familiar, la diversidad de funciones y la jerarquía entre los hombres; siempre habrá jefes y súbditos, pero la fidelidad de unos y otros a sus funciones, sea que manden, sea que obedezcan, se juzgará con respecto al bien común del cual todos son igualmente servidores; todos, amos y servidores, patronos y empleados, en sus diversas funciones dependen de un mismo Dueño; son miembros de un mismo cuerpo, agrupados bajo su única cabeza, Cristo.

Esta misma doctrina regula las relaciones de los ciudadanos con la sociedad y sus jefes:

Por amor del Señor estad sujetos a toda autoridad humana; ya al emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Pues la voluntad de Dios es que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos, como libres y no como quien tiene la libertad como cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador (1 Petr 2, 13-18).

Es verdad que San Pablo hubiese deseado que los corintios, pleiteadores con exceso, hubiesen arreglado sus diferencias entre sí. «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? Pues mucho más las naderías de esta vida» (1 Cor 6, 3). Con esto no niega la jurisdicción de los magistrados públicos aun cuando fuesen paganos; quisiera tan sólo evitar el escándalo de la discordia entre los hermanos y recordar las exigencias de la comunidad fraterna. «Que tengáis pleitos unos con otros ya es una mengua de lo que debierais ser» (ibid. 7). No se contradice, pues, cuando en la Epístola a los Romanos

traza con cierta complacencia, posiblemente a causa de su admiración por el poder romano, los deberes del cristiano frente al poder civil, que resumirá con una sola palabra en la Epístola a Tito (3, 1): «Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades». Todo poder viene de Dios y el poder que de hecho existe es de Dios. «Que todo hombre esté sometido a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (Rom 13, 1-3). Más aún, el poder se ejerce en nombre de Dios, el príncipe es el «ministro de Dios», trátase de promover el bien o de reprimir el mal (ibid. 3-5). La conclusión de todo esto es que la obediencia no es cuestión de temor o de castigo, sino de conciencia.

La sociedad civil es una imagen de la familia de Dios; los jefes son los «ministros» de Dios y en esta medida los «siervos de Dios» les deben obediencia interior, obediencia de hombres libres, que no dependen, en definitiva, más que de Dios. Por la misma razón les deben también honor, que aumenta el temor: «Pagad a todos lo que debáis... a quien temor, temor, a quien honor, honor» (ibid. 7). Estos sentimientos del alma se traducen en servicios exteriores, tanto de orden temporal: «Pagad a todos lo que debéis, a quien tributo, tributo, a quien aduana, aduana» (ibid.), como de orden espiritual: «Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y por los constituidos en dignidad» (1 Tim 2, 1-2).

Esta obediencia, este respeto, este honor se imponen particularmente a los bautizados con respecto a los jefes de su iglesia o a los hermanos que se distinguen por una especial abnegación en pro de la comunidad cristiana: «Un ruego os voy a hacer, hermanos: vosotros conocéis la casa de Estéfana, que es la primera de Acaya y se ha consagrado al servicio de los santos. Mostraos deferentes con ellos y con cuantos como ellos trabajan y se afanan» (1 Cor 16, 15-16). A su parecer, la responsabilidad de los *presbíteros* es tal que, después de haber sido objeto de un prudente discernimiento antes de la imposición de manos, merecen en el cumplimiento de su cargo la consideración de la comunidad: «Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor, sobre todo los que se ocupan en la predicación y la enseñanza» (1 Tim 5, 17); pero tanto honor no significa que se haya de relegar a estos hombres beneméritos a una fría soledad, sino que, por el contrario, los hermanos les profesarán particular afecto: «Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos y que tengáis con ellos mayor caridad por su labor» (1 Thes 5, 12-13). Con otro matiz la Epístola a los Hebreos se hace eco del mismo tema: «Obedeced a vuestros pastores y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras almas como quien ha de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y sin gemidos, que esto sería para vosotros poco venturoso. Orad por nosotros» (Heb 13, 17-18).

Estas pocas notas concernientes a las virtudes sociales del cristiano, según las enseñanzas apostólicas, bastan ya para poner de relieve la idea evangélica del «reino de Dios», con doble cara celestial y terrena. Los cristianos son ciudadanos de él; en él ocupan distinto puesto según los oficios que desempeñan, pero viven en la unidad de su vocación:

«Así pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humanidad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos unos a otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4, 1-7).

El amor filial y fraternal es la ley del reino; sus formas son múltiples y variadas según las condiciones de los cambios vitales entre los servidores del reino: piedad filial, estima, respeto, honor, obediencia, liberalidad, fortaleza ante el mal, compasión y perdón; todo esto son otras tantas flores del único tallo que es la caridad alimentada por un espíritu único: «Por encima de todo esto vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» (Col 3, 14).

3. Clasificación teológica de las virtudes sociales.

La caridad es la primera de las virtudes sociales; ella liga entre sí y con su cabeza, Cristo, a los miembros de la comunidad cristiana.

Esta solidaridad se manifiesta en su grado elemental por la *justicia*, gracias a la cual cada uno respeta el derecho ajeno: «el que ama a alguien, de agrado y con placer le da lo que merece y aun más, liberalmente»¹.

Lo propio de la justicia es dar a cada uno lo que le es debido, de tal modo que *lo que se dé sea igual a lo que se debe*. Pero esta justicia en estado puro es insuficiente para regular todo el comportamiento social del cristiano. Por eso, la enseñanza apostólica ha enumerado, además de la justicia y de la caridad, un conjunto numeroso de virtudes que, sin confundirse con aquéllas, son como su complemento armónico. La experiencia, por su parte, nos demuestra que hay modos diversos de pagar las deudas, lo mismo que hay también deudas muy distintas. Uno reconoce su deuda para con otro y la soporta hasta el punto de que reconoce su imposibilidad para saldarla; seguir en esta situación sería como negarla. Un hijo reconoce en su piedad filial la extensión de su deuda para con sus padres, pero confiesa al mismo tiempo la imposibilidad de satisfacerla adecuadamente. El vacío que en estos casos queda en cuanto a la justicia se llena por la confesión humilde de la propia insolencia. Por otra parte, no todas las deudas que los hombres contraen entre sí realizan bajo el mismo título la razón de deuda. Es distinta la deuda,

1. 3 CG, c. 128.

de un comprador respecto al vendedor, que la que los hombres tienen de decir la verdad a su prójimo, y distinta de las dos anteriores es aquella tan tenue que exige de cada uno hacer agradable la vida de los demás. En el primer caso se habla de deuda en sentido riguroso, de deuda «legal», puesto que entre los hombres la ley es la regla exterior de sus obligaciones; en los otros dos casos la deuda es sólo «moral». El hombre que no la reconoce se deshonra, no sigue siendo hombre perfecto, hombre «honrado». Frente a la justicia pura, encontramos, pues, otras formas de virtudes que participan, por un lado, algo de la noción de justicia, sin realizarla de una manera plena. O la deuda no es nunca satisfecha del todo, o no es una deuda en el sentido riguroso de la palabra. Con acierto se ha denominado a la primera serie de estas virtudes *virtudes de veneración y reverencia* y a la segunda, con un nombre genérico, *virtudes de civilidad*².

Santo Tomás dedica al estudio de estas virtudes cuarenta cuestiones de la II-II (qq. 80-120). Fiel al principio tomado de Aristóteles de estudiar cada virtud según su objeto, presenta la virtud en su aspecto positivo y luego en su vicio opuesto. De ahí el esquema para el estudio que nos interesa:

A) Virtudes de veneración y reverencia:

I. La piedad.

II. La consideración.

1) El respeto.

2) La obediencia.

Su vicio opuesto: la desobediencia.

B) Virtudes de civilidad:

I. La gratitud.

Su vicio opuesto: la ingratitud.

II. La vindicta.

III. La verdad.

Sus vicios opuestos:

1) La mentira.

2) La simulación y la hipocresía.

3) Especies de mentira:

a) La jactancia o fanfarronería.

b) depreciación falaz de sí (ironía).

IV. La cortesía.

Sus vicios opuestos:

1) La adulación.

2) El espíritu de contradicción.

V. La liberalidad.

Sus vicios opuestos:

1) La avaricia.

2) La prodigalidad.

2. Trad. francesa de la *Suma Teológica*, Éd. Revue des Jeunes. R. P. BERNARD, *La virtud*, Datos técnicos, pp. 435 y ss.

Para desarrollar su pensamiento el doctor angélico se ha colocado manifiestamente en la escuela del antiguo estoicismo, representado por Cicerón en su *Primera Retórica*. No ha quedado, sin embargo, prisionero dentro del cuadro de las seis virtudes enumeradas por el moralista romano: religión, piedad, reconocimiento, vindicta, consideración y verdad. Entresaca del filósofo neoplatónico Macrobio la cortesía y de Andrónico, el peripatético, la liberalidad. Se complace también en invocar a otros maestros, en primer lugar a Aristóteles y también a Séneca, especialmente a propósito del reconocimiento.

Cuando el santo doctor acude a estos diversos maestros de las costumbres humanas no obedece a ningún capricho. Es el teólogo que debe explicar la palabra de Dios. Pregunta a filósofos y «santos» con el fin de presentar en una organización, que es obra propia suya, el resultado de sus investigaciones y profundizamiento. No es inconsciente de su organización del saber moral. Al abrir la segunda parte de su obra moral, ha tenido cuidado de expresarnos su pensamiento sobre estos puntos precisos: siguiendo a los estoicos agrupará las virtudes morales bajo las cuatro cardinales, pero precisará que tal reducción no es absoluta: «*aliae virtutes morales omnes aequaliter reducuntur ad virtutes cardinales*». Igualmente, con ocasión de cada una de las virtudes cardinales, estudiará todas las virtudes que, de cualquier modo que sea, *qualitercumque*, se refieran a ella, así como sus vicios opuestos. «De este modo, y esto es importante en una síntesis doctrinal destinada a los principiantes, nada que pertenezca al orden moral será descuidado»³.

Otras tres cuestiones rematan el tratado general de la justicia, una acerca de la *equidad extralegal*, otra sobre el *don de piedad*, y la tercera sobre los *preceptos de la justicia*, tal como nos los da la Sagrada Escritura.

En el pensamiento de Santo Tomás, la primera de estas cuestiones, cuyo sujeto es la *equidad extralegal*, cabalga a un mismo tiempo sobre las cuestiones consagradas a las virtudes anejas a la justicia y sobre el tratado general de la justicia. Explica siguiendo a Aristóteles que la equidad es parte de la justicia, pero la supera al mismo tiempo, y se sale de su marco. Por lo que se refiere a la cuestión acerca del don de piedad, ésta da a todo el tratado su sentido profundo: la justicia del cristiano es una justicia filial y fraterna, que nos invita a levantarnos hasta la caridad, reina de las virtudes. Nos libra también del error que podría producirse al estudiar la justicia de quedarse en un análisis estéril, y considerar el mundo moral y, en nuestro caso, la vida social, como un juego de paciencia, compuesto de piezas desmontables, agrupadas después con acierto. El verdadero moralista, después de este análisis, fecundo para un conocimiento mejor de todos los recursos de la naturaleza

3. Prólogo de la 11-ª. En las *Sentencias* (3 Sent. d. 33, q. 3, art. 4). Santo Tomás presenta seis clasificaciones de virtudes anejas a la justicia, entresacadas de diversos filósofos. Su posición personal no está totalmente de acuerdo aquí con la *Suma Teológica*. Así enumera como partes *subjectivas* de la justicia virtudes que en la Suma llamará *potenciales*, como la deferencia, la obediencia, la vindicta y, en parte, la verdad.

y de la gracia, debe volver a considerar la *síntesis* propia de la vida, que está animada por el soplo del Espíritu, y volver a encontrar la *unidad*, que no es la confusión, la perfección *una* de Dios, en las múltiples facetas en que la participan los hijos de Dios.

4. Las virtudes de veneración.

El nombre de «piedad» designa, en primer lugar, un sentimiento de amor y de respeto hacia Dios; es sinónimo de «religión». La «piedad» mueve a todo el culto que se dirige a la divinidad como al principio de nuestra vida entera con sus evoluciones. Dios, en su liberalidad soberana, concede a sus criaturas el poder participar de su causalidad y convertirse de este modo en objeto de culto. Así se habla de «piedad filial» y de «piedad patriótica» para expresar nuestra veneración respecto a nuestros padres y a nuestra patria, porque son principios secundarios de nuestro ser y de sus expansiones.

La piedad filial.

Nuestra piedad filial se dirige, ante todo, a nuestro padre y nuestra madre, de quienes hemos recibido nuestra sangre y, por la educación, la formación de nuestro espíritu. «Honrarás a tu padre y a tu madre», dice la Escritura repetidas veces. Pero se dirige también a todos los miembros de la familia que comulgan con su sangre y en quienes, por lo mismo, los encontramos de nuevo.

Esto supuesto, la piedad reviste múltiples aspectos, según se trate de nuestros hermanos y hermanas, de nuestros abuelos o de los parientes más alejados. Afecta asimismo al amor conyugal en el sentido de que los esposos, al mismo tiempo que tienden a una intimidad mutua siempre en aumento, están al servicio de una raza. Por eso, en el amor recíproco se mezcla la veneración debida a la estirpe. El amor del padre para con el hijo lleva también un reflejo de piedad filial, pues el padre no lo considera solamente como fruto de su vida, sino también como vástago de su estirpe y un nuevo miembro de su familia, reflejando así sobre él el respeto, el amor y la abnegación que él siente deber a su raza.

Se debe notar que la comunión en la sangre no es la razón total de la piedad filial, aun cuando sea la más obvia; más profunda por su naturaleza espiritual es la comunión de almas de que es principio la educación. La generación encuentra su especificación y su plenitud en esta acción del alma de los padres sobre la de sus hijos. Por eso se hablará aún de piedad filial en sentido riguroso en el caso de adopción y, en un sentido más restringido, en el caso del maestro y del discípulo.

La piedad filial es, ante todo, un sentimiento interior. Sin embargo, implica manifestaciones exteriores de respeto y obediencia, unas y otras expresión normal de la dependencia que el vástago tiene con respecto a su principio.

En ciertos casos, excepcionales desde luego, esta confesión propia de piedad filial adoptará la forma de un *servicio* prestado. El honor que debe, en efecto, el hijo a su padre le hace insoportable todo decaimiento que en él note, y le obliga a prestarle ayuda cuando lo necesita, a fin de que permanezca en la integridad de su ser. De este modo el hijo, por una inversión de condiciones, se convierte en el custodio de su padre, en especial en la ancianidad de éste.

No se opone a la piedad filial esta expresión del Salvador: «Si alguien viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas... no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26). Las virtudes pueden completarse unas con otras, pero jamás contradecirse; no puede, por consiguiente, la piedad filial ser contraria a la virtud de religión. No obstante, las exigencias de una virtud son susceptibles de modificar el ejercicio de otra. Así lo entiende la Iglesia cuando en nombre de la piedad filial prohíbe la entrada en religión al hijo que tenga que mantener a sus padres. Por el contrario, el religioso, cuya vida está definitivamente comprometida por la profesión religiosa en los límites que precisa su regla, no podrá dar a su piedad filial idénticas formas que cuando estaba libre de sus actuales obligaciones. Y si es profeso solemne, con una consagración, por tanto, que alcanza a la raíz de sus facultades, su piedad filial no le suministrará ninguna razón plausible para abandonar el claustro. Sin embargo, dentro de la obediencia y respeto a su regla, sigue obligado a procurar que los suyos no estén en la indigencia⁴.

La piedad patriótica.

Junto con la piedad filial, Dios recomienda a sus hijos en la Sagrada Escritura la piedad para con la patria. En toda la historia de Israel el sentimiento patriótico aparece como un factor constante en la vida del pueblo elegido. El segundo Libro de los Macabeos es particularmente rico en enseñanzas a este propósito. La actitud de Jesús para con su patria es también sugestiva, igualmente que el sentimiento de San Pablo, forzado a apelar al César en contra de los judíos, pero sin ninguna intención de acusar a su nación (Act 28, 19). Los papas de nuestro tiempo han puesto reiteradamente de relieve esta idea de la patria y subrayado los deberes patrióticos; testigo de ello pueden ser las encíclicas *Immortale Dei* y *Summi Pontificatus*.

El nombre de la «patria» viene de *pater*, «padre», y encierra una idea de generación. La patria es, en efecto, una comunidad moral y cívica formada por hombres que comulgan entre sí por la misma herencia de sangre, de tierra y de cultura espiritual. El patriotismo es, ante todo, un *instinto* de arraigo en ese medio que es parte de nosotros mismos y fuente de nuestra vida. Es, además de esto, en el plano espiritual una resolución de inteligencia y volun-

4. II-II q. 101, art. 4 ad 4m.

tad, un acto de conciencia de nuestro entroncamiento en la unidad fecunda de la comunidad racial y su orden, con un respeto profundo, al mismo tiempo, a todos estos valores vitales y a las obligaciones que de todo ello emanan.

El patriotismo lleva consigo un *culto* y un *servicio*. El *culto* es el respeto interior con todas sus manifestaciones para con la patria y todo aquello que por cualquier título la representa, gobernantes, conciudadanos, enseñanzas. El *servicio* implica la parte activa que el ciudadano debe tomar en la obra de conservación, acrecentamiento, transmisión y defensa del patrimonio común. Este deber reviste formas diversas. Entre las principales podemos nombrar: La *obediencia*: las actividades comunitarias no pueden ser fecundas, a no ser en una evolución bien ordenada, que supone un «mando» y, correlativamente, una «obediencia». Los *impuestos*: la comunidad de la patria está enraizada en la tierra. Posee necesidades de orden temporal y sus hijos deben proveer a ellas, cada cual según su clase y condición. La *sangre*: el servicio a la patria puede llegar hasta exigir el sacrificio de la vida. La patria no es únicamente una comunidad de intereses económicos, es, ante todo, una comunidad espiritual y cultural; la defensa de la tierra es también defensa de un alma. La ley de caridad que prescribe en ocasiones amar al prójimo más que la propia vida corporal, en este caso se matiza de justicia: hay una *deuda de sangre*.

El patriotismo cristiano rechaza todo *nacionalismo exagerado* que tienda a hacer del interés nacional algo absoluto. La teoría pagana de la deificación de la patria o del estado ha sido resucitada en el error denunciado por Pío XII en su encíclica *Summi Pontificatus* (20 octubre 1939).

El nacionalismo peca contra los ciudadanos, a los que considera tan sólo como «cosas», y contra las demás agrupaciones humanas, tratadas como enemigos desde el momento que limitan la extensión del país. Un patriotismo sano, plenamente al servicio de la madre patria, se alía, por el contrario, con la conciencia de la solidaridad entre los hombres. Esta conciencia misma enriquece el sentimiento patriótico y toda comunión fraternal representa una ventaja para los participantes de la misma. «Las naciones, desenvolviéndose y diferenciándose según las diversas condiciones de vida y de cultura, no están destinadas a convertir en diversas piezas la unidad del género humano, sino a enriquecerla y embellecerla por la comunicación de sus peculiares cualidades y por el cambio recíproco de bienes que sólo es posible y eficaz cuando el amor mutuo y la caridad vivamente sentida unen a todos los hijos de un mismo padre y a todas las almas rescatadas por una misma sangre divina»⁵. Esta fraternidad no debe confundirse con el internacionalismo que niega toda distinción en la comunidad humana y, por tanto, en la patria. La doctrina cristiana enseña que «en el ejercicio de la caridad existe un orden establecido por Dios según el cual es necesario

5. Encicl. *Summi Pontificatus*.

demostrar un amor más intenso y hacer mayor bien a aquellos a los que se está unido por lazos especiales»⁶.

La evolución histórica de la comunidad humana nos lleva a distinguir dos conceptos originariamente idénticos, la patria y la nación. A veces todavía equivalen: la tierra natal, jurídicamente organizada, tiene lugar como «nación» en medio de otras naciones organizadas. Sin embargo, estos conceptos pueden ser distintos y extraños entre sí hasta el punto de que la patria no tenga ningún valor jurídico de nación y que, a la inversa, la nación no represente en manera alguna la patria. Tal es el caso de la antigua Polonia, dividida entre diversas naciones, y más todavía de los países bajo tutela. Paralelamente se distinguen el patriotismo y la lealtad cívica, pues ésta dimana de la justicia legal, virtud por la cual el miembro de una colectividad presta a su grupo sus deberes de servicio y de respeto, sin reconocer en él un principio de ser; aquél, en cambio, es una confesión de dependencia en el ser. Estas dos virtudes pueden encontrarse en sus manifestaciones externas como, por ejemplo, al pago de impuestos, pero su espíritu interior es distinto.

Puede incluso surgir una oposición entre la patria y la nación. El conflicto, en este caso, se debe resolver en favor de la patria. Lo mismo que la familia, célula natural de la sociedad, se antepone a ésta, la patria, agrupación casi natural, se antepone a la nación, grupo jurídico, hasta el punto de que ésta tiene el deber de respetar la vida de aquélla y, en caso de abuso, la piedad del patriota hace legítima su rebelión en contra de la nación. No obstante, se debe rechazar el extremo que tiende a hacer de cada patria una nación. El bien común de la comunidad de los hombres tiene sus exigencias traducidas en leyes históricas y psicológicas.

La consideración.

Si toda la vida humana tiene sus raíces en la familia y en la tierra nativa, sin embargo, su expansión se realiza en una comunidad temporal y espiritual más amplia en la que está providencialmente inserta. El hombre no podría rechazar, respecto a esta sociedad en que vive, cierta dependencia, análoga a la dependencia primaria con respecto a la familia. La «consideración» deriva de un sentimiento de justicia que sabe reconocer esta dependencia y aceptar los deberes que de ella derivan. Se dirige a la comunidad en cuestión y a aquellos que la representan, los jefes que cargan con la responsabilidad, los ciudadanos destacados, que, por la excelencia de su virtud, de su saber, de su entrega a la causa pública, de su misma fortuna, forjan, por así decirlo, el alma y el cuerpo de esta comunidad, aseguran el feliz despliegue de sus actividades y son en cierto modo los *padres* de la misma.

Este sentimiento que recuerda la piedad filial y patriótica tiene manifestaciones normales públicas o privadas, como el ceremonial,

6. Ibid.

común en todos los pueblos, aun los más primitivos, con el cual ellos honran a sus jefes y magnates. Con frecuencia son impresionantes las afinidades entre este ceremonial y la liturgia religiosa, hasta el punto de que es difícil a veces separar lo que pertenece a cada uno. En el cristianismo esta virtud tiene matiz especial porque, según San Pablo, el gobernante es «ministro de Dios».

La obediencia.

La obediencia es una señal particular del respeto debido a la autoridad, sólo que pertenece al orden del obrar.

La doble dependencia de los hombres y las cosas, en el ser y en el obrar, con respecto a Dios, se vuelve a encontrar, aunque en menor grado, en el orden de la creación, pues el Creador en su libertad ha dado a las cosas no sólo el existir sino también la facultad de «causar». A la jerarquía de los seres corresponde la jerarquía de las causas, que en el orden humano se presenta bajo la forma de gobernantes y súbditos, de mando y obediencia, y ello tanto en el plano religioso como en el profano.

La obediencia aparece, según esto, como la subordinación de una doble prudencia y de un doble querer. La prudencia del súbdito toma de la prudencia del superior todas las razones que van a mover su acción y a sostenerla; su «orden» personal está totalmente informado por el orden concebido y querido por el superior. Y esta adopción no se hace porque el súbdito esté persuadido del buen fundamento de dicho orden, pues entonces sólo dependería del consejo prudencial, sino que se debe a una imposición de la autoridad competente, sobre quien recae la responsabilidad de perseguir el bien y alcanzar el fin común. De suyo la obediencia hace abstracción del gusto o repugnancia experimentados ante la orden, del mismo modo que es compatible con un juicio especulativo totalmente distinto del juicio práctico que la dirige. La obediencia de juicio de que a veces se habla no recae como no sea sobre esta adaptación al juicio del superior en el orden práctico que actúa inmediatamente sobre la acción en marcha. La obediencia es una superación de sí mismo, es un acoplamiento de la causalidad inferior a una causalidad superior y por ésta a la causalidad primera. Permite pasar de un plano personal a un plano más amplio, del bien individual al bien común. No iguala en dignidad, es cierto, a las virtudes teologales, pero entre las virtudes morales ocupa un lugar principal por esta elevación misma que garantiza para el servicio en la familia de Dios. Por el contrario, se comprende el mal de la desobediencia, ruina del bien común, puesto que no hay comunidad sin orden y, por ende, sin obediencia. Todo pecado se juzga por su oposición a la caridad que es la virtud de la unidad; por lo tanto, se puede estimar la gravedad de la desobediencia que compromete esta unidad, oponiéndose al amor divino que engloba a toda la familia de Dios, constituida sobre la tierra en múltiples comunidades. «Quien resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios» (Rom 13, 2). Sin embargo, no toda

desobediencia es igualmente contraria a la unidad de la comunidad; para sopesar su gravedad hay que considerar la intención del superior y la relación del medio preceptuado con el fin común intentado.

Puede que no sea inútil subrayar que la virtud de la obediencia obliga verdaderamente al ciudadano en el plano político; que, en consecuencia, está obligado a obedecer interiormente a las órdenes justas de la autoridad constituida. El cristiano no está excusado de semejante obediencia, su fe no lo hace extraño a la comunidad social ni a su orden de justicia; por el contrario, confiere a su sumisión una nueva razón. Esta obediencia, por lo demás, es compatible con el uso de la legítima libertad de opción y acción de que goza todo ciudadano, y con la resistencia a los abusos del poder.

La obediencia a Dios no sufre obstáculos; nuestra fe nos asegura que Dios es bueno, justo y sabio y que es también nuestro Padre. La obediencia a los hombres plantea a veces sus problemas. El encadenamiento de causas segundas a partir de la primera sufre en ocasiones sus fallos; una causalidad superior puede estar opuesta al juego de una causalidad subalterna, y causalidades de este tipo pueden tender a salir de sus límites. Así, por ejemplo, un superior puede contradecir la decisión de uno de sus oficiales subalternos. En este caso el sujeto se acomodará a la voluntad superior, lo mismo que un «móvil» que cae bajo la acción de un «motor» más poderoso.

5. Las virtudes de civilidad.

Toda comunidad vive de las relaciones establecidas entre superiores e inferiores y no menos de las que tienen los miembros entre sí. Después de haber estudiado el orden virtuoso que dirige las primeras en las *virtudes de veneración*, debemos ahora tratar del orden que preside las relaciones de los hombres iguales entre sí: las llamadas *virtudes de civilidad* aseguran la perfección de este orden.

El reconocimiento.

¿Se puede hablar de igualdad entre los miembros de un mismo cuerpo? ¿No guardan entre sí una dependencia recíproca? Todo hombre, ¿no es a la vez bienhechor y deudor de su hermano? El Apóstol recomendaba a sus fieles *edificarse* unos a otros, ser unos para otros «artífices de vida», estar, en consecuencia, *sometidos* unos a otros en toda humildad (Eph 5, 21). Una justicia elemental exige reconocer esta dependencia respecto al hermano y prestarle honor y reverencia como a un principio real de bien. Tal es el reconocimiento que, ante todo, consiste en una actitud del alma. Si, no obstante, cualquier día, este hermano bienhechor se hiciese menesteroso, el reconocimiento se podría manifestar por el «servicio». Se notaría, de todos modos, que este servicio solo en parte salda la deuda de gratitud. El reconocimiento aparece como un factor importante de la vida comunitaria de los hombres y por eso se juzga bien la malicia de su vicio opuesto, la «ingratitude».

La vindicta.

La unidad de la comunidad de los hombres se realiza por la comunión de todos en el bien; exige también que se descarte sin piedad todo aquello que fuese susceptible de poner obstáculo a esa unión. La resistencia al mal, personal o común, la «vindicta», es también una virtud, virtud de gobernantes, «ministros de Dios para ejecutar la venganza sobre aquellos que obran el mal» (Rom 13, 4); virtud también de los miembros mismos de la comunidad, cada uno de los cuales, según su clase, está igualmente obligado a adoptar una posición frente al mal y repudiarlo. La vindicta racionaliza y diviniza el instinto de defensa, merced al cual todo ser se subleva contra el mal. Lleva consigo su manifestación externa en el poder coercitivo, que en la comunidad está ya regulado, pero que es también legítimo dentro de ciertos límites en el ámbito privado. El padre corrige a sus hijos, el vecino llama al orden con un valiente ademán al vecino desmandado. Dicha virtud está enteramente ordenada al bien común y no tiene que ver con la *venganza* vil, que no trata de buscar al mantenimiento del orden dentro del respeto a las personas. La vindicta recae sobre el pecado, no sobre el pecador, y trata de rehabilitar, no de aplastar.

La veracidad y sus vicios opuestos: la mentira y la indiscreción.

Entre los bienes que los hombres se deben recíprocamente ocupa el primer puesto la *verdad*. Es imposible una vida de comunidad sin esa comunión de espíritus y corazones que asegura la «veracidad». Por esta virtud, cada uno está con su prójimo en una esfera de luz, comunicándole oportunamente su pensamiento por el vehículo de una palabra siempre ajustada a aquél. En el cristianismo esta virtud posee una particular cualidad porque el Dios de los cristianos es un Dios de Verdad.

La veracidad aplica su esfuerzo sobre dos puntos: decir lo que es y decirlo oportunamente. Plantea de este modo dos problemas: el de la verdad y la mentira, y el de la discreción e indiscreción.

A la virtud de veracidad se falta con palabras por la mentira y con obras por la simulación e hipocresía. Se puede aún distinguir la mentira simple, que consiste en decir lo que es falso, de aquella mentira fruto de la vanidad, que consiste en exagerar las cosas propias y que tiene el nombre de «jactancia»; asimismo se la puede distinguir de ese otro vicio más sutil, del que alguien se vale, a impulsos del egoísmo, para sustraerse a ciertas responsabilidades, desestimándose a sí mismo, vicio que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama «ironía». Todas estas mentiras de palabras o de obras son graves en la medida en que se oponen al amor a Dios y al prójimo. Es una injuria a Dios falsear las verdades de la fe y al mismo tiempo un grave detrimento del prójimo. Falsear las verdades humanas puede ser también un grave perjuicio para el prójimo. Además, a la mentira propiamente dicha puede añadir-

sele una nueva malicia desde el punto de vista de la intención, como sería, por ejemplo, si se mintiese para obstaculizar el reino de Dios o para hacer un mal al prójimo. Finalmente, la mentira puede ser un mal por razón del escándalo que causa, o por sus consecuencias nefastas.

No obstante, ¿no obligan al hombre a mentir ciertas circunstancias de la vida? Santo Tomás expresaba el sentir de todos cuando escribía: «Está permitido velar prudentemente la verdad»⁷. Pero, ¿se puede disimular la verdad sin mentir? ¿Qué es mentir?

En la mentira, como en todo acto moral, hemos de distinguir su finalidad, engañar, y su objeto, el enunciado de algo falso. La intención pecaminosa puede recaer sobre uno u otro aspecto. La mentira, en lo que tiene más específico, no consiste en querer engañar directamente, sino en querer decir algo falso, lo cual equivale a querer suprimir la relación normal que existe entre el pensamiento y la palabra que es su signo. Querer engañar es algo consecuente a este primer querer vicioso. El problema de la mentira es el mismo del valor del lenguaje en su razón de signo.

El lenguaje figura entre los signos convencionales de que los hombres se valen y sobre los que tienen poder. Estos signos son por su misma esencia modificables, bien por la presión de la vida diaria, bien por la conexión que se establece entre los diversos signos y que hacen cambiar de matiz a su simbolismo, como, por ejemplo, el ademán y la mirada que refuerzan o debilitan una afirmación. Sin embargo, el lenguaje es fruto de la comunidad. Por lo mismo no es cada uno árbitro de su significado; el individuo es un simple usuario de este instrumento de cambio y, por tanto, está obligado a respetar su valor comunitario; usándolo fuera del sentido e intención común, lo falsearía. Dedúcese que no puede usarse legítimamente ninguna restricción mental que fuerce el sentido de una palabra, o le imponga un sentido del que carece en el lenguaje común. Por el contrario, como todos los instrumentos de cambio, el lenguaje está sometido a las fluctuaciones de la vida social; evoluciona con la vida de la comunidad, enriqueciéndose con nuevos significados, con el consentimiento tácito de todos. Así, bajo la fórmula «el señor no está» se entiende comúnmente «el señor no recibe».

Pero, ¿hay que suponer necesariamente en el comienzo de tal evolución un empleo abusivo de la fórmula, una verdadera mentira? ¿No sucede aquí como en las costumbres contrarias a la ley que tienen después de cierto tiempo fuerza de ley? Negar en absoluto el pecado en las primeras contravenciones a esta ley, lo mismo que la mentira en el primer uso forzado de una expresión, sería una ingenuidad, pero sería también temerario afirmar que en tales casos hubo siempre desobediencia y mentira.

A propósito de la *equidad extralegal* señalaremos cómo el bien común exige a veces que se pase por encima de la letra de la ley

7. II-II q. 90, art. 3, ad 4.

para poner a salvo su espíritu, y cómo la prudencia personal del ciudadano está obligada a suplir la deficiencia de la del legislador. Igualmente sucede a propósito del símbolo social del lenguaje. El lenguaje se ordena al enriquecimiento de los individuos, miembros de la comunidad, en la comunión de los espíritus: «Despojándoos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros» (Eph 4, 25). Fuera del uso, este instrumento se presenta bajo una forma rígida, el sentido riguroso del diccionario; inmerso en el movimiento de la colectividad y de sus miembros, la palabra pierde ese sentido absoluto y se acomoda a las circunstancias de la vida, matizándose de relatividad: su sentido es relativo a las exigencias del conjunto de la colectividad y a las condiciones individuales que connotan las relaciones de los hombres entre sí. El acoplamiento de las palabras matiza su sentido respectivo, el gesto las formula, las circunstancias de la conversación añaden modificaciones. Así, por ejemplo, estrechar la mano normalmente es un ademán de amistad, pero en ciertas circunstancias pierde casi totalmente su sentido original para no significar nada más que una vaga comunión de los hombres entre sí. Mi interlocutor se ha colocado en un terreno que no es el suyo; la discreción me prohíbe seguirle; mi respuesta no es a partir de ese momento una respuesta en sentido estricto, sino una actitud cortés; las condiciones sociales de este cambio hacen que esta fórmula no tienda ya más a expresar mi pensamiento sobre el objeto a propósito del cual soy indebidamente requerido, sino a traducir esa actitud interior normal de un hombre para con otro, que tiene el sentido de las conveniencias. Queda por descontado que tal fórmula debe mantenerse en grandes generalidades; excluye todos esos modos determinados que no permitirían ya más considerarla como un silencio cortés. Puede ser que el interesado no tenga talento suficiente para comprender su indiscreción y la reserva que impone y mi respuesta le engañará; sería un caso de voluntariedad indirecta. Mi intención no es engañarle, pero el bien inmediato que me está encomendado, que está medido por el de la comunidad entera, me autoriza a tolerar este mal, que es el error de mi interlocutor, de modo semejante a como el médico, a fin de salvar al enfermo, le administra una medicación eficaz uno de cuyos efectos secundarios es nocivo. Yo no he engañado en el sentido riguroso de la expresión, ni mentido; no he hablado contrariamente a mi pensamiento.

Se peca todavía contra la verdad no hablando oportunamente, pues hay tiempo para hablar y tiempo para callar (Ecclí 3, 7). La *fidelidad* que los hombres se deben mutuamente y que deben a la comunidad, fidelidad sin la cual es imposible toda vida social, impone también la *discreción*, que es la virtud de aquel que sabe guardar el secreto. Hay secretos cuyo objeto es tal que romperlos implica un grave atentado a la integridad del ser moral del interesado; se comprometen su «posición» en la comunidad y también el cumplimiento de su misión humana. Otros secretos no son de suyo de esta naturaleza; sin embargo, tienen derecho a ser respetados

por haber sido «confiados». El que tiene el secreto y el que se lo ha confiado están entonces comprometidos como en un único deseo de existir: por la confianza que uno ha depositado en otro, viene éste a hacerse partícipe de los intereses de aquél y los defiende como si fuesen suyos propios. Se comprende también que un secreto de derecho natural puede al mismo tiempo ser un secreto «confiado», de lo cual se tiene un caso normal en el enfermo que manifiesta su mal al médico.

Pero tampoco en estos casos las relaciones entre los individuos pueden dejar de ser consideradas en relación con la comunidad entera, ni puede tampoco ser definido su propio bien, a no ser por comparación con el bien de todos. Esto significa que el bien de la comunidad se antepone a la fidelidad debida a los particulares y que, por tanto, ningún secreto puede prevalecer contra el bien común. No obstante, señalemos inmediatamente que este mismo bien común impone que algunos secretos particulares sean inviolables como, por ejemplo, en el orden religioso, el sigilo sacramental y, en el profano, con sus diversas variedades, el secreto profesional. El bien común exige respeto al derecho de cada uno a su propia plenitud de vida, en el respeto y desarrollo de la comunidad entera.

La cortesía.

Si no hay vida común sin veracidad, tampoco puede haberla sin placer y sin alegría. Cada uno se *debe* a sí mismo y *debe* a los demás el esfuerzo por crear y mantener un clima en que sea posible vivir agradablemente; nadie tiene derecho a ser gravoso a su prójimo. La cortesía es la disposición de ánimo que impone a la palabra, al ademán, a todo el comportamiento esa justa medida que los hace ordenados; es la virtud de las buenas formas. Aristóteles le daba el nombre de *amistad* a causa de su afinidad con el amor que une estrechamente los corazones y les impone un pleno orden en sus manifestaciones externas.

Contrarios a la cortesía, según grados diversos, son la *adulación* y el *espíritu de contradicción*. La adulación consiste en alabanzas que no respetan ni la verdad ni la oportunidad y se desentienden de la medida última de todo, el amor de Dios y el verdadero amor del prójimo. El *espíritu de contradicción* consiste en ciertas intemperancias, que no tienen como causa una antipatía, pues en este caso se trataría de una falta contra la caridad, sino un instinto desordenado, siempre propenso a llevar la contraria al compañero, sin consideración alguna hacia él.

La liberalidad.

La comunidad terrena de los hombres supone un cambio continuo tanto en sus riquezas temporales como en sus riquezas espirituales. Todo ciudadano, y *a fortiori* el cristiano, debe tener su corazón *abierto* a los demás. Quien tiene esta disposición respecto a las

riquezas materiales se llama *liberal*. La *liberalidad* es efectivamente la virtud que se interesa de tal modo por los intereses del prójimo, que no sólo respeta el bien del mismo — lo cual es pura justicia —, sino que, además, lo hace partícipe de los bienes propios, y esto sólo por razones de conveniencia. Existe, pues, una cuasi deuda que es suficiente para hacer legítima la relación entre estas dos virtudes.

Lo propio del hombre liberal es tener un gesto generoso, no, sin embargo, inconsiderado. Da según sus posibilidades, después de haber satisfecho sin mezquindad sus necesidades personales y familiares. Según la recomendación de San Pablo, administra sus bienes y adquiere otros con miras a la munificencia (Eph 4, 28). Da y *sabe* dar. La liberalidad es asunto de alma; no se mide por la cantidad de los bienes dados, sino por las disposiciones de quien da. De este modo un pobre desheredado puede poseer una liberalidad superior a la de un rico; recuérdese la generosidad de la viuda del Templo (Mc 12, 41 s).

Opuestos al hombre liberal en uno y otro extremo, se encuentran el *avaro* y el *pródigo*.

El avaro, tan frecuentemente condenado por las Escrituras, lleva en su corazón un apetito immoderado de poseer; las riquezas no son *para él un bien útil, sino algo absoluto*. Peca cuando, para satisfacer su pasión, retiene el bien de los demás, pero éste es un pecado común de injusticia; su pecado específico, en cambio, consiste en concentrar su alma entera en las riquezas, en amarlas, en desearlas y en complacerse en ellas sin medida.

La experiencia demuestra que este pecado se da más fácilmente en los viejos. Cuando sus fuerzas desfallecen, se sienten más necesitados de los bienes exteriores y con frecuencia rebasan la justa medida.

La insistencia de la Sagrada Escritura en fustigar este pecado demuestra claramente su gravedad. Aparte de que la avaricia es fuente de muchas injusticias, cuya malicia se apropia, tiene también su malicia específica, que se da en el hecho de que el amor al dinero hace al hombre erigirse contra Dios y contra el prójimo. En este extremo la avaricia es pecado grave. Sin embargo, no iguala su malicia a la de aquellos pecados que van directamente contra Dios y contra el hombre. No obstante, implica una especial deshonra, porque el alma se deja dominar por los bienes más bajos. Detenta, además, entre los pecados, cierto principado que lo coloca en la categoría de los *pecados capitales*, es decir, aquellos que son fuente de otros. El dinero ejerce sobre el corazón del hombre un atractivo casi infinito, en cuanto encierra en sí como la promesa de todos los bienes; para asegurarlo el hombre se presta a numerosos compromisos: traiciones, fraudes, mentiras, perjurios, agitaciones, violencias, dureza de corazón.

Si el avaro peca contra la liberalidad por un amor desordenado del dinero, el *pródigo* peca por un desinterés excesivo. El primero está todo en tensión hacia la adquisición y conservación de sus

bienes; el segundo, por el contrario, es excesivamente despreocupado. Pero, por opuestos que parezcan estos dos extremos, es posible, sin embargo, que coincidan en un mismo sujeto, pues puede darse quien sea inconsiderado en sus dispendios y, en cambio, ávido en sus ganancias. Ha de notarse que la prodigalidad no se mide por la cantidad de los bienes abandonados, sino por el desorden de este abandono; el hombre liberal se despoja con frecuencia de más bienes que el pródigo, si la necesidad se lo impone; así, el religioso que para seguir a Cristo pobre reparte todos sus bienes en limosnas no es un pródigo, sino un corazón liberal.

La prodigalidad es una puerta abierta a muchas intemperancias. Esta falta de medida en el uso del dinero es particularmente sensible ante los bienes que halagan los apetitos carnales; en efecto, el que no conoce el bien de la virtud está fácilmente expuesto a buscar los placeres de la carne.

De estos dos pecados es menor la prodigalidad que la avaricia. Aquélla, por una parte, se opone menos a la liberalidad porque coincide con ella en su acto, que es dar; por otra parte, el pródigo es útil a los demás, mientras que el avaro no lo es a nadie, ni siquiera a sí mismo. Finalmente, la prodigalidad es más fácilmente curable, pues estando menos lejos de la virtud, vuelve a ella más fácilmente. La edad colabora también en este retorno, por lo mismo que al avanzar empuja hacia la avaricia. Por otro lado, la escasez en que desemboca impone soluciones prudentes, mientras que la avaricia se acrecienta a medida que la indigencia se hace más amenazadora.

La equidad extralegal.

Toda comunidad está regida por una ley que tiene como finalidad traducir las exigencias del bien común y delimitar los deberes de los miembros de la comunidad frente a sus exigencias. Respetar esta ley es ser *justo* y estar plenamente en su puesto, en el ser y en el obrar, frente al todo y frente a cada una de sus partes.

¿Se podrá, no obstante, exigir que la ley dicte *todo* lo que es justo? ¿Abrazará su formulación el derecho íntegro de la comunidad y de sus miembros hasta el punto de que no haya una justicia perfecta sin una obediencia ciega a esta ley?

Es característico de la ley ser universal, puesto que, por naturaleza, se dirige a la colectividad entera. Rebase todos los casos particulares para no retener de ellos sino los caracteres comunes. No se detiene, pues, a considerar los infinitos detalles de lo contingente. Quiere esto decir que la ley está condenada en materia de justicia a ser deficiente; sus fórmulas son demasiado generales para definir el derecho de cada uno de los miembros de la comunidad hasta en sus últimas características. Por esto sucede que, en ciertos casos excepcionales, seguir la letra de la ley, equivaldría a obrar mal. Por ejemplo, es una virtud pagar las deudas, pero en el caso de un padre escandalosamente pródigo en detrimento de sus hijos, la justicia exige que se difiera el tiempo de rendir cuentas, en bene-

ficio de los herederos. En semejante caso la letra de la ley parece demasiado estrecha y la justicia impone desbordarla. Pronunciar este juicio pertenece a la *epiqueya*, que llamamos también *equidad*.

Esta virtud de la *equidad*, que en su ejercicio supone una soberana prudencia, no está en oposición con la ley, sino que es «la rectificación de la ley donde ésta es deficiente a causa de su universalidad»⁸. No juzga la ley ni la condena; su juicio recae sobre un caso particular, no previsto por la ley. No va, sobre todo, al encuentro de lo que es justo según la justicia misma, sino solamente de aquello que es justo según la ley. No se ejerce en beneficio de un particular en contra del bien del conjunto, sino que respeta a uno para mejor asegurar al otro.

La equidad aparece en este caso como una especie de la justicia primaria. A la justicia corresponde dar a cada uno lo que le es debido; si este cada uno es mi vecino, considerado respecto a mí y sus iguales, tendremos la justicia *conmutativa*; si es un súbdito, respecto al jefe responsable de la comunidad, tendremos la justicia *distributiva*; si «cada uno» designa para un individuo la colectividad de que es miembro, tendremos la justicia *legal*. La *equidad* tiene de común con la justicia legal el respetar el bien común; se diferencia de ella porque rebasa la letra de la ley, intentando salvaguardar los bienes de todos, de la comunidad entera y de cada uno de sus miembros. La justicia legal aparece de este modo como una participación de la *equidad*, siendo ésta la regla superior de los actos humanos.

6. El don de piedad.

Sobresale Santo Tomás en el análisis que efectúa de cada uno de los elementos que componen la psicología del cristiano, pero no muestra menos su maestría cuando trata de reconstituir toda esta psicología. Sabe reunir todos los elementos en la unidad de la caridad y, más en particular, cada una de las virtudes, conto formando otros tantos organismos distintos, en torno a cada virtud cardinal, todas las virtudes en afinidad más o menos próxima con ella. En este mismo esfuerzo de síntesis, estudia también, a propósito de una virtud, una de esas fuerzas misteriosas que la tradición designa con el nombre de *dones del Espíritu Santo*: a la justicia vincula el *don de piedad*.

Encontramos aquí la mirada profunda del teólogo sobre el misterio cristiano, misterio de unidad por medio de la caridad de la que es el centro. Con ello el tratado de la justicia se beneficia de una nueva luz.

Ciertamente, por el hecho de su soberanía la caridad comunica a todas las virtudes un reflejo de su propia gloria. La castidad del cristiano, que está regida por su amor filial a Dios con todo

8. A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, c. IX. Las virtudes anexas a la justicia, § 9. La equidad extralegal.

su poder espiritualizador, es muy distinta de la del hombre abandonado simplemente a las energías de su corazón. Pero la justicia sufre todavía una transformación más profunda.

La justicia es, en efecto, la virtud que regula las relaciones entre dos seres extraños uno a otro; inclina a respetar el bien *del otro*. Si ese otro está unido a mí, entonces su bien es también en cierta manera mío; al respetar *su* bien, respeto el mío. Aquí la justicia pierde, por tanto, su sentido riguroso, mientras que mis obligaciones se hacen más graves, puesto que me sentiré obligado para con el otro como para conmigo mismo. Dicho de otro modo, la justicia estará informada por el amor que me debo a mí mismo, hasta el punto de ser como uno de sus más elementales indicios. Esta justicia regula las relaciones entre esposos, entre padres e hijos, entre amigos.

Se aprecia inmediatamente la transfiguración de la justicia bajo la influencia de la caridad, dentro de la comunidad de los hijos de Dios. Dios es para el cristiano, según los términos usados por la Sagrada Escritura, un *padre*, un *esposo*, un *amigo*, y los demás hombres, a causa de esta unión, serán *hermanos*. La *religión* se convierte de hecho en *piEDAD*, y las relaciones de los hombres entre sí dependen de esta piedad. Todo acto de justicia, sean objeto de ella Dios o el hombre, es, desde este punto de vista, un acto de religión, pero de esa religión que exige ser expresión de un sentimiento filial y fraterno. Ahora bien, lo mismo que el Espíritu Santo es la fuente de nuestra piedad filial para con Dios, según la palabra del Apóstol: «habéis recibido el espíritu de adopción en quien clamamos *Abba*, ¡Padre!» (Rom 8, 15), así también él inspira nuestro comportamiento en la justicia fraterna para con todos los hombres, nuestros hermanos en Dios. El cristiano, en los múltiples actos de justicia que forman la trama de su vida social, está bajo la influencia transformadora del don de piedad.

Esta justicia, totalmente embebida de caridad, conoce delicadezas y suscita exigencias desconocidas para la simple justicia humana. Bajo el impulso del Espíritu, el cristiano no puede soportar que los derechos de Dios y de sus hermanos sean desconocidos; no tendrá descanso si no son todos plenamente respetados; *tiene hambre y sed de justicia*, está dispuesto a todos los sacrificios para dar a Dios y a sus hermanos este testimonio elemental de amor. Al mismo tiempo, su justicia adopta las medidas del amor. Lejos de medir estrictamente lo que debe a su hermano, da liberalmente, es *misericordioso*, y es igualmente *dulce*, eliminando de su corazón toda dureza ante las faltas de consideración que con él se cometan, siendo la consumación de la justicia, bajo el influjo del amor, el «vencer el mal por el bien».

Se comprende de este modo que la bondad, benignidad y dulzura sean características del alma cristiana. Revelan la acción del Espíritu en la comunidad entera y en cada uno de los miembros. Son la inspiración y guía de las obras de la justicia que son a un mismo tiempo alimento y fruto de las obras de la primera de las virtudes: la caridad.

Vicio opuesto a la piedad: impiedad.

Vicios opuestos a la consideración { irrespetuosidad.
desobediencia.

Vicios opuestos a la verdad { en las palabras: mentira.
en hechos y actitudes: hipocresía.
elevándose sobre lo que se es: jactancia.
rebajándose mentirosamente: ironía.

Vicio opuesto a la gratitud: ingratitude.

Vicios opuestos a la vindicta { por exceso: crueldad.
por defecto: debilidad.

Vicios opuestos a la afabilidad { por exceso: adulación, obsequiosidad, lisonja, vileza.
por defecto: incivilidad, grosería, chabacanería, insolencia, desvergüenza, irreverencia.

Vicios opuestos a la liberalidad { por exceso: prodigalidad.
por defecto: avaricia.

Es interesante notar que el vicio que *va en el sentido de la virtud*, aun cuando sobrepasando su medida, es menos grave que el contrario, precisamente por esa condición. Así la prodigalidad que va en el mismo sentido de la liberalidad (que es comunicación y largueza) es menos grave que la avaricia. Sin embargo, este principio hay que aplicarlo con discreción. No siempre lo que parece ser el sentido de la virtud lo es en realidad. Determinése, por ejemplo, el sentido propio de la vindicta.

Evangelio y humanismo. Se ha dicho al principio de este capítulo lo que la teología de las virtudes sociales debe al Evangelio y, en general, al Nuevo Testamento. Sería interesante igualmente mostrar todo aquello que la razón, en su intento de ilustrar la fe y la conducta del cristiano, ha tomado legítimamente de los moralistas paganos: Sócrates, Platón, Aristóteles, Zenón, Marco Aurelio, Séneca, Macrobio, Andrónico, etc.

El equilibrio religioso y racional que el teólogo está obligado a buscar no deja de tener sus peligros. Un «evangelismo» estrecho y cerrado conduciría a desconocer hermosas virtudes que, si no están en la letra del Evangelio, lo están plenamente en su espíritu. Un racionalismo indiscreto conduciría, a su vez, a desconocer la jerarquía de las virtudes con respecto a la caridad, o a dar mayor crédito del que merecen a ciertas virtudes humanas cuyo valor depende de la caridad que las inspira. Es evidente, por ejemplo, que la «vindicta» no parece de suyo una virtud evangélica; puede serlo, sin embargo, si la caridad la inspira y la guía; pero la tentación del hombre «racional» será la de hacer triunfar su derecho, con detrimento de la caridad. El Evangelio no es el triunfo de un derecho, sino del amor. Apreciar desde este punto de vista la cualidad de cada virtud considerada. Comparar finalmente las diversas exigencias del Antiguo y del Nuevo Testamento en relación a estas virtudes.

*Cuestiones particulares para cada virtud. Orientaciones de trabajo.**La piedad filial.*

¿De qué depende el que la deuda para con los padres no pueda ser satisfecha adecuadamente? ¿Qué pensar de esta definición de Santo Tomás: *Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent* (II-II, q. 102, art. 1, c.), «el padre es principio de la generación, educación y enseñanza y de todo aquello que pertenece a la vida humana»? Detallar, desde este punto de vista, los deberes para con los padres. ¿Puede desaparecer la piedad filial si los padres son malos? ¿Tienen los padres que formar a sus hijos en esta virtud de la piedad? ¿De qué modo? La «piedad filial» en la Biblia.

Límites de la piedad filial (cf. Mt 10, 37). ¿Se puede renunciar a la entrada en religión o esperar por piedad filial? ¿En qué circunstancias? ¿Se puede renunciar al matrimonio o demorarlo, y renunciar a quien se ama por esta misma piedad?

El don de piedad. Significado. Teología.

La piedad patriótica.

¿Qué es la patria? Historia y evolución de esta palabra y de los sentimientos que evoca. La «patria», ¿es asimilable absolutamente a la «nación» en que se nace y se vive? (Historia de las nacionalidades y de los nacionalismos). ¿Qué recibe de su patria el hombre y qué le debe? Fundamentos bíblicos de la «teología del patriotismo». Límites de la piedad patriótica. ¿Hasta qué punto el hombre puede abdicar de su libertad de opción, de palabra, de acción? ¿La objeción de conciencia es contraria a la «piedad para con la patria»?

Medios de formación. ¿Es un deber del Estado la educación de los ciudadanos en la piedad patriótica? ¿Es lícito excitar un mayor ardor patriótico? ¿Puede el Estado servirse de todos los medios de propaganda, prensa, radio, televisión, etc.? ¿Pueden los ciudadanos defenderse activamente contra una excitación exagerada al culto de la patria?

Naciones y «catolicidad». La fraternidad en Cristo con todos los hombres, ¿impone al cristiano deberes para con otras naciones y patrias diferentes de la suya?

Véanse entre otros: A. GEMELLI, *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica*, Milán 1918; J. M.^a PEMÁN, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, «Acción Española», 1954; E. PETERSON, *Le problème du nationalisme dans le christianisme des premiers siècles*, y J. DANIELOU, *Note conjointe*, en «Dieu vivant» n. 22 (1952) pp. 87-106.

La consideración y la cortesía.

Urbanidad y Evangelio. Mostrar cómo las virtudes evangélicas pueden expresarse magníficamente en ciertos códigos de urbanidad y cómo ciertas «mundanerías» pueden oponerse al Evangelio. Comparar las diferentes costumbres sociales de una región, un país, un pueblo y apreciarlas en términos de valor cristiano.

La «cuestión de los ritos» en la historia misional de China. ¿Qué es necesario para que los ritos religiosos sociales puedan ser adoptados por el cristianismo, o para que puedan ser rehusados?

La «dote» en el África negra. La dote ofrecida por el novio a los padres de la novia, ¿es compatible con el «respeto» a la persona? ¿Puede el misionero consagrar semejante costumbre o debe tratar de modificarla?

La necesidad de los honores y de los ritos sociales para prestarlos. ¿Deben rendirse los honores debidos a los grandes de este mundo, cualquiera que sea su virtud? ¿Pueden ser negados? ¿En qué circunstancias? ¿Puede haber indignidad en rendir honores excesivos (rebajamiento)?

Los honores debidos a los santos. Dulia e hiperdulia. Teología exacta de la hiperdulia debida a la Santísima Virgen.

La obediencia.

Es claro que la obediencia a Dios no puede tener límites. Explicar entonces la orden dada a Abraham (Gen 22, 2); la orden dada a los hebreos de llevarse el oro y la plata de los egipcios (Ex 11, 2); la orden dada a Oseas de desposar a una mujer adúltera (Os 1, 2).

Límites de la autoridad humana. ¿Se está siempre obligado a obedecer al poder constituido? ¿Qué es el poder constituido? ¿Debe negarse la obediencia en todo al poder constituido cuando está corrompido? ¿Debe la obediencia considerar la virtud del que manda? ¿Se debe obedecer al Estado también en la cuestión de impuestos, aduana y economía? ¿De qué modo? ¿Está el cristiano más obligado a obedecer que los demás (Cf. Lc 20, 25; 1 Petr 2, 13; Tit 3, 1; Rom 13, 1-7)? ¿En qué circunstancias debe negar la obediencia?

¿Es la obediencia religiosa específicamente distinta de la obediencia común? Mostrar que es la misma virtud, pero que se extiende a todas las actividades de la vida. ¿Límites de la obediencia religiosa?

Obediencia y educación. Mostrar la cualidad de superior perfección de toda autoridad en su campo. Desarrollar este punto en particular a propósito de la autoridad de los superiores religiosos y de los padres. ¿Puede la vida religiosa ser definida como una escuela de perfección por medio de la obediencia? Teología de la educación. ¿A qué se extiende la autoridad de los padres? ¿Deben tratar de corregir todos los defectos y educar en todas las virtudes? Méritos y deméritos de los padres tolerantes y de los intolerantes.

La «obediencia de juicio». ¿Qué quiere decir esto? ¿Es una fórmula acertada? Distinguir aquí docilidad, acto de prudencia y obediencia, acto de justicia y virtud social.

Gravedad de la desobediencia. ¿Gravedad del servilismo? (Si no es posible excederse en el obedecer, mostrar que se puede obedecer a quien no se debe o en cosas en que no es necesario.)

La verdad (o veracidad).

Entendemos aquí «verdad» no el sentido de «verdadero» (en este sentido no es virtud, sino objeto de la virtud), sino en el sentido precisamente en que es virtud de lo verdadero.

La veracidad es, como la justicia, virtud de la voluntad, puesto que manifestar la verdad es un acto de la voluntad. Lo verdadero es aquí considerado, análogamente a lo justo en la justicia, bajo el aspecto de que es un cierto bien, que la voluntad quiere.

Las palabras, y también ciertos ademanes y actitudes, son *signos sociales* de realidades inteligibles. Pero son signos bastante flexibles y según la manera de servirse de ellos pueden significar cosas diferentes. Hay verdad cuando existe la voluntad de enunciar lo verdadero, aun con signos aparentemente desajustados, desde el momento en que nadie se engaña con ellos; hay falsedad y mentira cuando existe voluntad de enunciar algo falso. Valorar según este principio la mentira de fórmulas mundanas tales como «la señora ha salido», en lugar de «la señora no recibe». ¿Cuál es la voluntad del que habla?

Siendo la verdad una cierta «justicia», ¿se puede considerar que no hay a verdad o mentira desde el momento en que el interlocutor no tiene derecho a conocer lo verdadero? (Caso de ciudadanos interrogados por los representantes de una potencia ocupante. Prisionero interrogado por un enemigo. Sacerdote interrogado acerca de los secretos de su ministerio.) Por el contrario, el silencio heroico, ¿es la única solución posible del que es interrogado en estas circunstancias?

¿Es la verdad un criterio de moralidad suficiente para la prensa, la radio y el cine? ¿Qué es una información objetivamente verdadera?

¿Qué pensar de la «restricción mental»? ¿Y de la mentira jocosa?

La verdad en la Biblia. Apremiar la mentira de Abraham (Gen 12, 13), de Rebeca y Jacob (Gen 27, 6-20). La verdad en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5, 37). Particularmente el tema de la «luz» y de los «hijos de la luz» en San Juan.

La gratitud.

Principios: *Gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum* (II-II, q. 106, art. 5, c.): «el valor de la gratitud se mide más por el afecto del que da que por el don». *Beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiae recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate* (II-II, q. 106, art. 5, ad 1): «el beneficio, cuando merece alabanza y recompensa, consiste en el efecto materialmente, pero formal y principalmente en la voluntad».

Estos principios encuentran su máxima aplicación en la acción de gracias religiosa. En ella lo que se da no vale sino como símbolo o expresión de la voluntad.

Estimar la escala variada de la gratitud y la gravedad de la ingratitud conforme a la dignidad del que da, el lazo de amistad que existe, el valor de los dones recibidos.

El reconocimiento (cf. Mt 18, 33; Lc 7, 42) y la acción de gracias en la Biblia. Comentar el texto: «Dios ama al que da con alegría» (Prov 22, 8; 2 Cor 9, 7).

La vindicta.

Principios: *Vindictio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti* (II-II, q. 108, art. 1, c.): «consiste la vindicta en infligir una pena al que peca». *Vindictio in tantum licita est et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum* (II-II, q. 108, art. 3, c.): «la vindicta es lícita y virtuosa en la medida en que trata de reprimir el mal».

Comentar Rom 12, 19. ¿Se puede hablar de vindicta cristiana después del precepto paulino de no vengarse a sí mismo? ¿En qué circunstancias?

La cualidad de castigar oportunamente en los padres, educadores, amos, superiores. ¿Deben los padres castigar a propósito de toda falta? Función educativa del castigo y de la tolerancia. Cómo castigar: ¿antes del uso de razón? ¿después? (Es interesante notar a este respecto que para los antiguos «edad del uso de razón» era sinónimo de «edad de la pubertad». Cf. II-II, q. 189, art. 5, c. ¿Qué se debe pensar de este criterio?) ¿Es pecado castigar por impaciencia, como efecto del amor propio herido? La «prudencia» en los castigos. Psicoanálisis del castigo. Formación y evolución del «super yo» en el niño. Psicoanálisis de las faltas no castigadas y, sin embargo, reales en el niño. Teología del castigo educativo. El castigo de los adultos. ¿Debe la pena ser medicinal, educativa (o reeducativa), o simplemente coercitiva? ¿Puede ser tolerada cristianamente una prisión cuyo efecto fuese la corrupción de los condenados? ¿Debe toda prisión ser reeducativa? (Sobre las demás penas y, en especial, sobre la pena de muerte véase el tratado de la justicia.)

La vindicta como justo ejercicio de la cólera. Cf. Ioh 2, 15-16. Dulzura y fuerza de Jesús.

La liberalidad.

La liberalidad es una virtud que participa a la vez de la justicia, de la fortaleza y de la templanza. De la justicia porque consiste en saber no retener lo que se posee cuando puede ser útil para *otro*, aunque no le sea debido en estricta justicia; de la fortaleza y de la templanza porque consisten también, y fundamentalmente, en poner una razón generosa en *pasiones* interiores: el miedo al riesgo, el amor al lucro y al dinero. La liberalidad en el Evangelio. Su finalidad. Comentar Lc 14, 12-24.

Teología del dinero. Comentar y explicar la parábola de Lc 16, 1-14. Cf. FEUILLET, *Recherches de science religieuse*, 1947, n. 1; *Les riches intendants du Christ* (Lc 16, 1-13) pp. 30-54. Mostrar el «deber» de los ricos.

Los pobres y la liberalidad. ¿Cómo puede el pobre hacer acto de liberalidad? ¿Es «liberalidad» el espíritu de pobreza evangélica? La pobreza de los religiosos: mostrar que el espíritu del voto no es hacer al sujeto ahorrador, sino liberal.

La avaricia. Su gravedad. ¿Por qué es pecado capital? Comentar el texto: «la codicia es raíz de todos los males». La avaricia y la vejez. ¿Por qué los viejos son más fácilmente avaros? ¿Cómo reaccionar?

La epiqueya (o equidad extralegal).

La epiqueya del griego ἐπιείκεια que significa, verosimilitud, conveniencia, moderación, equidad, dulzura, bondad... no es una justicia imperfecta, sino, al contrario, la flor de la justicia.

La equidad que restablece la justicia, muestra que la ley está al servicio del hombre y del bien y no a la inversa, contra el culto supersticioso de la letra, que destruye el bien común y causa daño a los individuos.

Casos de equidad en el Evangelio: a propósito del sábado, de las purificaciones legales. La equidad y la libertad del cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Les vertus sociales*, trad. de J.-D. FOLGHERA, notas de R. BERNARD, col. «Summe Théologique», Éd. de la Revue des J., Paris 1932; *Las virtudes sociales*. II-II, qq. 101-122, t. IX, BAC, Madrid 1955.

Deben recordarse aquí las obras citadas a propósito del capítulo XII sobre la justicia.

Acerca de la piedad patriótica:

PELÁEZ, *Patriotismo y moral cristiana*, «La Ciencia Tomista», 28 (1923) pp. 171-185.

GUERARDI, *Il patriotismo nel pensiero di San Tommaso*, «Sapienza», 4 (1951) pp. 203-229; 5 (1952) pp. 141-165.

M. BLONDEL, *Patrie et humanité*, «Chron. Soc. de France», Lyon 1928.

MSR. CHEVROT, *Évangile et patriotisme*, Desclée de Br., Paris 1940; *La Patrie*, Chron. Soc. de France, Lyon 1941.

J. BELOS, *La communauté nationale dans la communauté humaine*, ibid. 1946.

H. SCHWARZ, *Ethik und Vaterlandsliebe*, Langensalza 1926.

Card. PLA Y DENIEL, *Las dos Ciudades*, Salamanca 1936.

L. ARANGO, *De Catholicorum civium officiis secundum doctrinam Leonis Papae XIII*, Periodica de Re Morali, Can. Lit., 26 (1937) pp. 138-144.

Virtudes cardinales

J. FOLLINET, *Morale internationale*, Blout et Gay, París.

Para la obediencia y restantes virtudes pueden consultarse obras generales, diccionarios y revistas.

Acerca del don de piedad, v. SANTO TOMÁS, II-II, q. 121.

I. MENÉNDEZ REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid 1948; *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, Salamanca 1939.

A. ROYO, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1952. nn. 305-309.

GARDEIL, *Le don de piété et la béatitude de la douceur*, en «La Vie Spirituelle», 35, pp. 19-39.

T. MENNESSIER, *Le don de piété*, «La Vie Spir.», Supl. t. 30, pp. 40-42.

Capítulo XV

LA FORTALEZA

por A. GAUTHIER, O. P.

SUMARIO:	<u>Págs.</u>
EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA FORTALEZA	714
I. LAS CONCEPCIONES GRIEGAS SOBRE LA FORTALEZA	716
1. Las ideas corrientes	716
El valor	716
La firmeza	717
La magnanimidad	718
2. Las elaboraciones de los filósofos	718
El hombre y el mundo	718
Las virtudes de la adversidad: valor, firmeza, magnanimidad ...	719
Sus clasificaciones	720
Su sentido: exaltación del hombre	721
II. LAS CONCEPCIONES BÍBLICAS DE LA FORTALEZA	721
1. La potencia de Dios dada al hombre	721
Vanidad de la fortaleza del hombre	722
La fortaleza, atributo divino	723
Donación al hombre de la fortaleza de Dios	723
2. El despliegue de la Potencia de Dios en el hombre	724
El poder	725
La confianza	726
La paciencia	727
La longanimidad	730
El martirio, acto supremo de la fortaleza cristiana	732
III. LA ARMONÍA	734
1. Oposición del ideal griego y del ideal cristiano	734
Su aparente confusión en los padres de la Iglesia	734
Eliminación del ideal griego	735
Integración del ideal griego en el pensamiento cristiano	736
2. Teología del dinamismo	736
La exaltación del hombre	736
La esperanza humana	736
La magnanimidad, virtud de la esperanza humana	737
La magnanimidad, estilo de vida	738
La magnanimidad, virtud aristocrática	739

	<u>Págs.</u>
La exaltación de Dios	740
Magnanimidad y humildad	740
La magnanimidad infusa	741
El don de fortaleza	741
La esperanza teológica	742
CONCLUSIÓN	743
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	744
BIBLIOGRAFÍA	747

EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA FORTALEZA

Existe el problema teológico de la fortaleza, y hoy parece plantearse con agudeza especial. En efecto, de diversas partes se levanta contra el cristianismo la acusación de que desviriliza al hombre y paraliza sus energías. Es ésta la acusación de Nietzsche, según el cual el cristianismo es el resentimiento de los débiles contra los fuertes; es también la acusación de Marx cuando afirma que la religión es el opio del pueblo, y en pos de estos dos cabecillas de opinión, en la Alemania de ayer y en la Rusia de hoy, millones de voces repiten esta acusación que se ha difundido a vela desplegada por todos los países del mundo. Unos han denunciado en la humildad cristiana «una degradación de sí mismo y una actitud sin energía», otros han creído ver en la esperanza cristiana el principio de una resignación que, enseñando «a soportar el infierno terrestre sin murmurar ante la perspectiva de un pretendido paraíso celestial», destruye en el cristiano toda voluntad de lucha y lo hace incapaz de esfuerzo.

Ante estos reproches el cristiano de hoy llega a preguntarse, preocupado, si el cristianismo actual no se habrá, en efecto, estragado. No se podrá negar este decaimiento en muchos cristianos; pero esto no lo explica todo. Remóntese, en efecto, el curso de la historia y se verá reproducirse la misma acusación siglo tras siglo. Vedla aquí blandida por un Renan y un Gambetta en 1871, contra la educación cristiana, que no podría formar más que «una especie humana blandengue, debilitada, resignada a sufrir todos los infortunios como decretos de la Providencia»; vedla en el siglo XVIII, en la pluma de los filósofos, en los últimos años del siglo XVII con Bayle, y en el XVI con Maquiavelo:

«La religión pagana no deifica más que hombres con gloria mundana: generales del ejército y jefes de la república. Nuestra religión corona más bien las virtudes humildes y contemplativas que las virtudes activas. Nuestra religión coloca la felicidad suprema en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas; la otra, por el contrario, hacía consistir el soberano bien en la grandeza del alma, en la fortaleza del cuerpo y en todas las

calidades que hacen a los hombres formidables. Si nuestra religión exige alguna fortaleza es más para disponernos a sufrir que para emprender acciones vigorosas. Me parece, pues, que estos principios, haciendo a los hombres más débiles, les han dispuesto a ser más fácilmente presa de los hombres malvados. Éstos han visto que podían tiranizar, sin temor, a hombres que, para ir al paraíso, están más dispuestos a soportar las injurias que a vengarlas»¹.

Vayamos aún más arriba y en plena era de las persecuciones encontraremos también esta misma acusación lanzada contra la Iglesia de los mártires. Son numerosos los testimonios que nos muestran la idea que se tenía corrientemente de los primeros cristianos en la sociedad pagana: «desterrados de la vida», «inútiles»², reconocibles por su «falta de energía»³, y su «abyecta inercia»⁴. Estos débiles ciertamente sabían morir, pero como «desesperados» que se precipitan en la muerte por fastidio de la vida de acá abajo⁵, «pobres locos» que creen encontrar después de ella otra vida⁶, «testarudos»⁷, o «héroes sólo de teatro»⁸.

Cristo mismo, decía el pagano Celso en 178, ¿cómo podrá compararse con los héroes del paganismo, un Anaxarco o un Epicteto, por ejemplo? Anaxarco molido en un mortero no tiene para este suplicio sino desprecio, y exclama: «Tunde, tunde la piel de Anaxarco, porque a Anaxarco mismo no le alcanzarás». Palabras dignas de un espíritu verdaderamente divino. Epicteto, como su amo le hiciese retorcer la pierna, le dijo tranquilamente y sonriendo: «Vas a romperla», y cuando la hubo roto: «¿No te dije que la romperías?» ¿Qué palabras pronunció Jesús en sus sufrimientos que puedan compararse con éstas? Ninguna; se calló, o, peor aún, pidió auxilio, se lamentó, rogó para que la muerte, de la cual tenía miedo, se alejase de él: «¡Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz!» Lastimosa actitud, digna en verdad de aquel que toda su vida fuera mediocre y débil⁹. No fué éste un agravio aislado: un siglo más tarde lo volvía a formular Porfirio, el discípulo predilecto de Plotino¹⁰.

Así pues, en todo tiempo los incrédulos han lanzado al cristianismo el reproche de desvirilizar al hombre. Pero también en todo tiempo la Iglesia ha levantado su voz para afirmar en voz alta su conciencia de poseer un ideal de fortaleza cuyo valor y eficacia se muestra como incomparable. Escuchemos solamente la solemne protesta que elevaba contra las vejaciones de los nacionalsocialistas alemanes el gran pontífice Pío XI: «La humildad en el espíritu del Evangelio y la oración para obtener el auxilio de la gracia,

1. MAQUIAVELO, *Discurso sobre la 1ª Década de Tito Livio*, libro II, c. 2; véase ALBERTO CHEREL, *La Pensée de Machiavel en France*, Paris 1935, donde se podrán encontrar textos de Bayle, Raynal, J. J. Rousseau, Quinet, Renan y Gambetta.

2. TERTULIANO, *Apol.*, 42.

3. TÁCITO, *Historias*, III, 75.

4. SUETONIO, *Domiciano*, 15, 1.

5. TERTULIANO, *Apol.*, 50, 4; LACTANCIO, *Div. Inst.*, V, 9; TERTULIANO, *Ad Scapulam*; SAN JUSTINO, *Apol.*, II, 4, 1.

6. LUCIANO, *Peregrinus*.

7. EPICTETO, *Conferencias*, IV, 7, 6.

8. MARCO AURELIO, *Pensamientos*, XI, 3.

9. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VII, 53; VI, 15; II, 22.

10. *Fragmentos*, 62 y 63.

pueden unirse perfectamente con la estima de sí mismo, la confianza y el heroísmo. La Iglesia de Cristo, que cuenta a través de todos los tiempos, aun los más recientes, con un número de confesores y mártires voluntarios mayor que todas las otras colectividades morales, no tiene necesidad de recibir de nadie lecciones sobre el heroísmo de los sentimientos y de los actos»¹¹.

Este escándalo de una fortaleza, enérgicamente reivindicada por la Iglesia como uno de sus más bellos títulos de gloria y escarnecida por los sabios de este mundo como una debilidad irrisoria, es lo que plantea el problema teológico de la fortaleza. ¿Qué es, pues, esta fortaleza cristiana? ¿Merece verdaderamente el nombre de fortaleza? En otros términos: ¿qué tiene de común con el concepto de fortaleza que nos da la razón? Éstas son las cuestiones a las que deberá responder ante todo una teología de la fortaleza.

Para hacerlo necesita primero precisar en qué consiste la concepción racional de la fortaleza, que nosotros pediremos a los griegos, y en qué consiste su concepto cristiano, cosa que trataremos de precisar en la Biblia; después será preciso establecer una contras-tación, procurando deducir sus leyes.

I. LAS CONCEPCIONES GRIEGAS SOBRE LA FORTALEZA

Sería interesante, sin duda, inquirir hasta en sus más lejanos orígenes la génesis de las ideas griegas acerca de la fortaleza y seguir su desenvolvimiento a lo largo de la historia; pero esto nos llevaría muy lejos. Contentémonos, pues, con recoger las expresiones más acabadas, tales como las que ha podido elaborar la conciencia de las muchedumbres o la reflexión de los filósofos.

1. Las ideas corrientes.

El valor (ἀνδρεία).

La palabra por la cual se expresa principalmente el ideal griego de la fortaleza es ἀνδρεία. La ἀνδρεία es propiamente la *virilidad*, es decir, la virtud por la cual el hombre prueba que es hombre, ἀνήρ. Si quisiéramos tener una descripción precisa de lo que es no podríamos conseguirlo mejor que dirigiéndonos a Aristóteles; en este punto, como sucede con frecuencia, su *Ética* no hace más que resumir «la tradición de los poetas y la opinión universal»¹².

El valor, hablando muy en general, es una especie de firmeza por la cual ante los males inminentes permanecemos constantes e impávidos. Pero existen numerosas falsificaciones del verdadero valor y para distinguir éste es necesario precisar en primer lugar los objetos sobre los cuales recae y en segundo término los móviles en que se inspira.

11. Enc. Mit brennender Sorge.

12. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, p. 38.

No temer la deshonra: he aquí una primera falsificación del valor. En efecto, hay males que es necesario temer, y no temerlos no es valor, es imprudencia. No temer la pobreza o la enfermedad es, sin duda, una actitud laudable, pero esto no es todavía el valor. ¿Cuál será, pues, el objeto que lo define? La muerte. Pero no toda muerte: hay muertes sin gloria. No temer la muerte en una tempestad, no temerla en una enfermedad, no es todavía ser valeroso. Sólo puede ser objeto de valor una muerte que sea *bella*, es decir, que sea una prueba de valor. Obrar como hombre valeroso será, por tanto, mostrarse sin temor frente a una muerte bella y frente a todas aquellas circunstancias en que hubiera riesgo casi infalible de semejante muerte, que en ninguna parte se dan mejor que en la guerra ¹³.

No temer una muerte bella, he aquí, pues, la *obra* del valiente. Pero se requiere todavía que realice esta obra por un motivo digno. Aristóteles enumera a este propósito cinco caricaturas del valor: no temer por estar animado *del deseo de honores* cívicos; no temer porque se tiene la *experiencia* del peligro; no temer porque se está impulsado por la *cólera*; no temer porque se está sostenido por la *esperanza*; finalmente, no temer porque se *ignora* el peligro. En todos estos casos, en efecto, se realiza bien la obra externa de la valentía, pero no se hace por la virtud en sí misma. El verdadero valiente será el que realice estos actos de valentía por la belleza del valor en sí mismo. No temer una muerte bella, permanecer firme en las circunstancias en que casi infaliblemente se arriesga uno a ella, y hacerlo sin otros deseos, sin pasión, sin esperanza, lúcidamente, porque el obrar de este modo es hermoso y lo contrario vergonzoso, he aquí el valor ¹⁴.

La firmeza (*καρτερία*).

Hemos visto cuál es la actitud del héroe ante la muerte. Pero el héroe sabrá también tener una actitud frente a la vida, que consistirá ante todo en cierta *firmeza* o *dureza*; dureza, primero, respecto a sí mismo. ¿Acaso la vida no es, en efecto, una lucha en la cual es necesario, para triunfar, ser firme y una lucha que empieza por uno mismo o, para ser más exactos, por una parte de uno mismo, que es necesario dominar para ser uno plenamente dueño de sí mismo? El hombre, efectivamente, es la razón, principio de orden y principio de armonía. Pero en el hombre viven también tendencias, instintos desordenados, ciegos, siempre prestos a lanzarse sin discernimiento sobre todo placer y a rehuir, de modo parecido, toda pena. Si se deja arrastrar, el hombre dejará de serlo, no será él mismo, será un ser *blando* (*μαλακός*) en que las cosas, según el juego de las circunstancias, vendrán a dejar su marca. Para que conserve su integridad y sea él quien marque en las cosas su huella, es necesario que sea *duro* (*κατερός*) es preciso que la razón sea en él

13. *Eth. Nic.*, 1115, a 10-b 6.

14. *Ibid.*, 1116, a. 15-1117 a 26.

dueña, que sepa dominar el instinto cuando éste se sienta agitado por un placer desordenado: *continencia* (ἐγκράτεια), y también que sepa, cuando sufre una violenta repulsa por una pena que es necesario soportar, permanecer firme y rígido contra ella: *firmeza* ¹⁵.

La magnanimidad (μεγαλοψυχία).

Pero la vida no es solamente una lucha por la posesión de sí mismo; es también, y sobre todo, una lucha por la posesión del mundo. Dueño de sí, el hombre quiere ser también dueño del mundo y esta aspiración es lo que expresa, comúnmente, para los griegos, el término *magnanimidad*. La magnanimidad es la virtud por la cual el hombre afirma su grandeza. A partir de esta concepción de la magnanimidad habrá, pues, una concepción de la grandeza del hombre. La grandeza del hombre se afirma en la acción, en la lucha. La magnanimidad es, pues, en primer lugar, la valentía que impulsa al soldado a lo más duro de la batalla, pero es también el espíritu emprendedor, el espíritu de conquista, el apetito insaciable de vencer y de dominar, de hacer brillar su fuerza y superioridad. El precio de la grandeza, así conquistada, es el honor, la gloria. Lo único que sueña el magnánimo es la gloria; lo único que teme es la deshonra. Para adquirir la gloria nada le duele, está presto a sacrificarlo todo, hasta su vida, y para alejar la deshonra, para borrar la mancha de un ultraje, no retrocede ante nada. La magnanimidad, así entendida, es la virtud de los hombres de acción. Según el testimonio de Aristóteles, fué ésta la virtud de Aquiles, de Ajax y de Alcibiades ¹⁶. Algunos filósofos pueden despreciarla — «es el más bello de los nombres de la locura», escribía el autor del *Segundo Alcibiades* —, las muchedumbres, empero, la admiran, Isócrates la exalta en su retrato del rey ideal (*Evágoras*) y si a Demóstenes le indigna encontrarla en Filipo, un bárbaro ¹⁷, es porque la cree patrimonio de los griegos; él mismo la pretende para sí...

2. Las elaboraciones de los filósofos.

Las concepciones de la fortaleza que acabamos de describir permanecerán siempre vivas en el alma griega. Pero, a partir de Aristóteles, y sobre todo con los estoicos, se elaboran al lado de ellas nuevas concepciones, las cuales se inspirarán en una preocupación idéntica: asegurar, frente al cosmos, la autonomía del hombre.

El hombre y el mundo.

Esta preocupación, por lo demás, está arraigada en lo más profundo del alma griega. Se ha discutido mucho sobre la serenidad y la angustia del griego ante la vida. En verdad hay una sere-

15. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VII, 8.

16. *II Anal*, II, 13.

17. *Discurso de la Corona*, § 68.

nidad y una angustia del griego, como hay una serenidad y una angustia del cristiano, pero están ambas en el polo opuesto. La angustia del cristiano es la angustia del pecado. El cristiano es pesimista cuando interroga a su propio corazón, cuando sondea su propia conciencia; más generalmente, cuando considera al hombre abandonado a sí mismo. Se siente, en efecto, débil e impotente por sí mismo para hacer el bien que quisiera, e incapaz de evitar el mal que detesta. Pero el cristiano es optimista cuando mira fuera del hombre, cuando mira a Dios y al mundo, obra de Dios, dándose entonces esa serenidad del cristiano, sabedor de que hace cooperar todas las cosas al bien de aquellos que le aman. Por el contrario, el griego es optimista en cuanto mira al hombre. Al hacerlo se siente tranquilo y sereno, porque confía en el hombre y en las fuerzas de su corazón para alcanzar la virtud y la felicidad. Solamente zozobra su optimismo y nace en su alma la angustia, cuando mira al mundo. Ciertamente el griego se complace en contemplar en el mundo su regularidad armoniosa, la concurrencia de todas las partes en la unidad del todo, que hace de ellas un *κόσμος*, es decir, un orden que se le presenta como bello y bueno. Pero es un hecho que la ley misma que asegura al mundo su bella regularidad se aplica para quebrantar al hombre. Una imagen estoica es la que mejor representa el pensamiento griego: el hombre es como una tortuga que se ha perdido en medio de un coro de danzantes; la armonía misma de la danza lleva consigo su aplastamiento. De este modo, el mundo hace pesar continuamente sobre el hombre una amenaza y un yugo. Precisamente de esta angustia ante la amenaza del mundo nació la inmensa aspiración que durante siglos levantó el alma griega: el anhelo de una liberación. Pero mientras que la liberación a la cual aspira el cristiano es la liberación del yugo del pecado y de sí mismo, la del griego es del yugo del destino y de la amenaza del mundo. Esta liberación se podía buscar por dos caminos: acudiendo a los dioses o acudiendo al hombre. Aristóteles orienta la ética griega en esta segunda dirección; no acude a la justicia o al favor de los dioses, sino al corazón del hombre, a los recursos y al esfuerzo del hombre, y del hombre solamente. Al grito de angustia del hombre aplastado por la fatalidad, no responde él invitándolo a levantar los ojos hacia un cielo que, en definitiva, hará reinar la justicia o que lo salvará por su favor, sino invitándole a encontrar en sí mismo el secreto de su felicidad y a conquistar, por este medio, su libertad.

Las virtudes de la adversidad: valentía, firmeza, magnanimidad.

En función de este problema se elaborarán las concepciones filosóficas de la fortaleza. Ya Aristóteles había refundido en este sentido el concepto corriente de magnanimidad. Pero había conservado, según hemos visto, la concepción común y todavía premoral del valor como virtud guerrera. A los estoicos corresponderá el mérito de levantar el valor a la altura de un ideal propiamente moral, comprendiendo que, más que en el combate de hombre a hombre,

la fortaleza varonil se afirma en la lucha de la razón contra los instintos. Lejos de tener como único objeto la muerte en la guerra, el valor tendrá, desde entonces, contrariamente a la opinión de Aristóteles, todos los males de la existencia, superados valientemente por la fidelidad a un deber que dicta la razón: la pobreza, la enfermedad, la deshonra inmerecida. Igualmente, y siempre a causa de que su *ética*, lejos de ser una moral pura, daba todavía gran cabida a elementos extramORALES, Aristóteles había negado a la firmeza la categoría de virtud; todo lo más, media virtud, decía él, porque si se mantiene firme contra los malos instintos, por eso mismo supone la existencia de ellos en nosotros, mientras que la verdadera virtud, además de la rectitud de la voluntad, implica ese don de la naturaleza que es un temperamento equilibrado, prenda de una perfecta armonía. Aquí también, los estoicos, levantándose al plano de una moral pura, suprimieron esta exigencia de un elemento extramoral, redujeron la virtud a la buena voluntad e hicieron de la firmeza una virtud.

Sus clasificaciones.

Pero, de este modo, ¿no deberían confundirse el valor, la firmeza y la magnanimidad, una vez que el moralismo estoico hubo borrado los matices por los que otras veces se los distinguía? Antes de llegar a aceptar esta conclusión los griegos trataron de mantener su distinción por sutiles clasificaciones.

La primera parte de estas clasificaciones fué obra de Crisipo (siglo III a. C.). Por debajo del valor, al que consideraba, conforme a una teoría clásica entre los griegos, al menos a partir de Gorgias, una de las cuatro virtudes *primarias* o *principales*, que nosotros desde San Ambrosio llamamos *cardinales*, Crisipo colocaba como virtudes *subordinadas*, la firmeza y la magnanimidad, sin hablar de otras, tales como la confianza (*θαρραλεότης*). ¿Cuál será, por lo demás, el sentido de esta clasificación? Es difícil precisar. Desde el siglo primero antes de J. C., el autor del *De virtutibus* se perdía en las interpretaciones divergentes que de ella habían sido dadas y de las cuales tres habían de obtener gran aceptación: las virtudes subordinadas son *especies* de un *género* que es la virtud principal; o bien son *causas parciales* o *coadyuvantes* de la virtud principal; o bien simplemente están *entroncadas* con ella.

Sin embargo, esta clasificación de Crisipo no podía tardar en ser puesta en litigio dentro mismo del estoicismo. Hacia el año 140 antes de Jesucristo, el fundador del estoicismo medio, Panecio, elevaba al parecer la magnanimidad a la condición de virtud cardinal, y le asignaba como partes el valor y la firmeza, y como consecuencias, entre otras, la *seguridad* (*εὐθυμία*) y la *constancia* (*εὐσθεῖα*). En tiempo de Séneca la magnanimidad podía pasar de este modo por «la más hermosa de las virtudes»¹⁸ y por la «virtud suprema»¹⁹.

18. *De const. sap.*, II, 2.

19. Cf. LACTANCIO, *Div. Inst.*, v, 14.

No obstante, el gusto por estas clasificaciones técnicas habría de perderse rápidamente. Ya Panecio, sacudiendo este yugo, había preferido unir en sus exhortaciones familiares las tres virtudes de la firmeza, el valor y la magnanimidad, y es ésta la tendencia que decididamente se impone con el nuevo estoicismo. Así, en Epicteto, las tres citadas virtudes forman una tríada indisoluble en la que se expresa un único ideal.

Su sentido: exaltación del hombre.

¿Cuál era este ideal? Es fácil comprenderlo después de lo que hemos dicho acerca del problema al que trataban de responder estas virtudes. Tenían como fin asegurar la autonomía del hombre frente al mundo. Para llegar a ello hay sólo un camino: aprender el hombre a encontrar en el hombre, es decir, en su voluntad libre, todo el bien del hombre; y aprender el hombre a despreciar todo lo que no es el hombre, es decir, todo lo que no está contenido en su voluntad libre. En otros términos: encontrar en el desprecio del mundo el camino de una exaltación del hombre y de una afirmación de su libertad.

Indudablemente en el estoicismo hubo almas religiosas — como Cleantes, Séneca y, sobre todo, Epicteto — que tuvieron muy vivo el sentimiento de los deberes del hombre para con Dios, del que careció absolutamente Aristóteles. Pero precisamente el gran deber del hombre es, a su modo de ver, justificar la providencia de Dios y encontrar en sí mismo el secreto de su felicidad. De este modo viene a probar la sabiduría de Dios y la perfección de su obra. Dios no espera del hombre otro *testimonio* que el testimonio mismo de la autonomía del hombre.

II. LAS CONCEPCIONES BÍBLICAS DE LA FORTALEZA

Cuando abrimos la Biblia, después de haber estudiado las concepciones griegas acerca de la fortaleza, nos espera una sorpresa: las mismas palabras con las cuales están expresadas estas concepciones están ausentes en la Biblia griega. Se buscarán inútilmente en ella las palabras *καρτερία* o *μεγαλοψυχία*; *ἀνδρεία* no se encuentra jamás en el Nuevo Testamento y aparece excepcionalmente en el Antiguo. Es ésta una simple comprobación material, pero muy significativa. Basta ella sola para hacernos experimentar que entramos en un mundo nuevo. En él, ciertamente, no está ausente la idea de fortaleza; pero va a expresarse con vocablos nuevos, signos también de concepciones igualmente nuevas.

1. La potencia de Dios dada al hombre.

Las palabras que en la Biblia hebrea expresan la idea de fortaleza son numerosas. Así, por ejemplo *hail*, que los Setenta traducen ordinariamente por *δύναμις*, término muy general que designa toda

suerte del *valor*, el bélico, pero también el técnico y el moral; en un sentido más preciso usan también *kôah*, que los Setenta traducen de ordinario por *ισχύς* y que designa propiamente la fuerza física, el vigor corporal, del que Sansón es el tipo perfecto (Iud 16). Se encuentra también *'ôz*, término poético que designa la potencia majestuosa, por ejemplo la de una plaza fuerte, de sus torres y murallas; asimismo *g^ebbhûrah*, palabra en la cual se podría estar tentado de ver el equivalente de la *ἀνδρεία* griega, puesto que designa por excelencia la fortaleza del combatiente, y es la cualidad del hombre, del *gêbhêr*, lo mismo que la *ἀνδρεία* es la del *ἀνὴρ*; pero la Biblia no ha asignado nunca a este término el valor propiamente ético que los griegos dieron a *ἀνδρεία* y, por tanto, no se puede menos de aprobar a los Setenta, que nunca la tradujeron por *ἀνδρεία*, sino, como las anteriores, por *δύναμις* o por *ισχύς*. Señalemos finalmente, sin pretender ser completos, los verbos *hâzaq*, que originalmente significa atar y, por consiguiente, hacer sólido, como un haz bien apretado, y *âmês*, estar firme, que frecuentemente van unidos en la expresión consagrada: «¡Sed sólidos y firmes!»

Vanidad de la fortaleza del hombre.

En consecuencia, por numerosos que sean los términos que expresan en la Biblia la idea de fortaleza, *ninguno* de ellos ha llegado nunca a adquirir el valor de un término técnico que designe propiamente una *virtud humana*. No existe en la Biblia una virtud de la fortaleza.

Y es que la Biblia no hace mucho caso de la fortaleza de las criaturas y en particular de la fortaleza del hombre. Es una fortaleza engañosa, de la que no se puede fiar:

No es la muchedumbre de los ejércitos la que salva al rey,
ni se salva el fuerte por su gran robustez.
Vano es para la salvación el caballo;
su gran vigor no librará al jinete (Ps 32, 16 s).

A pesar de esto, el hombre se ve tentado de gloriarse de esta fortaleza ilusoria. Se siente tentado a atribuirse sus éxitos, en vez de rendir homenaje a Dios:

Con la fuerza de mi brazo he hecho eso... (Is 10, 13).

Contra esta exaltación de la propia fuerza, la Biblia pone en guardia constantemente al hombre:

Así dice Yahvé:
Que no se gloríe el fuerte de su fortaleza (Ier 9, 23; cf. Dt 8, 17).

Y si esa advertencia no es suficiente, vendrá, terrible, la amenaza:

Quebrantaré la fuerza de vuestro orgullo (Lev 26, 19; cf. Ez. 30, 6; 33, 28, etc.).

La fortaleza, atributo divino.

De esta fortaleza, que la Biblia se ha negado a hacer una virtud humana, ha hecho, en cambio un *atributo divino*. De Yahvé es el poder (*kôah*) que da firmeza a las montañas (Ps 65, 7) y levanta la mar (Iob 26, 12); de Yahvé la potencia majestuosa (*ôz*), que brilla en sus obras (Ps 66, 3) y a la que se dirigen los homenajes de la criatura (Ps 29, 1; 96, 7; 59, 17); de Yahvé es la fortaleza (*gebhûrâh*) que hace temblar a sus enemigos (Is 33, 13; Ier 10, 6; 16, 21; Ps 89, 11), porque él es, por excelencia, el *gibbôr*, el fuerte, el héroe (Is 42, 13).

Donación al hombre de la fortaleza de Dios.

Ahora bien, esta fortaleza que Dios posee en sí mismo como propia, está dispuesto a darla al hombre:

Acuérdate de Yahvé tu Dios, que es quien te da poder... (Dt 8, 18).

El Dios fuerte que me ciñó de fortaleza
...de fortaleza para la guerra (Ps 18, 33-40).

Es el Dios de Israel
el que da a su pueblo fuerza y poderío (Ps 68, 36).

La fortaleza que aparece entonces en el hombre no es ya esa fortaleza humana de cuya vanidad nos ha hablado la Escritura, sino una fuerza divina que nunca desfallece:

¿No sabes tú, no has aprendido
que Yahvé es Dios eterno,
que creó los confines de la tierra,
que ni se fatiga ni se cansa,
y que su sabiduría no hay quien la alcance?
Él da el vigor al hombre fatigado
y multiplica las fuerzas del débil;
se cansan los jóvenes, se fatigan,
y los guerreros llegan a flaquear;
pero los que confían en Yahvé renuevan sus fuerzas,
y echan alas como de águila
y vuelan velozmente sin cansarse
y corren sin fatigarse (Is 40, 28-31).

No es bastante decir que Dios da al hombre su fortaleza: se hace Él mismo la fortaleza del hombre:

Yahvé me ha dado este honor
y Él, mi Dios, será mi fuerza (Is 49, 5).

2. El despliegue de la potencia de Dios en el hombre.

La doctrina de la fortaleza en el Antiguo Testamento, tal como acabamos de esquematizarla a grandes rasgos, se encuentra íntegramente continuada en el Nuevo Testamento, si se añade que a Dios Padre se encuentra ahora asociado Jesús, su Hijo encarnado, y el Espíritu Santo.

El Nuevo Testamento ve también en la fortaleza un atributo divino, y esta fortaleza de Dios, que es, hablando con propiedad, aquella por la cual creó el mundo y continúa gobernándolo, no cesa de proclamarla (Rom 1, 20)²⁰. Pero sobre todo nos la muestra como residiendo plenamente en Jesús. Isaías la había anunciado:

Porque nos ha nacido un niño,
nos ha sido dado un hijo
que tiene sobre su hombro la soberanía
y que se llamará
Maravilloso consejero,
Dios fuerte,
Padre sempiterno,
Príncipe de la paz... (9, 5).
Sobre el que reposará el espíritu de Yahvé,
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé (11, 2).

El mismo San Pedro nos testifica que la profecía se ha realizado: a Jesús de Nazaret lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder (Act 10, 38). Sin duda el poder de Jesús no brillará en toda su gloria hasta el segundo advenimiento (Mt 24, 30; Mc 13, 26; Lc 21, 27); pero ya desde su vida terrestre este poder se ha manifestado en sus milagros; son éstos indiscutiblemente *obra de poder*, son *δυνάμεις*. El término se repite muy frecuentemente en este sentido. Así, cuando el Evangelio nos habla del poder de Jesús, ordinariamente se refiere a este poder de hacer milagros, que es la manifestación más tangible de la potencia divina presente en Él (Lc 4, 36; 5, 17; 6, 19; 8, 46).

Esta potencia divina que Jesús posee en su plenitud, la da Él en el Nuevo Testamento a sus discípulos, de modo semejante a como Yahvé la daba en el Antiguo a sus fieles. El Evangelio nos muestra a Jesús dando a sus apóstoles el poder de hacer milagros ya desde su primera misión (Lc 9, 1). Esto era un simple prelude; pero antes de su ascensión Jesús anuncia a sus discípulos que les enviará su Espíritu y que con él recibirán la plenitud de su fortaleza (Lc 24, 49; Act 1, 8), poder que desde entonces no será propio de ellos, sino más bien el poder de Dios en ellos (Act 3, 12; 4, 7).

Finalmente, en el Nuevo Testamento lo mismo que en el Antiguo, el hombre recibe el don del poder de Dios, confesando su propia debilidad y su confianza en Dios. San Pablo lo repite de forma

20. Cf. Mt 22, 29; Mc 12, 24; Mt 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 69; etc.

lapidaria: Dios se complace en escoger a los débiles para confundir a los fuertes (1 Cor 1, 27), para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra (2 Cor 4, 7), porque:

Él me dijo: te basta mi gracia que en la flaqueza llega al colmo del poder. Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complace en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte (2 Cor 12, 9-10).

Sin embargo, el Nuevo Testamento ha hecho algo más que resumir la doctrina del Antiguo; ha hecho alcanzar a esta doctrina un progreso decisivo. El Antiguo Testamento nos mostraba la fortaleza de Dios captada por la esperanza; el Nuevo Testamento, explicando esta concepción tan rica, pero aún confusa, nos mostrará cómo se desarrolla en el hombre el poder que recibe de Dios. Por el esclarecimiento de su objeto trascendente pondrá aparte la esperanza teologal (ἐλπίς) y hará brotar de ella toda una serie de actitudes del alma, ocultas todavía en el Antiguo Testamento, que serán como una floración de la esperanza en el plano de la vida terrestre y en las que es forzoso reconocer lo que la teología llama las «virtudes morales infusas», procedentes de la esperanza e inspiradas por ella. Esencialmente serán éstas el poder o «dinamismo» cristiano (δύναμις), la franqueza (παρρησία), la paciencia (ὕπομονή) y la longanimidad (μακροθυμία).

El poder (δύναμις).

La esperanza en el Nuevo Testamento, y esto significa un progreso decisivo sobre el Antiguo, no podría tener como objeto nada absolutamente que tenga algo de humano; su objeto único es Dios mismo, poseído en la visión misma del Cielo. Y sin duda a esta elevación tan grande de la esperanza se debe el que comiencen a distinguirse de ella, en el Nuevo Testamento, las virtudes morales destinadas a asegurar su irradiación sobre el plano de la vida terrena.

Indudablemente, es necesario distinguir de la esperanza teologal el poder (δύναμις). La esperanza es también un poder: es la que, apoyándose directamente en la potencia de Dios (Rom 1, 13), toma en ella su fuerza y recibe el don del poder. Pero la esperanza propiamente dicha está determinada por su objeto divino, y es una fortaleza de querer a Dios y un poder de conquistar a Dios. He aquí porque suscita, para abarcar toda la vida humana y orientarla a Dios, esta irradiación de la fortaleza divina que posee y es la δύναμις.

¿Qué es exactamente este poder, esta δύναμις que Dios concede al hombre por medio de la esperanza? En los textos del Nuevo Testamento es, sin duda, el poder de hacer milagros. Éste es el poder que Cristo confiere a sus apóstoles, el poder de que Esteban estaba lleno (Act 6, 8), el que autoriza la enseñanza de Pablo (1 Cor 2, 4-5; 2 Cor 6, 7; 12, 12). Pero este poder no es *todo*

el poder, es sólo el elemento más visible, y, en definitiva, solamente algo accidental.

Yendo, en efecto, al fondo de las cosas, la *δύναμις* es el poder de Dios comunicado al hombre para permitirle realizar una obra divina, para asociarlo a esa gran obra de Dios que es la salvación de la humanidad. Este poder divino presente en el hombre le permitirá indudablemente, dado el caso, realizar milagros, pero su campo de acción es infinitamente más vasto; él nos fortalece para que progrese en nosotros el hombre interior (Eph 3, 16, 20); nos habilita para ser testigos de Dios (Act 4, 35) y para anunciar el mensaje del Evangelio y esa palabra de la Cruz que son también en sí soberanamente eficaces, porque también reside en ellos la potencia de Dios (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18); es también lo que nos permite sufrir por su expansión (Gal 1, 11). Todo esto lo resume San Pablo en breves palabras: «No nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza. No te avergüences jamás del testimonio de Nuestro Señor, ni de mí, su prisionero, antes soporta con fortaleza los trabajos por la causa del Evangelio en el poder de Dios» (2 Tim 1, 7-8), o todavía más brevemente: «Todo lo puedo en aquel que me conforta» (Phil 4, 13).

Concluamos: el poder que Dios da al hombre es esencialmente un poder de acción, es eficiencia y eficacia, o, como lo indica el nombre mismo de *δύναμις*, un *dinamismo* que eleva toda la vida humana para llevarla a la realización de la obra de Dios.

La confianza (παρρησία).

Una de las tareas a las que el poder recibido de Dios impulsa al cristiano, es la de llevar a todas partes el mensaje del Evangelio, y para realizar esta misión necesitará la virtud de la *confianza* (*παρρησία*). La *παρρησία* consiste en decirlo todo, es esa libertad de lenguaje y franqueza en el hablar que dice todo lo que tiene que decir y lo dice abiertamente, a la cara. Una libertad tal supone en quien la posee una resuelta osadía, una seguridad que no sufre desorientación, y la confianza de quien está seguro de aquello que dice y de que nadie será capaz de hacerle callar.

Por eso no nos admiraremos de ver que la Escritura hace explícitamente de esta virtud un efecto de la esperanza (Hebr 3, 6); porque tiene «la esperanza de producir frutos eternos, en gloria eterna», el ministro del Evangelio usa en su ministerio de una gran confianza (2 Cor 3, 12). Esta confianza, como la firmeza de la esperanza, está arraigada en la fe (Eph 3, 12), donde encuentra su punto firme de apoyo, por el que se lanza hacia Dios. Antes de ser osado respecto a los hombres, el cristiano, por poco que su corazón se vea libre de reproche (1 Ioh 3, 21), es audaz para con Dios, y pone en sus relaciones para con Él toda esa especie de libertad que puede caracterizar las relaciones de un hijo con su padre; no teme acercarse a Él confiadamente (Hebr 10, 19), tiene la plena confianza de ser escuchado en la oración (1 Ioh 5, 14).

En esta confianza en Dios, los heraldos del Evangelio beben la fortaleza que les hace hablar audazmente a los hombres, a pesar de sufrimientos e improperios (1 Thes 2, 2).

Esta confianza la pedían a Dios los primeros cristianos, y Dios, por medio de su Santo Espíritu, la difundió abundantemente en sus corazones (Act 49, 29-31). Pero los modelos de ella eran por excelencia los apóstoles: Pedro y Juan (Act 2, 29; 4, 13); Pablo y Bernabé (Act 13, 46; 14, 3); sobre todo Pablo (Act 9, 27-28; 19, 8; 26, 26; 28, 31). De hecho, encontramos escrita por la pluma de este último una magnífica reivindicación: «Teniendo, pues, tal esperanza procedemos con libertad... Por esto, investidos de este ministerio por la misericordia, no desfallecemos, sino que desechando todo indigno tapujo y toda astucia, en vez de adularar la palabra de Dios, manifestamos la verdad y nos recomendamos a nosotros mismos a toda humana conciencia ante Dios» (2 Cor 3, 12 y 4, 1-2).

La paciencia (ὕπομονή).

En ninguna parte se aprecia con mayor claridad el proceso de disociación de estas virtudes con respecto a la esperanza que en el caso de esta nueva virtud de la paciencia. Si nos referimos a la Biblia hebrea encontraremos efectivamente que las palabras que los Setenta traducen por ὑπομένειν «tener paciencia», «esperar pacientemente», «soportar pacientemente», son *yihêl* o *qâwâh*, que con mayor frecuencia aún traducen por ἐλπίζειν «esperar», lo mismo que la palabra que traducen por ὑπομονή es *tiq'wâh*, que también más frecuentemente vierten por ἐλπίς. De hecho en el Antiguo Testamento la paciencia estaba todavía incluida en la esperanza. En medio de las pruebas el justo del Antiguo Testamento se refugiaba en Yahvé, ponía en Él su confianza, esperaba su auxilio y, al mismo tiempo, soportaba y se mantenía firme. La esperanza entrañaba tan necesaria e inmediatamente la paciencia, que no se experimentaba necesidad alguna de distinguir estas dos nociones.

En el Nuevo Testamento mismo con frecuencia ὑπομονή, la espera paciente, se confunde todavía con ἐλπίς, la esperanza. No faltan ejemplos de esta confusión en San Pablo; vemos, por ejemplo, que ὑπομονή es sustituida por ἐλπίς nada menos que en la tríada de las tres virtudes cristianas²¹. Se la encuentra de nuevo en Santiago en el contexto de una exhortación a la esperanza de la parusia, donde proclama felices a aquellos que saben esperar, y recuerda la paciente espera de Job, que por la misericordia del Señor obtuvo su objeto (Iac 5, 11). Por fin, en el Apocalipsis de San Juan, que desconoce el término ἐλπίς, parece que ὑπομονή es con frecuencia su equivalente (Apoc 2, 2; 2, 19).

Pero si a veces se confunde, con mayor frecuencia ὑπομονή es claramente algo distinto de ἐλπίς. Como tal, será el *sufrimiento paciente* de las pruebas, que es un efecto propio de la virtud de la

21. Tit 2, 2; 2 Thes 1, 3-4; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 3, 10.

esperanza (1 Thes 1, 3). Se soporta porque se espera. A su vez alimentará nuestra misma esperanza, pues porque se ha sufrido por Él, se espera poseer a Dios (Rom, 5, 3-4; cf. 15, 4). Es, pues, necesario entonces reconocer en la ὑπομονή la virtud moral de la paciencia, distinta de la virtud teologal de la esperanza.

Fué Nuestro Señor mismo quien elevó de este modo la paciencia a la categoría de virtud. En dos ocasiones, en efecto, lo vemos proclamando su necesidad. Primeramente en la conclusión de la parábola del sembrador, evocación en imagen de las innumerables dificultades sobre las que debe triunfar la palabra de Dios para obtener su fruto: el grano que, por fin, cae en tierra buena, son aquellos que, habiendo escuchado la palabra de Dios, la guardan y dan sus frutos en paciencia (Lc 8, 15). Pero, sobre todo, proclama su necesidad cuando, en los últimos días que preceden a su pasión, Nuestro Señor dibuja a sus apóstoles el cuadro de persecuciones que tendrán que sufrir: «Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre. Entonces se escandalizarán muchos y unos a otros se harán traición y se aborrecerán...»²². Viene entonces la conclusión, idéntica en Mateo y en Marcos: «Mas el que perseverare hasta el fin, ése será salvo» (Mt 24, 13; 10, 22; Mc 13, 13). En Lucas será un poco distinta: «Por vuestra paciencia salvaréis almas» (Lc 21, 19). La paciencia es aquí, evidentemente, el sufrimiento paciente de todas las dificultades a las que sucumben aquellos que están representados en la parábola por los granos de trigo caídos en el camino, entre las piedras o en medio de las espinas; es también, el sufrimiento resignado de las persecuciones anunciadas, pero significa asimismo la espera reposada del fruto aún lejano, o de la salvación que se alcanzará al fin; es, en una palabra, el sufrimiento paciente de los males presentes y la espera confiada de los bienes futuros.

Idéntica concepción de la paciencia encontramos en el Nuevo Testamento en todos aquellos lugares en que la paciencia se distingue de la esperanza. La paciencia tiene entonces como objeto la lucha que se nos ofrece aquí abajo (ἀγων, Hebr 12, 1), la tribulación θλίψις, Rom 5, 3; 12, 12; Apoc 1, 9), las pruebas (πειρασμός, 1ac 1, 2-3), los sufrimientos (παθήματα), 2 Cor 1, 6; cf. 2 Tim 3, 10), de los que San Pablo hace una enumeración impresionante: aficciones, aprietos, angustias, golpes, encarcelamientos, fatigas, vigiliias, ayunos (2 Cor 6, 4-5), enumeración, no obstante, incompleta todavía, mientras no se haya sufrido hasta dar la sangre a ejemplo de Jesús, que soportó pacientemente la cruz (Hebr 12, 2-7).

Todo esto, la paciencia lo soporta sin haberlo merecido, pues, ¿qué gloria puede haber en soportar pacientemente el castigo cuando se ha obrado mal? Pero si, habiendo obrado bien, se sufre y se soporta pacientemente, se tendrá un título de favor ante Dios (1 Petr 2, 19-20); la paciencia lo soporta porque sabe que por medio

22. Mt 24, 9-11; 10, 17-22; Mc 13, 9-17; Lc 21, 12-18.

del sufrimiento Dios nos instruye (Hebr 12, 7) y sabe también que el sufrimiento es útil y contribuye a la salvación de los elegidos (2 Tim 2, 10); lo soporta, sobre todo, porque es necesaria la paciencia para obtener la felicidad que nos ha prometido, cumpliendo la voluntad de Dios (Hebr 10, 36), ya que es necesario soportar pacientemente la prueba para recibir la corona de vida (Iac 1, 12), pues para reinar con Cristo es menester padecer con Él (2 Tim 2, 12; cf. Rom 8, 17-18; Apoc 1, 9); en una palabra: soportar en la esperanza de Jesucristo (2 Thes 1, 3), puesta la mirada en Él, que después de habernos dado ejemplo de paciencia nos ha precedido en los cielos (Hebr 12, 2; 6, 20) y en el amor de Dios, porque el amor todo lo soporta pacientemente (1 Cor 13, 7).

Y, precisamente porque sufre por esperanza y por amor, la paciencia soporta con alegría. El cristiano, para gozarse, no necesita esperar como los justos del Antiguo Testamento una nueva intervención de Dios. El prodigio que le salva, del cual todos los del Antiguo Testamento eran simple figura, se ha realizado de una vez para siempre sobre la cruz, en que Jesús ha vencido al pecado y la muerte. Por eso puede alegrarse en todo tiempo (1 Thes 5, 16), y debe alegrarse de un modo especial en el sufrimiento (Col 1, 24; Phil 2, 17-18). En efecto, está ya salvado en esperanza (Rom 8, 24) y en el seno mismo del sufrimiento Dios le consuela: «Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos consolar nosotros a todos los atribulados con el consuelo con que nosotros mismos somos consolados por Dios» (2 Cor 1, 3-4). Con la consolación (*παράκλησις*) corre parejas la alegría (*χάρα*) (Philem 7; 2 Cor 13, 11; 2 Cor 7, 4-13; Phil 2, 1-2). Dios, sin duda, puede consolar el alma de sus fieles valiéndose de los sucesos exteriores, prenda del cuidado que toma de ellos su amorosa providencia; de este modo San Pablo se ve consolado, en medio de las dificultades que lo asaltan en Macedonia, por la llegada de Tito, portador de buenas noticias de Corinto (2 Cor 7, 6), igual que Tito había experimentado gran consuelo en la conducta de los corintios (ibid. 7). En efecto, ¿no es un consuelo y una alegría para el apóstol contemplar el hermoso orden que reina entre aquellos que ha evangelizado y la solidez de su fe (ibid.; Col 2, 5; Phil 1, 2)? No obstante, los consuelos y la alegría que Dios envía a los que le aman son, más bien, algo interior. Es un consuelo para el alma pensar que los sufrimientos que sobrelleva son de Cristo; gracias a este pensamiento sobreabunda en consolación (2 Cor 1, 5). Es para ella una alegría saber que su esperanza, en el mismo momento en que sufre, se goza en la esperanza de Jesucristo (Rom 12, 12; 15, 13). La paciencia entonces se hace fácil: es el consuelo mismo, dice San Pablo, que brota y florece en paciencia (2 Cor 1, 7) en una paciencia del todo alegre y gozosa.

Lc longanimidad (μακροθυμία).

El caso de la longanimidad aparece, a primera vista, como totalmente distinto del de las virtudes que acabamos de estudiar. Mientras que la confianza y la paciencia no son más que expansión de la esperanza y no llegan a ser distinguidas de ella, a no ser en el Nuevo Testamento, la longanimidad poseía ya en la Biblia hebrea su individualidad propia, y el Nuevo Testamento no ha tenido más que tomar de allí la noción. Pero mientras que la longanimidad no tenía en el Antiguo Testamento ninguna relación particular con la fortaleza y la esperanza (hemos hablado de estas virtudes en él sin necesidad de referirnos a la longanimidad), en cambio el Nuevo Testamento referirá la longanimidad a la paciencia para reducir ambas a la fortaleza; habrá, pues, en este punto una gran originalidad: «Corroborados en toda virtud por el poder de su gloria, para el ejercicio alegre de la paciencia y de la longanimidad» (Col 1, 11). Volvamos, pues, hacia atrás y veamos qué era en la Biblia hebrea esta longanimidad, de la cual el Nuevo Testamento ha hecho una hermana de la paciencia, hijas ambas de la fortaleza cristiana.

La palabra longanimidad es simplemente la transcripción de la palabra latina *longanimitas*, que parece haber sido forjada por los primeros traductores de la Biblia para verter el término griego *μακροθυμία*, el cual, a su vez, fué sin duda empleado en la lengua profana de la época helenística, pero como término raro, que sólo se hizo frecuente en la Biblia por haber servido a los Setenta para expresar un concepto propiamente bíblico, a saber, el de *'ôrék 'appaim* (o *'ôrék rûah*).

El *'ôrék 'appaim*, literalmente, es la *largueza de nariz*, y el *'ôrék rûah* la *largueza de soplo*, que quiere significar la *largueza para ponerse colérico*, porque el hombre encolerizado sopla hacia las ventanas de la nariz, por lo cual «soplo» y «nariz» aquí son sinónimos de «cólera».

Esta largueza para irritarse es, ante todo, un *atributo divino*. Es Dios mismo el que en el Éxodo se ha revelado como Dios misericordioso y compasivo, tardo en irritarse, rico en bondad y en fidelidad (Ex 34, 6); el eco de esta revelación se prolonga por todo el Antiguo Testamento y llega hasta el Nuevo. ¿Qué es, pues, referido a Dios, ser longánimo? Es, ante todo, soportar, sin castigarlas *inmediatamente*, las ofensas del hombre, y la razón de esta paciencia será que Dios puede *esperar*. Tiene tiempo, pues mil años para Él son como un día. Pero la amenaza que aquí, en la longanimidad, subsiste puede borrarse. Ser longánimo será entonces para Dios soportar las ofensas del hombre sin castigarlas en absoluto, en cuyo caso la razón de esta paciencia será que Dios puede *perdonar*: las ofensas del hombre, tan pequeño y miserable, no serán capaces de alcanzar su grandeza (Eccli 18, 1-12).

De esta longanimidad, atributo divino, los sabios de Israel hicieron una virtud humana, y su enseñanza fué consagrada por el Nuevo Testamento. Por lo demás, esta longanimidad no hará más que

imitar la de Dios. Podrá suceder que también aquí se encuentre en primer término la idea de *espera*, y entonces la longanimidad consistirá en ser lento para irritarse, impacientarse y desanimarse; consistirá en saber esperar, saber perseverar (Iac 5, 7-8; Hebr 6, 12-15). Pero, de ordinario, lo que para primer plano es la idea de perdón.

Esto es muy claro en aquellos textos en que vemos a Nuestro Señor enseñar la longanimidad:

Un día se acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si pecare contra mí? ¿Hasta siete veces? Dijole Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete. En esto se asemeja el reino de Dios a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. Y al comenzar a tomarlas se le presentó uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía para que pagase la deuda. Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo. Compadecido el señor de aquel siervo, lo dejó, condonándole la deuda. En saliendo de allí el siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y agarrándolo lo ahogaba, diciendo: Paga lo que debes. De hinojos le suplicaba su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré. Pero él no quiso y le hizo encerrar en la prisión, hasta que pagara la deuda. Viendo esto sus compañeros, se disgustaron mucho y fueron a contar a su señor lo que pasaba. Entonces hízole llamar el señor y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda tu deuda porque me suplicaste. ¿No era, pues, de ley que tuvieses tú piedad de tu compañero, como la tuve yo de ti? E, irritado, lo entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda. Así hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón (Mt 18, 21-35; cf. Lc 17, 2-4).

Y para mostrar bien la importancia que concedía a esta lección, Nuestro Señor la hizo entrar en la oración que enseñó a sus discípulos: «Cuando oréis, decid: Padre nuestro que estás en los cielos... perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6, 9-14; Lc 11, 2-4; cf. Mc 11, 25). La longanimidad del hombre se apoya, pues, de este modo, en la longanimidad de Dios a la que imita; pero mientras que la longanimidad de Dios, hecha de piedad para una miseria que domina, es la generosa longanimidad del grande; la del hombre, hecha de compasión para una miseria de la que es partícipe, es la humilde longanimidad del pequeño.

Esta enseñanza del Señor es la que recoge San Pablo cuando casi en todas sus cartas recomienda a los cristianos la longanimidad. Como fruto del Espíritu Santo (Gal 5, 22) e hija de la caridad (1 Cor 13, 4), la longanimidad aparece ligada más frecuentemente a la bondad afable y servicial (χρηστότης)²³, a la humildad y a la dulzura, a la mutua comprensión y al perdón de las ofensas²⁴. Es una virtud del amor fraterno, un aspecto de la caridad del cristiano para con sus hermanos. La longanimidad consiste en no devolver las injurias, en no tratar de vengarse, en no apeteer

23. 1 Cor 13, 14; 2 Cor 6, 6; Gal 5, 22; Col 3, 12.

24. Gal 5, 22; Eph 4, 2; Col 3, 12.

el castigo de los que nos han hecho mal, en refrenar en el corazón todo sentimiento de cólera o irritación, mejor: ni siquiera en experimentar, en guardar ante las ofensas la calma y la paz. La razón que de esto da San Pablo es la misma que había dado Nuestro Señor: debemos perdonarnos los unos a los otros como Él nos ha perdonado (Col 3, 12-13).

Se comprende que la μακροθυμία, entendida de este modo, vaya de la mano, a los ojos de San Pablo, con la ὑπομονή (Col 1, 11). Ambas nociones son, en efecto, afines. Una y otra implican el concepto de paciencia. Pero son dos tipos distintos de paciencia. La ὑπομονή, como hemos dicho, consiste en soportar pacientemente los males presentes y esperar los bienes futuros; es, en medio de los sufrimientos, la confianza en la realización de las promesas divinas, y esta esperanza es la fuerza de su resistencia. La μακροθυμία es muy diferente en su actitud y en sus móviles. Mientras que la ὑπομονή soporta el sufrimiento porque espera, la μακροθυμία es la paciencia que soporta la injuria sin devolverla, porque tiene conciencia de tener también ella mucho para que le sea perdonado.

El martirio, acto supremo de la fortaleza cristiana.

Los mártires fueron, y son todavía hoy, la encarnación viviente de la doctrina bíblica de la fortaleza, tal como la hemos expuesto.

La palabra μάρτυς designaba en la lengua griega profana un testigo, en el sentido jurídico del término; μαρτύριον ο μαρτύρια era el testimonio; μαρτυρεῖν, testificar. Son también estos significados, casi exclusivamente, los que evocan estas palabras en el lenguaje del Nuevo Testamento: los testigos por excelencia son los apóstoles; fueron escogidos precisamente para ver lo que hacía Nuestro Señor, para comprobar, sobre todo, su Resurrección y para estar, de este modo, en condiciones de dar oficialmente testimonio²⁵. Sin embargo, en algunos textos aparece ya ligada a la idea de testimonio la de los sufrimientos y la muerte que llevará consigo para los testigos su propio testimonio. Nuestro Señor predice a estos testigos oficiales: «Os entregarán a los sanedrines y en las sinagogas seréis azotados y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor a mí, para dar testimonio ante ellos» (Mc 13, 9; Lc 21, 12). San Pablo, en un discurso que recogen los Hechos, y San Juan, en su Apocalipsis, nos muestran otros testigos: Esteban y Antipas, que sellaron su testimonio con su sangre (Act 22, 20; Apoc 2, 13; cf. 11, 3, 7; 17, 6). Precisamente esta nueva idea, antes que otra, iba a pasar en el lenguaje cristiano al primer plano. El mártir no será ya solamente un testigo, ni un testigo dispuesto a testificar si es necesario hasta la muerte, será *aquel que muere* para dar testimonio, aquel cuya muerte es un testimonio. El nuevo sentido de la palabra que aparece desde finales del siglo primero en la Epístola de San Clemente Romano a los corintios²⁶, parece haberse fijado a mediados del siglo II,

25. Lc 24, 48; Act 1, 8; 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39-41; 26, 16; 1 Cor 15, 14-15.

26. 5, 4-7.

y desde fines de este siglo se hace tan exclusivo, que se ve aparecer, para designar a aquellos que habían confesado su fe ante los jueces y en los suplicios sin que la muerte hubiese llegado a consagrar su testimonio, una palabra nueva, la de confesor (ὁμολογητής).

El martirio es, por tanto, la muerte padecida para dar testimonio de la verdad de la fe cristiana y es, por excelencia, el acto de la virtud de la fortaleza cristiana. Con la máxima exactitud, es el acto de la ὑπομονή, de la paciencia cristiana. El texto más primitivo en que se encuentra la palabra mártir en su sentido técnico, la Epístola de San Clemente Romano, afirma esto explícitamente por dos veces: es un ilustre ejemplo de paciencia el que nos dejó con su martirio el apóstol San Pablo. La *Carta de las Iglesias de Lyon y de Viena*, que nos narra las muertes de los mártires de 177, no es menos explícita: es siempre la ὑπομονή, la paciencia, lo que ella celebra, sin que jamás evoque a propósito de ella las virtudes griegas, ἀνδρεία, καρτερία ο μεγαλοψυχία.

Nada más luminoso que este acercamiento del martirio a la virtud bíblica de la paciencia, ni nada que mejor permita comprender el error de todos los que han creído poder confundir los mártires, antiguos o modernos, con los héroes paganos de ayer y de hoy. Cuando un pagano muere heroicamente se dan en ese acto ἀνδρεία, καρτερία ο μεγαλοψυχία²⁷, valor, firmeza, magnanimidad; lo que le sostiene es el sentimiento de su virilidad, de su fortaleza o de su grandeza, en una palabra: de su dignidad de hombre. Si su muerte puede ser un testimonio, no puede ser más que un testimonio dado *al hombre*. Cuando el cristiano muere como mártir, lo que le sostiene es la esperanza de una vida mejor: «Amo la vida —decía a su juez el mártir Apolonio—, nada hay más precioso que la vida, excepto la vida eterna». Es también su confianza en el auxilio de Cristo que sufre en él, y es, sobre todo, su amor a Cristo, a quien imita y a quien se va a juntar, su amor a Dios, en cuya sociedad va a ser admitido. De ahí, en el mártir, esa mezcla de sensibilidad temblorosa y de alegría desbordante, tan lejana de la impassibilidad del héroe pagano, pero que es la señal de la ὑπομονή, de la paciencia cristiana. Y, asimismo, de ahí que el mártir sea un testigo *de Dios*, un testigo de la verdad de la fe cristiana.

He aquí por qué, desde su origen, la Iglesia ha reconocido en el martirio una de las cumbres de la perfección cristiana. Lo que ella admiraba en el mártir no era ciertamente su fortaleza de hombre, sino, a través de la paciencia que es su fruto y signo visible, su fe, su esperanza y, por encima de todo, su caridad. «No hay mayor amor que el de aquel que da la vida por aquellos a quienes ama», había dicho Jesús (Ioh 15, 13), dando al mismo tiempo ejemplo de este máximo amor. En los mártires la Iglesia reconocía imitaciones, copias muy semejantes de este amor verdadero²⁸ y éste fué el motivo de que los venerase como imitadores del Señor²⁹.

27. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* v, 1, 4, 6, 7, 16, 20, 27, 39, 45, 51.

28. SAN POLICARPO, *Ad. Phil.*, 1, 1.

29. *Mart. Polycarpi*, 17, 3.

III. LA ARMONÍA

1. Oposición del ideal griego y del ideal cristiano.

A primera vista no puede menos que sorprender la oposición que parece enfrentar en una contradicción irreductible las concepciones griegas y cristianas acerca de la fortaleza. De un lado, la afirmación de la fortaleza y grandeza del hombre; del otro, la confesión de su debilidad y su pequeñez, con la alabanza de la fortaleza y grandeza únicas de Dios. Por una parte, una impasibilidad sin esperanza, con la cual se salvaguarda la propia dignidad del hombre; por otra, la paciencia llena de esperanza con que se da testimonio de la fe en Dios y de un puro amor a Él. De una parte, el desprecio del mundo, que es una exaltación de sí; de otra, el desprecio del mundo, que es también desprecio de sí y exaltación sólo de Dios. De un lado, la altanera reivindicación de la autonomía del hombre; de otro, la humilde oración a Dios, de quien todo se espera. Ciertamente, Celso lo había visto con claridad: hay una gran distancia del héroe estoico envuelto en su sufrimiento, a Cristo que llora y ora, al mártir que implora auxilio: «Cristo, ayúdame, yo te lo ruego; Cristo, ten piedad de mí, yo te lo pido; Cristo dame fortaleza...»

Su aparente confusión en los padres de la Iglesia.

¿Cuál no será, pues, nuestra sorpresa al enterarnos de que felizmente el ideal griego y el ideal cristiano han sido aparentemente confundidos? Ya el Libro de la Sabiduría había hecho suya la lista estoica de las cuatro virtudes principales, lo cual había permitido ver introducirse a la *ἀνδρεία* griega en la Biblia (Sap 8, 7). Con los Padres la confusión parece triunfar. Desde los albores del siglo III Clemente de Alejandría no duda en identificar pura y simplemente las concepciones estoicas de la fortaleza con las concepciones bíblicas, y no puede explicar esta pretendida coincidencia, a no ser por la teoría de plagio de la Biblia por los griegos. Los Padres griegos le seguirán en este camino. La *ὕπομονή* bíblica será asimilada a la *καρτερία* estoica, la *μακροθυμία* a la *μεγαλοφροσύνη*. Más flagrante será aún la confusión en los Padres latinos. Antes, incluso, de que un San Ambrosio la convierta en teoría en su tratado *De Officiis*, la encontraremos en ellos en la confusión de vocabulario. Mientras que en el griego era fácil distinguir el grupo de virtudes griegas — *ἀνδρεία*, *καρτερία*, *μεγαλοφροσύνη* — del grupo de virtudes bíblicas — *δύναμις*, *ὕπομονή*, *μακροθυμία* —, en latín reina una confusión absoluta. *Fortitudo* es, indistintamente, la *ἀνδρεία* griega o la *δύναμις* bíblica; *patientia* es, indiferentemente, la *καρτερία* griega o la *ὕπομονή* bíblica, y son también estas dos mismas virtudes las que forman la *perseverantia*. La *μεγαλοφροσύνη* griega y la *μακροθυμία* bíblica son absorbidas también, por una parte, en la *patientia*. Sin embargo, la lengua latina poseía, para traducirlas, dos neologismos, forjados

uno por Cicerón y otro por los traductores cristianos: *magnanimitas*, *longanimitas*. Pero estos mismos términos técnicos serán también confundidos. Los traductores cristianos más antiguos, tales como los traductores de la Biblia, emplearán, para traducir *μακροθυμία*, la palabra *magnanimitas*, en vez del término propio *longanimitas*. En una palabra, es una indescriptible confusión en la cual desaparecen a la vez los delicados matices y las oposiciones abruptas que subrayaba tan bien el vocabulario griego. Confusión ésta que de la lengua latina pasa a la nuestra.

Eliminación del ideal griego.

Sin embargo, no nos dejemos engañar. Lo que se oculta de hecho bajo las apariencias de esta confusión es el triunfo de un ideal y la exclusión de otro. Es necesario insistir en esto porque con frecuencia no se ha tenido en cuenta: el ideal que triunfó fue el cristiano y el excluido fue el griego. Sin duda, las palabras, las fórmulas, las actitudes externas, pueden a veces llamar a engaño, pero es necesario mirar al fondo de las cosas, al fondo de los corazones, y la ilusión se disipa.

El cristiano perfecto, según Clemente de Alejandría, es *impasible*, en lo cual parece evocarse la concepción estoica de la fortaleza. Pero, ¿en qué consiste esta impassibilidad? En el desprecio de las cosas creadas y en la esperanza de vivir un día con Cristo. Mejor aún: está hecha del amor, un amor que trata sólo de complacer a Dios. Además, es un don de la gracia de Dios... Ahora bien, cuanto más se avanza en la historia más se afirma este triunfo exclusivo de las concepciones cristianas, que en la Edad Media alcanza su punto culminante. Paciencia, fortaleza, constancia, magnanimitad, longanimitad, todas estas virtudes, a decir de David de Ausburgo, sólo difieren entre sí por imperceptibles matices y, en definitiva, se identifican con la gran virtud cristiana de la humildad. Porque, ¿qué es, en efecto, ser fuerte? Es despreciar el mundo. Y ¿qué es ser humilde? Es despreciarse a sí mismo. Pero este doble desprecio no es, en realidad, más que uno solo, el desprecio de la criatura y de su nada (*nihileitas*) ante el Creador... De este modo habla San Buenaventura.

El cristiano, se dirá todavía, es un conquistador, sueña también en realizar grandes hazañas. Toda una concepción de la fortaleza se elabora en el siglo XII sobre este tema, desde Abelardo hasta Felipe el Canciller, pasando por el *Moralium Dogma*, y con este motivo se evoca a los conquistadores griegos. Pero la conquista en que el cristiano sueña es la del reino de los cielos, y las grandes empresas que acomete son la práctica de los consejos evangélicos, para lo cual no cuenta precisamente con sus propias fuerzas, sino al contrario: cuanta menos confianza tenga en sí mismo el cristiano, incluso en las cosas pequeñas, pero sobre todo en las grandes, tanto más espera del poder de Dios. «Todo lo puedo en aquel que me conforta», he aquí la divisa del magnánimo cristiano.

De este modo habla San Bernardo y también aquí lo que afirma es, en conformidad con la inspiración bíblica, la fortaleza única de Dios que se manifiesta en la debilidad del hombre. La «magnanimidad» en esta ocasión se identifica con la virtud teologal de la esperanza.

Integración del ideal griego en el pensamiento cristiano.

La labor de Santo Tomás y su novedad consistió en integrar en el pensamiento cristiano las afirmaciones capitales de la razón griega. Será Santo Tomás el primero en ofrecernos una teología de la fortaleza en que a la lección de la Biblia sepa unir la lección de los griegos y a la exaltación de Dios la exaltación del hombre.

2. Teología del dinamismo.

Indudablemente, si se quiere tener de esta teología una inteligencia un poco profunda, será preciso no desentenderse de los cuadros en que se encierra. Son aquellos cuyo principio había establecido ya de muy antiguo Crisipo y cuya interpretación no habían logrado fijar las prolongadas disputas de la escuela a lo largo de los siglos XII y XIII. En torno a la virtud cardinal del valor, vienen a colocarse las virtudes anexas, la magnanimidad con la confianza y la seguridad, la magnificencia, la paciencia con la longanidad, la perseverancia con la constancia. Pero estas virtudes, ¿son elementos de la fortaleza, «grados por los que esta virtud se eleva y perfecciona», o son virtudes distintas, aun cuando emparentadas con el valor? Sobre ello se discutía en el siglo I antes de Jesucristo y se seguía discutiendo en el siglo XIII. San Alberto Magno, contra Felipe el Canciller, había defendido vigorosamente el segundo punto de vista. Santo Tomás, por su parte, no se atreve a elegir. Pero importa poco. Lo interesante no es esto. Ni lo es tampoco la noción que Santo Tomás tiene de cada una de estas virtudes; se trata de una extraña amalgama de elementos heteróclitos, unidos o disociados al azar de las traducciones latinas, como lo hemos hecho notar ya respecto al vocabulario de los padres latinos. Pero bajo estos oropeles del pasado se esconde un pensamiento profundo, una doctrina de la cual puede vivir aún nuestro tiempo, porque su alcance es eterno.

La exaltación del hombre.

La esperanza humana.

Esta doctrina va a insertarse en lo más profundo de la psicología humana. En el hombre existe un amor natural a sí mismo, que tiene su expansión en el amor natural a la propia grandeza. El hombre no desea tan sólo con un deseo natural su bien, sino que desea igualmente encontrar en este bien su propia perfección. Pero la idea de perfección recuerda inmediatamente las ideas conexas de excelencia y de grandeza. La excelencia es una perfección

que nos confiere una superioridad, una primacía. La grandeza es la elevación, la altura y eminencia de la perfección. Podemos, pues, decir que el amor natural a sí mismo procede de un deseo natural de perfección, de excelencia y de grandeza. Un amor, un deseo...; con esto no está dicho todo. Es preciso decir más y mejor: una *esperanza*. Porque el amor y el deseo no mueven, si no terminan en una esperanza.

¿Qué es, en efecto, la esperanza? Es, ante todo, un deseo *intenso*, agudizado y fortalecido por la grandeza de su objeto y llevado a su punto máximo de tensión: no se espera, efectivamente, más que lo grande. Es también un deseo *eficaz*. Sólo se espera lo que es posible, entendiéndose por ello lo que *se puede hacer por sí mismo*. Precisamente a causa de que antes de esperar ha medido sus fuerzas y las ha encontrado suficientes, la esperanza puede, y sólo ella lo puede, regir la acción; es así la pasión motriz por excelencia. Deseo intenso, eficaz y motor, todo esto es la esperanza y todavía algo más. Porque, por su misma grandeza, el bien que se espera es difícil de alcanzar, está muy alto, separado de nosotros por su altura misma y por otros mil obstáculos que será preciso vencer antes de llegar a él. He aquí por qué la esperanza no es sólo deseo, sino también lucha, conquista. Es la ebullición de una sangre generosa, el sobresalto del alma que se yergue ante la dificultad, el ímpetu y vuelo del apetito que se tensa para alcanzar su objeto, el esfuerzo y la elevación del alma que aspira a la grandeza del bien. La esperanza está llena de alegría, no todavía la alegría de la posesión, sino el placer del esfuerzo en que la facultad se ejerce plenamente, el estremecimiento de la búsqueda que lleva la esperanza plena del éxito, la embriaguez del descubrimiento y de la conquista. Todo esto, este ímpetu que nos arrastra a través de las dificultades, este vuelo que nos eleva por encima de nosotros mismos, este engrandecimiento del alma, esta alegría, todo ello hace de la esperanza una pasión arrebatadora. Quizá la palabra esperanza no evoque ya para nosotros esta riqueza de sentimiento, pero necesitamos volver a ver en la esperanza el entusiasmo que forja los corazones grandes.

La magnanimidad, virtud de la esperanza humana.

Esta efervescencia de la esperanza, natural al corazón del hombre, necesita ser regulada. La esperanza es un ímpetu y un entusiasmo, pero ímpetu y entusiasmo ciegos. Puede desviarse o exaltarse en falso, dando origen a los vicios de vanidad o presunción, o puede debilitarse y desfallecer, dando origen en este caso al vicio de pusilanimidad. Para regularla es necesaria una virtud, a saber, la magnanimidad. La vanidad se desvía, se deja seducir por falsas grandezas que, en realidad, no serán de ordinario más que simples mezquindades. La presunción buscará la verdadera grandeza, pero se exalta en falso; se sobrepone a las propias fuerzas. La pusilanimidad, por el contrario, no explota todas las suyas. Propio de la magnanimidad será discernir la verdadera grandeza y buscarla según la medida de las propias fuerzas.

La verdadera grandeza del hombre consiste, ante todo, en la virtud. Porque la virtud no es una disciplina que limite nuestro campo de acción: es un enriquecimiento, un crecimiento de energía, que permite a nuestras facultades llevar al máximo sus posibilidades y rendir en su plena medida. La virtud es la expansión de la posibilidad humana; por eso la grandeza del hombre consiste, ante todo, en realizar las acciones virtuosas más perfectas. Pero la grandeza del hombre se extiende también a la grandeza de la ciencia, y la de esas cualidades que hacen al jefe y al hombre de acción. Finalmente esta grandeza se complementa con la adición de los bienes exteriores, honores, riquezas, poder... En pocas palabras, la grandeza del hombre es la expansión total de la persona humana, voluntad e inteligencia, alma y cuerpo, y con ello su irradiación sobre el mundo.

Ésta es la verdadera grandeza que persigue el magnánimo. Para ello le será necesario, ante todo, adquirir conciencia de sus fuerzas; la conciencia del propio valer es un elemento esencial para la perfección del hombre. De esta conciencia de sí procede la confianza en sí mismo: seguros de nuestros medios de acción, estamos también seguros de alcanzar el objetivo, y esta firme convicción da a nuestra esperanza un vigor y energía nuevos que engendran la confianza. Consciente de su fuerza y confiando en ella, el magnánimo no teme los obstáculos que pueden surgir en su camino; está seguro de vencerlos, lo cual da a su esperanza una nueva fuerza con la cual está alerta y sin inquietud. Sobre esta esperanza así vigorizada, la magnanimidad, finalmente, vela con celoso cuidado. Combate todo aquello que podría obstruir sus fuentes, la impureza, las tristezas depresivas (las grandes almas sólo pueden forjarse en la pureza, en el trabajo y la alegría) y vigoriza al alma para que en las más difíciles circunstancias permanezca inaccesible a la desesperación.

El papel de la magnanimidad es el de regular la esperanza, según hemos dicho. Pero es claro que regular la esperanza no significa empuñecerla, sino exaltarla. Exaltarla iluminándola. El magnánimo ve la verdadera grandeza y sabe que puede llegar hasta ella. Añadiendo al ímpetu de su entusiasmo la luz de la razón, la magnanimidad lleva a la esperanza humana al ápice de su perfección.

La magnanimidad, estilo de vida.

El fin que persigue la magnanimidad es la grandeza del hombre. Ahora bien, a la grandeza del hombre concurren todos los bienes humanos y en todo bien humano el hombre puede buscar y busca de hecho naturalmente su propia grandeza. La magnanimidad puede, pues, ordenar para su propio fin la grandeza del hombre, toda la actividad humana. En primer lugar, puede «imperar», o sea, promover con respecto a su propio fin todas las virtudes. Inspira a todas un ímpetu nuevo, les infunde un nuevo ardor, las arrastra a todas en su aspiración a la grandeza, las obliga a superarse a sí mismas. Pero entendámoslo bien: lo que el magnánimo persigue, lo que considera en todas las virtudes no es su propia naturaleza, es lo que

en ellas hay de grande, la perfección que le aportan, la expansión que implican de su personalidad. Igualmente, lo que el magnánimo trata de huir en el vicio es lo que tiene de ruin, es el empequeñecimiento, el rebajamiento que lleva en sí. Mas de este modo el magnánimo no promueve sólo las virtudes: son también todas las actividades humanas, intelectuales y físicas, todo lo que contribuye a la grandeza del hombre.

Esto es lo que asegura a la virtud de la magnanimidad un lugar privilegiado en la vida moral. Ciertamente no es una *virtud cardinal*. Pero la primacía de las virtudes morales es de orden puramente *conceptual*. El valor es una virtud cardinal porque realiza, mejor aún que la magnanimidad misma, el *concepto* de la fortaleza de espíritu, situándose frente a la muerte. Pero si, en vez de colocarnos en el plano de la lógica, nos situamos en el de la vida, la primacía pertenece a la magnanimidad, porque es una virtud *general*, es decir, una virtud capaz de dirigir toda una vida y de imprimirle su sello. La magnanimidad define un *estilo de vida*, un estilo de vida personal, colocado enteramente bajo el signo de la expansión de la personalidad humana.

Señalemos, sin embargo, que desde este punto de vista mismo no podría esta virtud aislarse y que a su lado hay sitio para otras virtudes generales que señalarán también con su impronta toda la vida del hombre. Los objetivos más altos que pueden solicitar el corazón del hombre son tres: el hombre, el bien de la comunidad y el honor de Dios. Según esto se dan tres líneas de fuerza de la vida moral, tres grandes virtudes generales: la magnanimidad, la justicia social, la religión. La magnanimidad abraza toda la actividad humana para ordenarla a la grandeza del hombre; la justicia social abarca toda la actividad humana para ordenarla al bien de la ciudad; la religión abarca, de nuevo, toda la actividad humana para ordenarla al honor de Dios. Entre todas estas aspiraciones no existe conflicto, sino que reina perfecta armonía, porque la persona humana no alcanza su grandeza, a no ser en el servicio de la comunidad y en el culto a Dios. La magnanimidad no podrá olvidar estas perspectivas grandiosas. El hombre ambiciona ser grande para el bien de la ciudad y para honra de Dios.

La magnanimidad, virtud aristocrática.

La magnanimidad se define, ante todo, por su objeto: la grandeza. Ahora bien, para que la prosecución de la grandeza sea razonable y virtuosa es preciso que haya proporción entre la actividad y el fin que se persigue. Por esto sólo puede ser magnánimo el que ha recibido dotes excepcionales. Ajustarse a las propias fuerzas tratando de alcanzar la grandeza es privilegio de muy pocos y escogidos. La magnanimidad es virtud de los fuertes; para los demás queda la modestia. Si es cierto que la concepción tomista de la magnanimidad define un humanismo, es también verdad que este humanismo es aristocrático.

La exaltación de Dios.

La grandeza a que tiende la magnanimidad es la del hombre, y humanas son también las fuerzas con que cuenta para conseguirla. Es, pues, el ideal griego en su significación más profunda, la salvación del hombre por el hombre, el que queda integrado en la moral tomista. Según esto, ¿cómo podrá ser superada la contradicción que hemos señalado entre la concepción griega de la fortaleza y la concepción cristiana? Nos queda por ver este punto.

Magnanimidad y humildad.

Ante todo, la razón misma basta para enseñar al hombre que es una criatura y que su grandeza y sus fuerzas humanas las ha recibido de su creador; de esta consideración nacerá la virtud de la humildad. El ámbito de la virtud de la humildad es exactamente el mismo que el de la magnanimidad; ambas tienen por función regular la esperanza humana. Y, sin embargo, lejos de estorbarse en absoluto, estas dos virtudes se unen y refuerzan mutuamente. Se debe esto a que regulan la esperanza de distinto modo: la magnanimidad en *función del hombre*, la humildad en *función de Dios*.

La esperanza humana debe, en efecto, ser regulada desde un doble punto de vista. Ante todo, según la consideración de la capacidad real del sujeto. Aquí la humildad nada puede. No es su función decir sí o no, ante la pregunta de si el individuo tiene derecho, según lo que es, a aspirar a la grandeza; no es tampoco su papel, si resulta capaz de ello, dirigirlo en la conquista de esta grandeza. Desde este punto de vista, para ver claro y conducirse bien, lo que necesita es ser magnánimo, y sólo si antes es magnánimo (o modesto, según el caso) podrá, además, ser humilde, porque la humildad *supone* esta primera regulación de la esperanza, y *añade* otra nueva que no destruye la primera sino que la perfecciona; su función, en efecto, es señalar que las fuerzas mismas merced a las cuales el sujeto tiende hacia la grandeza son un don de Dios y que, por consiguiente, no tiende más que por un don de Dios, ni podría hacerlo sin Él. Por tanto, no espera llegar a la grandeza, a no ser por ese beneficio divino, y por ello también rinde homenaje a Dios por esta grandeza de que le es deudor. Será, pues, un mismo y único hombre, a un mismo tiempo magnánimo y humilde. Por ser magnánimo medirá sus fuerzas y, encontrándolas suficientes se juzgará digno de la grandeza y emprenderá su conquista confiadamente, y por ser humilde, se considerará indigno, sin el auxilio de Dios, de toda grandeza, pero esta reflexión no tendrá como efecto helar su ímpetu, porque sabe que Dios existe realmente y le ha concedido grandes dones. No disminuirá nada el fervor de su esperanza, sino que la penetrará de un sentimiento de gratitud hacia Dios que la ha permitido. El gesto de humildad por el que el hombre reconoce en su grandeza y fortaleza el bien de Dios no es la negación de esta grandeza y fortaleza; es su ofrenda y su consagración.

La magnanimidad infusa.

Esta primera rectificación aportada a la teoría griega hubiesen podido descubrirla los griegos mismos; de hecho, llegaron a entreverla vagamente los últimos de ellos, como Epicteto y Marco Aurelio. Pero nos es necesario ir más lejos, allí donde sólo la fe puede llegar. Porque, y sólo la fe nos lo revela, la naturaleza del hombre se encuentra vulnerada. De ello se deriva que la simple tarea humana no puede llevarla a cabo el hombre por sus solas fuerzas. Antes es necesario que sea curado de las heridas que en su naturaleza causó el pecado y esto sólo podrá hacerlo la gracia de Dios. A partir de este momento nos hallamos, por tanto, en el plano ciertamente humano, pero ya teológico de la magnanimidad infusa, que es precisamente la magnanimidad cristiana.

¿Qué es, por tanto, la magnanimidad infusa? Es una magnanimidad que Dios «infunde» y derrama en nuestras almas el día de nuestro bautismo, al mismo tiempo que derrama la gracia. Esta magnanimidad infusa, para regular nuestra esperanza, no se apoya sobre la luz desnuda de la razón, sino sobre la luz de la razón iluminada por la fe. De este modo todo se transforma. La imaginación sueña en un desenvolvimiento armonioso de nuestras facultades y en su expansión en toda la línea. La razón esclarecida por la fe sabe que esto no es más que aún ensueño, que nuestras facultades heridas, desviadas e inclinadas al mal, deben ser rectificadas y sanadas antes de florecer. La razón sueña en conducir al hombre a la grandeza por las simples fuerzas humanas. La razón alumbrada por la fe sabe que esto es sólo un sueño y que estas fuerzas mismas, menguadas por el pecado, deben ser restauradas por la gracia. La magnanimidad infusa se ordena todavía a la grandeza del *hombre*, pero una grandeza que es más una restauración que un florecimiento; se apoya todavía en las fuerzas del *hombre*, pero sanadas ya por la gracia. Fuera de esto se inscribe en un orden nuevo: la magnanimidad natural pone la grandeza del hombre al servicio de la sociedad, haciendo de ella un homenaje a Dios; la magnanimidad infusa está al servicio de la caridad: por amor de Dios procura en sí la restauración de la obra de Dios.

El don de fortaleza.

Las virtudes infusas respetan el modo de obrar humano y se pliegan a sus condiciones. Así, la magnanimidad incluso la infusa, continúa siendo una virtud aristocrática. Todo cristiano la recibe en el bautismo; pero sólo los hombres selectos llegan a ejercerla, en los demás queda como ligada. Sin embargo, esta aristocracia no significa la última palabra de una teología cristiana. La doctrina del don de fortaleza va a permitir a la teología tomista evadirse incluso del plano de la fortaleza humana. Por el don de fortaleza el hombre toma por medida de su actividad, no ya sus propias fuerzas, aun restauradas por Dios, sino el poder mismo de Dios puesto a su disposición. Sobre este poder se apoya para emprender

las acciones más grandes y difíciles, esas mismas que son desproporcionadas a sus fuerzas. Por esto, nada impide que un santo, que *humanamente* sería el más mediocre de los hombres, acometa y realice felizmente empresas que *aun humanamente* cuentan entre las mayores hazañas de la historia humana.

La esperanza teologal.

La magnanimidad, incluso la infusa, continúa siendo una confianza en sí mismo, en sí mismo creado por Dios, en sí mismo sanado por Dios, pero, en definitiva, en sí mismo. La grandeza a cuya conquista aspira es todavía la grandeza del hombre. El mismo don de fortaleza puede ejercitarse en un plano humano poniendo la fuerza de Dios al servicio del hombre. Pero todavía no es ésta la verdadera fortaleza cristiana, esa fortaleza, ese dinamismo totalmente sobrenatural que predicaba San Pablo... Pero tampoco este dinamismo está ausente de la teología de Santo Tomás. Sólo que su nombre es el de esperanza, y se trata de una virtud teologal. Para completar la teología de la esperanza es, pues, necesario referirse a la teología de la virtud teologal de la esperanza. En este caso ya no es la grandeza humana el objetivo a cuya conquista se lanza el hombre, es la grandeza misma de Dios, conquistado y poseído en común por toda la familia de los hombres. Indiscutiblemente, para esta conquista, las fuerzas del hombre, aun el más grande, no cuentan nada en absoluto, lo que cuenta es la fuerza de Dios, su gracia totalmente gratuita. Una confianza en Dios totalmente pura, sin mezcla alguna de confianza en sí, he aquí lo que será la esperanza divina o teologal. Pero no por ello dejará de ser un principio de acción, un dinamismo sobrenatural que arrastrará al cristiano a la conquista de Dios y que, por consiguiente, le hará trabajar con entusiasmo para el advenimiento de su reino sobre la tierra. Porque sólo entrarán en el cielo aquellos que hayan trabajado para hacer la tierra más bella y digna de Dios.

La esperanza teologal se nos aparece, pues, como una magnanimidad sobrenatural que viene a coronar la magnanimidad humana. Pero con esto no está dicho todavía todo: es, en realidad, la condición misma del desarrollo completo de la magnanimidad humana. ¿Acaso la magnanimidad no exige, en efecto, el pleno equilibrio de sus facultades y su máximo de eficacia? Pues bien, como sabemos, sin la gracia esto no puede darse y las más bellas cualidades humanas se ven siempre menguadas por cualquier lado. Pero sólo hay una gracia: aquella que eleva al hombre es también la que lo sana; la que hace nacer en el corazón de los hombres la esperanza divina es también la que hace nacer en ellos la magnanimidad infusa, expansión de la esperanza humana. La conclusión se impone: aquel que para conquistar la grandeza de Dios cuenta sólo con Dios, es también el único que tiene fundamento para confiar en sí, bajo la dependencia de Dios, para la conquista de la grandeza humana. Aquel que espera de Dios su salvación, la única salvación verdadera, superior al hombre, divina, es el único que tiene derecho a contar

con sus propias fuerzas, reparadas y sostenidas por Dios, para salvar en el hombre lo humano. Ahora bien, la esperanza divina está ofrecida a todos y por ella, como por el don de fortaleza, queda deshecha la aristocracia de la magnanimidad natural, y puede instaurarse el único humanismo de masa que no sea una utopía, humanismo, empero, que más bien habría que llamar «divinismo».

CONCLUSIÓN

¿Qué respuesta nos enseña a dar la teología al problema de la fortaleza, tal como se nos planteaba? Una doble respuesta.

Ante todo, se dan dos concepciones típicamente cristianas de la fortaleza. En este plano ninguna teología suprimirá jamás el escándalo de la fortaleza cristiana. El papel de la teología será, por el contrario, sacar a plena luz este escándalo. La razón, en efecto, no podría reconocer en estas concepciones cristianas el ideal de la fortaleza, tal como por sí misma puede concebirla, porque estas concepciones se sitúan de golpe en un plano al que la simple razón no tiene acceso, en un plano sobrenatural. Para cualquiera que no tenga fe, esto será siempre una locura. Pero aquello que para la razón sin la fe es un escándalo y una locura, para la razón iluminada por la fe es un misterio que adora y admira. He aquí, pues, la primera respuesta de la teología —de toda teología— a la razón: hay aquí algo que te desborda; inclínate y cree...

Pero mientras que los Padres y los teólogos agustinianos se detienen aquí, Santo Tomás (y de ahí su originalidad en la teología de la fortaleza) ha querido hacer más, presentando a la razón una segunda respuesta: las concepciones cristianas *no excluyen* las concepciones humanas de la fortaleza; su oposición aparente proviene solamente de que no están situadas en el mismo plano, aplicándose unas a la realización de una obra propiamente religiosa y sobrenatural y teniendo valor las otras para la realización de obras profanas y naturales. Más aún, están en perfecta *armonía*. La genialidad de Santo Tomás consiste en haber sabido inscribir en una psicología común la de la esperanza, la confianza en sí y la confianza en Dios.

Al mismo tiempo, Santo Tomás ha aportado al problema teológico de la fortaleza la respuesta que pide nuestra época. Porque si la primera respuesta, la de la teología agustiniana, pudo ser suficiente en una época en que, como sucedía en la edad media, absorbido lo profano por lo sagrado, todas las actividades humanas estaban traspuestas al plano de lo sobrenatural, en cambio, no valdrían para estos tiempos en que las actividades humanas han recobrado su autonomía. Si pudo bastar para la formación de los clérigos, cuya actividad se desenvuelve en un plano sobrenatural, no puede bastar para formar a los seglares, dedicados a las ocupaciones temporales. El error capital del siglo XVII consistió precisamente en retornar, por un anacronismo imperdonable, a la moral agustiniana medieval, ya caducada, y este error es el que ha formado en la sociedad

moderna un tipo de hombre cristiano que no era el que ella reclamaba y que, por lo mismo, debía mostrarse ineficaz. La teología tomista de la fortaleza que enseña a los cristianos, y en especial a los seglares absorbidos por las tareas temporales, que *pueden* legítimamente, y que *deben* poner en sus ocupaciones, según les recordaba Pío XI, la estima de sí mismos y la confianza que son garantía de la eficacia, es la única que está capacitada para forjar en la sociedad moderna el tipo de hombre cristiano que necesita.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Las modernas concepciones de la fortaleza.

La exposición precedente se ha limitado al examen de las concepciones griegas de la fortaleza, caso típico de las concepciones humanas de esta virtud. Sería necesario examinar del mismo modo las concepciones modernas, como la de Nietzsche y de ciertos surrealistas, que CARROUGES revela en *La Mystique du surhomme*, N. R. F., París 1948, o también la de los sociólogos, indicadas por J. FOLLIET en *L'avènement de Prométhée* («Chron. soc. de Fr.»). En ellas cabría partir de lo que contienen de verdadero y de sus desviaciones, para mostrar cómo aquello que tienen de verdad puede conciliarse con las concepciones cristianas de la fortaleza.

Se ha planteado la pregunta: «¿El cristianismo ha desvirilizado al hombre? Cabría también preguntar en esta época, llamada ya «era de los organizadores y los técnicos»: «¿El cristianismo ha despojado a la humanidad de las cualidades de la mujer?» Es decir, esas cualidades complementarias de las cuales tiene la mujer, si no el monopolio, sin duda el privilegio: bondad, ternura, vida y exuberancia de vida (¿están nuestras iglesias exuberantes de vida?), la alegría (¿son nuestros cristianos más alegres que los demás?), la belleza natural y la gracia (¿tienen algo de común con la belleza simple de la naturaleza ciertos interiores de nuestras iglesias repletas de objetos artificiales y semejantes a montes de piedad?), la solicitud maternal del prójimo tomado en particular (¿no se olvidan a veces nuestros apóstoles del «caso particular», arrastrados por obras cada vez más colectivas?), etc.

El cristiano verdadero posee las virtudes contrarias de constancia y dulzura, arrogancia y humildad, confianza y temor de Dios, magnificencia y pobreza espiritual.

Fortaleza y martirio.

La exposición precedente ha señalado cómo el martirio se atribuye a la *ὁπομονή* cristiana, y cómo se puede encontrar aquí el principio de solución a la mayor parte de las complejas cuestiones que plantea la teología del martirio.

Condiciones canónicas del martirio, es decir, condiciones externas que exige el derecho canónico para que un mártir sea «canonizado» como tal. Queda sobreentendido que, aun cuando fallen estas condiciones, puede haber un verdadero martirio a los ojos de Dios, que escruta los corazones, pero se comprenderá que la Iglesia debe rodear de precauciones el reconocimiento oficial del martirio, porque lo que hace el martirio no es el acto exterior visible, sino los móviles invisibles, que distinguen precisamente la *ὁπομονή* cristiana de la fortaleza pagana. Véase a este respecto el artículo *Martyre* en el *Dict. de Th. Cath.*, t. 10, col. 223-233.

Valor apologético del martirio. Cuestión delicada por idénticas razones. Cf. E. A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'apologétique*, París 1912, pp. 148-187.

Martirio y bautismo de sangre. Acabamos de acentuar lo referente a los móviles invisibles y a la intención interior que distinguen la fortaleza cristiana de la fortaleza pagana. En los primeros siglos del cristianismo se era menos exigente en cuanto a este aspecto interior. O, al menos, se era más sensible al hecho de que, en determinadas condiciones, el aspecto exterior del martirio, la efusión de sangre, era el signo, y algunas veces el sacramento, de su aspecto interior, la gracia de Dios que da al mártir su caridad y su paciencia. Los Inocentes fueron reconocidos como santos, no porque tuviesen intención de dar su vida y de ofrecerse a Dios, sino porque «matados por odio al Señor», habían recibido verdaderamente el sacramento de su pasión, habían sido configurados sacramentalmente a Cristo, que derramó su sangre por nosotros. La efusión de sangre del catecúmeno ante los poderes públicos opresores es, como la inmersión en las aguas bautismales, una imitación de la muerte de Cristo y, bajo este título, un bautismo de regeneración. No quiere esto decir que la «intención» del mártir no tenga aquí ninguna parte, pero es necesario buscarla del mismo modo que la requerida en el catecúmeno que se presenta ante la fuente bautismal. Acerca de este asunto véase CH. V. HERIS, *La salut des enfants morts sans baptême*, en «La Maison-Dieu», n. 10, pp. 90-105.

Martirio y confirmación. Se ha escrito mucho sobre la gracia del sacramento de la confirmación, que sería una gracia sacramental de fortaleza capaz de sostener al candidato en toda profesión de fe pública. ¿Es esto exacto? La tesis merecería al menos ser matizada. Sobre este asunto véase: *Force chrétienne*, o. c., y también los artículos del P. BOUYER en *Paroisse et Liturgie* (1952, n. 1 y 2). «¿Qué significa la confirmación?» Martirio cristiano y martirio pagano. ¿Qué pensar de la especiosa objeción de algunos comunistas: «nuestros mártires son más grandes que los vuestros, porque son desinteresados. Nosotros no creemos en la inmortalidad»? ¿Qué significa interés y desinterés en la fe, en la esperanza y en el amor? Véase el capítulo acerca de la esperanza.

Fortaleza y combate del cristiano.

Cabría desarrollar el tema paulino y monástico de la vida cristiana como duelo. Tema, por lo demás, evangélico antes que paulino (cf. BOUYER, *Inic. Teol.* t. 1).

Sobre este tema de la lucha del cristiano contra Satán y las potencias del mal en San Pablo, cf. Eph 6, 10-16; Rom 13, 12; 2 Cor 6, 7; 1 Thes 5, 8, etc. Las virtudes militares y las deportivas, «las virtudes del estadio» son particularmente caras a San Pablo.

Sobre el tema monástico del combate contra Satán, ver la *Regla de San Benito*, sobre todo, Prólogo, cap. 1, 2, 58, 61. El monje es un *Domino Christo vero Regi militaturus*, un hombre que debe combatir por Cristo Rey. El monasterio es una escuela de combate donde se ejercita uno, «gracias al apoyo de numerosos hermanos, en la lucha contra el demonio. Y, bien ejercitado, se pasa de esta milicia fraternal al combate individual en el desierto».

Pero el combate del cristiano redobla su vigor sobre todo en las últimas horas de su vida. Es realmente entonces un *agon* (una agonía, de la palabra griega que significa combate) en el que se empeña la parte del demonio y el todo del cristiano.

Sobre el tema monástico del monje mártir y, más generalmente, sobre el tema de Cristo, mártir de la verdad, léase el hermoso libro de Dom A. STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948, especialmente los capítulos 3 a 5. Podríamos citar también numerosos sermones de Padres de la Iglesia.

Orgullo cristiano.

Sobre este tema citaremos sólo el sermón de San León que la Iglesia latina lee cada año en los maitines de Navidad: «Reconoce, ¡oh, cristiano!, tu dignidad, y, hecho participante de la naturaleza divina, guárdate de volver a la malicia del hombre viejo por una conducta indigna. Recuerda de qué jefe y de qué cuerpo eres miembro. Recuerda que, arrebatado de las potencias de las tinieblas, has sido transportado a la luz y al reino de Dios.»

Si hay un honor cristiano, éste es el honor de Dios. La mayor magnificencia es la de trabajar por el honor y la gloria de Dios. Es la del cristiano.

La fortaleza y las pasiones.

La teología tomista de la fortaleza está regida por una cierta psicología de las pasiones, sobre todo de las pasiones del irascible, que, como se recordará, Santo Tomás clasifica del siguiente modo:

- | | | |
|-------------------------------|---|--|
| Ante un bien arduo y difícil: | } | el hombre tiende a él porque ve el bien: pasión de <i>esperanza</i> ; |
| | | el hombre se aparta de él porque lo considera difícil: pasión de <i>desesperanza</i> . |
| Ante un mal que lo abruma: | } | el hombre lo rehuye como mal: pasión de <i>temor</i> ; |
| | | el hombre ataca y supera la opresión: pasión de <i>audacia</i> ; |
| | | el hombre sufre y se rebela: pasión de <i>cólera</i> . |

La psicología tomista, en la medida en que se apoya en apercepciones elementales y sólidas del sentido común, conserva su valor. No por ello dejará de ganar si se la revisa de nuevo en función de los descubrimientos de la psicología moderna. La teología de la fortaleza puede ganar mucho con ello.

Un análisis científico de las pasiones que la fortaleza debe disciplinar y del carácter que debe formar ayudará también al teólogo a precisar los métodos pedagógicos útiles para adquirir la virtud humana de la fortaleza y preparar para las virtudes cristianas que la gracia infunde, un terreno en el cual puedan desarrollarse sin que a cada instante sean contradichas por las rebeldías del temperamento.

Los elementos de la fortaleza y las virtudes adjuntas.

He aquí la forma en que Santo Tomás clasifica estas últimas. Es tan clara que no requiere comentarios.

Santo Tomás distingue dos actos de fortaleza: *aggredi* (atacar) y *sustinere* (sostener, o resistir la adversidad) que es el más característico de la virtud de fortaleza.

- | | | |
|----------------|---|---|
| <i>Aggredi</i> | } | partes integrales (o elementos de la virtud): |
| | | { para la preparación del alma: confianza [timidez]; |
| | | { para la ejecución de la obra: magnificencia [estrechez]. |
| | | partes potenciales (imperfectas realizaciones de la virtud de fortaleza): |
| | | { fortaleza del que emprende obras de mucho coste: magnificencia [mezquindad]; |
| | | { fortaleza del que anda rodeado de honores: magnanimidad, grandeza de alma, seguridad. |

	}	{	Vicios	{	por exceso: presunción, ambición, vanagloria, arrogancia; por defecto: pusilanimidad, timidez.	}	
<i>Sustinere</i>	}	contra las dificultades inminentes: paciencia [impaciencia]; contra la duración de la prueba: perseverancia, longanimidad, constancia, perseverancia final.					}
	}	{	Vicios	{	por defecto: inestabilidad, inconstancia; por exceso: pertinacia viciosa, terquedad.	}	

El don de fortaleza.

Fundamento y estudio teológicos. El don de fortaleza en los santos.

BIBLIOGRAFÍA

El capítulo que precede es, en buena parte, un resumen de R. A. GAUTHIER, *Magnanimité, L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, Vrin, París 1950, en el cual se encontrarán la justificación y el desarrollo de la mayor parte de los puntos de vista que se han indicado aquí brevemente.

En cuanto a la posición del problema de la fortaleza, véase: *Le christianisme a-t-il dévitalisé l'homme?* Encuesta de «Jeunesse de l'Église», n. 2, pp. 65-103; n. 3, pp. 35-58; n. 4, pp. 9-42.

Sobre las concepciones griegas de la fortaleza: A. J. FESTUGIÈRE, *Ἱππομονή dans la tradition grecque*, en «Recherches de Science Religieuse», XXI (1931), pp. 477-486, y, del mismo autor, *La Sainteté*, París 1942, cap. 2, «Le héros grec».

En cuanto a la concepción de la ἵππομονή: C. SPICQ, *Ἱππομονή, Patientia*, en la «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XIX (1930) pp. 95-106.

Sobre el martirio: HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus, Essai sur la culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas 1927, cap. II, «Martyr et confesseur», pp. 74-121; M. VILLER, *Martyre et perfection*, en «Revue d'Ascétique et de Mystique», VI (1925), pp. 3-25, y *Le martyre et l'ascèse*, ibid., pp. 105-142, artículos recogidos bajo una forma simplificada en: MARCEL VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, cap. II, «Le Martyre», Bibliothèque catholique des sciences religieuses, París 1930; E. PETERSON, *Les Témoins de la Vérité*, trad. R. Lahaye, éd. du Seuil, París 1948.

Señalemos, por último, las obras más directamente prácticas:

L. M. DEWAILLY, G. GOURBILLON, etc., *Force chrétienne*, col. «Cahiers de la Vie Spirituelle», Éd. du Cerf, París 1943.

Véase además:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La force*, trad. de J. G. Folghera, notas de H. D. Noble, col. «Somme Théologique», Éd. de la Revue des Jeunes, París 1926; *De partibus fortitudinis*, II-II, q. 128, t. IX, BAC, Madrid 1955.

Capítulo XVI

LA TEMPLANZA

por P. LAFÉTEUR, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. VIRTUD MODERADORA DE LAS CONCUPISCENCIAS CARNALES	751
1. Significado de las concupiscencias carnales	751
Las semejanzas de Dios en la creación	751
Semejanza del que es	751
Semejanza del que crea	751
Semejanza del que «permanece»	752
Los «instintos» de la criatura	752
Gravitaciones naturales	752
Jerarquía de las gravitaciones	753
Las concupiscencias carnales son concupiscencias fundamentales	753
Resistir y crecer	753
Conservar la especie	753
2. Significación de la templanza	754
La conducta racional de la vida sensible	754
Definición de la templanza	755
Una virtud que modera	755
Una virtud, no la virtud	756
Una virtud cardinal	757
«Libido» y «hermosa virtud»	757
Las bajas inclinaciones	757
Posible derrota de la razón	757
La razón al servicio de la carne y del pecado	758
Desarreglo carnal y pecado original	758
El vicio vergonzoso	759
La «hermosa virtud»	760
La templanza entre las demás virtudes	760
3. Las medidas de la templanza	761
Medidas objetivas	761
Principio de juicio	761
Evitar las actitudes y juicios subjetivos	762
Medidas humanas	762
Finalidades secundarias	762
Templanza humana que se convierte en estilo de vida	764
Los goces del amor	765
Una virtud humana no es una virtud mediocre	765

	Págs.
Restricciones razonables	766
Renunciamientos humanos	766
Renunciamientos suprahumanos	767
4. Ampliación de la noción de templanza	768
Los aledaños de la concupiscencia	768
Pasiones de simpatía	768
Pasiones de antipatía	770
Una virtud única, moderadora de muchas pasiones	770
Las zonas de lo carnal	771
Las pseudogolosinas	771
Los márgenes del pecado de la carne	772
Valores espirituales salvados en medio del pecado de la carne	772
La moral del estadio	774
Las euforias corporales	774
Jalones de solución	774
Segundo jalón	774
La presión social y los prejuicios	776
La moral de las sensaciones delicadas	776
Más allá de lo carnal	777
5. Conclusión	778
II. LAS PARTES DE LA TEMPLANZA	779
1. Partes integrantes	780
El temor a la deshonra	780
El pudor	781
La honestidad	782
2. Partes subjetivas	783
Abstinencia y sobriedad	783
La actitud virtuosa	783
La ley positiva	784
La embriaguez	785
La castidad	786
La virginidad	786
Bosquejo del sentido místico de la virginidad	788
Faltas contra la castidad	790
Castidad del matrimonio	793
Educación sexual	794
3. Virtudes anejas a la templanza (partes potenciales)	796
Virtudes moderadoras de la ira	796
La mansedumbre	796
La clemencia	797
Caricaturas de la mansedumbre y santa ira	797
La humildad	798
La soberbia	799
El primer pecado	799
El primer pecado	800
La estudiosidad	801
La pereza	801
• El vicio de la curiosidad	801

	<u>Págs.</u>
La modestia	802
Los buenos modales	802
El decoro en el vestir	802
La eutrapelia	804
III. EL DON DE TEMOR Y LA TEMPLANZA	806
Temor y templanza propiamente dicha	806
Temor y humildad	806
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	807
BIBLIOGRAFÍA	811

I. VIRTUD MODERADORA DE LAS CONCUPISENCIAS CARNALES

Como no se da una virtud sin el cortejo de las restantes — sobre todo porque no existen virtudes independientes, sino hombres virtuosos —, debemos comenzar esbozando algunas líneas generales: definir una virtud es también encuadrarla. Aunque lo parezca por algunos rodeos, no nos limitaremos simplemente a repetir lo que tal vez ha sido ya expuesto anteriormente.

1. Significado de las concupiscencias carnales.

«Dios hizo al hombre a su imagen» (Gen 1, 27), y éste fué el término de la creación. Pero toda criatura es ya un reflejo de Dios.

Las semejanzas de Dios en la creación.

Semejanza del que es.

En primer lugar, la criatura es un reflejo de Dios porque *es*. Éste es el fundamento de todo y la razón de que la criatura se denomine «ser». Primera semejanza de «el que es», *Yahvé*.

No se trata de dos seres que realicen igualmente ni de la misma manera la perfección de ser. Comúnmente hablando, acostumbramos a distinguir seres que existen tan sólo materialmente, digamos, para abreviar: el mundo mineral; los que, además (es importante no olvidar prácticamente que ello es *además*), viven: los vegetales; los que, además, conocen y sienten: los animales; y finalmente el hombre, en la cima, que piensa y quiere.

Semejanza del que crea.

Dios no es solamente el que es; también es el que obra y, para ir directamente a nuestro objeto, *el que crea*, el que proyecta su ser fuera de sí (para hablar de Dios tenemos que recurrir a expresiones deficientes) y lo deja desbordar sobre otros que nacen de esta radiación. Todo ser, en cierta manera, obra, mueve a los demás, los empuja a la existencia; el universo no es únicamente un inmenso

museo, sino también un campo de acciones y reacciones donde los seres nunca cesan de darse mutuamente y de recibir unos de otros. En la medida en que cada uno da, es imagen del Dios que se desborda, del Dios que suscita, del Dios que crea. En el vértice de la jerarquía, el viviente nunca es más imagen del Dios creador que cuando *engendra*: es entonces fuente de ser para otro viviente igual a él. ¿Qué mayor cosa puede hacer? Cuando ha alcanzado su dimensión máxima, cuando es adulto, refleja lo más posible en sí mismo, según la riqueza y las modalidades propias de su especie, el ser de Dios; el máximo de sus posibilidades lo desarrolla «procreando», es decir, dejando desbordar sobre otros su propia riqueza hasta darles el impulso que requieren para, en su día, igualarlo a él como imágenes de Dios.

Semejanza del que «permanece».

Por esta acción el viviente alcanza, además, otra semejanza con Dios. Aquel que *es*, y que es infinitamente, aquel que es la *acción*, y la acción infinita, es también el *Eterno*: el que no empieza ni puede cesar de ser; más claramente: el que está por encima del tiempo. Por la generación el viviente se proporciona el medio de *perdurar*. En tanto que la ley de su ser material es nacer, crecer, degenerar más tarde y finalmente destruirse, la generación lo prolonga. Si tal ser particular, tal individuo, debe desaparecer, la especie, al menos, no desaparece y de este modo viene a ser imagen del ser inmutable de Dios para continuar manifestando a su manera la riqueza y hermosura de su creador. Superioridad de la especie que perdura sobre el individuo que pasa.

Los «instintos» de la criatura.

Gravitaciones naturales.

Un ser no sería imagen del Dios libre, del Dios infinitamente *espontáneo* en su actividad creadora, si la actividad de este ser fuese, por decirlo así, artificial, si en las manos de Dios no fuera más que un instrumento inerte que debe ser movido desde fuera. Cada criatura lleva en sí misma la «ley» conforme a la cual obra; cada especie desempeña su papel bajo la acción de un impulso interno cuyas modalidades sería preciso analizar en su diversidad y jerarquía, pero que pueden reducirse globalmente a algunos tipos: gravitaciones o afinidades de los seres materiales; impulsos vitales que les hacen desarrollarse «según su especie», para los vegetales; para los animales, instintos (tomamos el vocablo en su sentido más amplio), que son movimientos hacia la acción, finalmente sensibles y conscientes en forma de «apetitos», de concupiscencias, de deseos de un gozo previsto que acompañará a la acción; para el hombre, en fin: libertad. Téngase bien entendido, y es fundamental a nuestro propósito, que éstas son cosas que se agregan, se envuelven una en otra, y no se reemplazan, de manera que el hombre, siendo inteligente y libre, es también «pesado, vegetativo e instintivo».

Jerarquía de las gravitaciones.

Ya se adivina que en un universo bien hecho estos impulsos, estas «gravitaciones», estas concupiscencias de gozo, serán *tanto más fuertes cuanto correspondan a funciones más esenciales*, a necesidades más radicales del ser que las tiene: la fuerza misma de estas atracciones y la dimensión de los deleites prometidos aseguran más irresistiblemente las acciones más necesarias.

Tales son las etapas que debíamos recordar para encuadrar la virtud de la templanza y señalar sus condiciones. Sólo nos falta reunir y clasificar.

Las concupiscencias carnales son concupiscencias fundamentales.

Resistir y crecer.

Para una criatura la primera condición es ser. Antes de ser esto o aquello (evidentemente no se trata de un «antes» temporal) es preciso *ser* simplemente. La necesidad más radical de una criatura, imagen del que es, es mantenerse, desarrollarse si es posible.

Resistir, en primer término, contra todo enemigo: ley universal de la defensa. Se llamará, en el viviente, cicatrización, coagulación, secreción de antitoxinas o fagocitosis, etc., en el animal sensitivo irá acompañada del dolor o bienestar que llevan al individuo, por el simple deseo de una calma o de una satisfacción sensibles, a buscar las condiciones más favorables para su conservación. Pero resistir no es suficiente; hay que *crecer*, por un trabajo de inquisición y búsqueda, si ello es menester y el ser puede hacerlo: piénsese en la planta que extiende sus ramas y raíces. *El hambre y la sed* son un aspecto de esta necesidad instintiva, hecha consciente en el animal, que habrá de perdurar y crecer en su ser individual. Se les llamaría casi «dolores», que ponen al animal en guardia contra el peligro de su aniquilamiento, si la palabra dolor no evocara algo más pasivo que el hambre y la sed. El «dolor» no requiere más que un calmante; el hambre y la sed sólo desaparecen por apropiación de alguna cosa. «Apetitos», decían los escolásticos, y todavía nosotros empleamos la palabra, pero el lenguaje corriente ha concretado mucho su sentido. «Deseo» no expresa suficientemente la violencia de estos movimientos interiores. «Concupiscencias» es la palabra que usaremos preferentemente, quitándole el matiz un tanto peyorativo que suele atribuírsele. Necesidad la más radical del individuo, la necesidad de conservarse y crecer se traduce, pues, por la concupiscencia más apremiante de todas, y su satisfacción proporciona un placer cuya universalidad se manifiesta incluso a la observación más superficial.

Conservar la especie.

Sin embargo, la especie, ya lo hemos dicho, es en cierto modo superior al individuo: en primer lugar, por su perennidad, y también por la estabilidad de su perfección, ya que en ella, en todo momento,

encontramos, en acto, todas las riquezas que le son propias y de las que, en cierta medida, los seres individuales deben participar, ya que no tiene cada uno todos los «talentos» de la especie ni posee tampoco en su plenitud, a lo largo de su vida, los que le son concedidos. Por tanto, no habrá de extrañarnos encontrar las inclinaciones hacia la función reproductora más profundamente inscritas en el viviente que todas las demás; veremos ésta asegurada por actividades inauditas, por adaptaciones y precauciones de la naturaleza (piénsese en el número de gérmenes, en todos los dispositivos que aseguran en el fruto y en el grano — o en la madre — su conservación y desarrollo) y finalmente, en el animal, por un deseo y un placer de una fuerza excepcional.

Hablábamos de *superioridad de la especie sobre el individuo*: poco importa, por tanto, que el individuo perezca si la especie perdura, pues otro le sustituye. Por eso el *instinto reproductor* se traduce en deseos de una violencia que rara vez alcanzan el hambre y la sed, y a su satisfacción acompaña con frecuencia un desvanecimiento que sustrae al animal el dominio que puede tener sobre sí mismo. A veces el instinto de conservación individual falla; sucede también, en ciertas especies, que el macho muere después del acto reproductor, y no es inaudito (incluso entre hombres) que los machos se maten por la posesión de una hembra. Estos impulsos casi irresistibles son el aspecto psicológico de la magnificencia en que se envuelve una acción que es, en el animal, como la cumbre de su potencia de ser y de obrar, la cima de su semejanza con Dios, que es el que perdura y crea.

No es éste lugar oportuno para describir la consumación de todo esto en el amor humano y en el sacramento del matrimonio. De ello se trata en otra parte. Nuestro propósito es más humilde, pero el lector no debe olvidar esas perfecciones, ya que tal olvido posiblemente falsearía su juicio sobre los valores en cuestión.

2. Significación de la templanza.

Estas consideraciones sobre los vivientes valen para el hombre, con una diferencia o, mejor, con una nota más, considerable y esencial, y que hemos dejado provisionalmente a un lado.

La conducta racional de la vida sensible.

El hombre no es solamente «pesado, vegetativo e instintivo». Por encima de todo esto, y envolviéndolo, es *inteligente y libre*; ha sido llamado pequeña «providencia». Si la piedra se mueve conforme a su ley interna, que es su peso; el producto químico, conforme a sus afinidades; la planta, según sus impulsos vitales, y el animal, por último, según sus instintos sensibles, sólo el hombre, conociendo peso, impulsos vegetales e instintos, «*se mueve*» en sentido total, midiendo su destino, deliberando acerca de los medios de realizarlo, decidiendo libremente sobre las acciones. Él debe gobernarse racio-

nalmente, y tal es la definición misma de su virtud: no puede dejar discurrir su vida en pos de sus instintos, no puede dejarla orientarse, sin fiscalización, hacia los deleites ciegos.

Tanto menos puede cuanto que no sólo ha de gobernar racionalmente su naturaleza animal, sino que su naturaleza espiritual (su naturaleza que es *también* y en sumo grado espiritual; pero no *sólo*mente espiritual) le propone objetivos y términos que *rebasan la condición* carnal, en toda la amplitud en que el espíritu propiamente dicho, inteligencia y voluntad libre, domina y excede la materia, aun la animada, la vida vegetativa y la sensibilidad.

De ahí se desprende, notémoslo, que la persona humana que, inteligente y amante, trata directamente con Dios, tiene un valor propio que se halla en oposición con la «superioridad de la especie sobre el individuo». No trataremos todo esto minuciosamente aquí. Pero es menester evocarlo: el misterio del hombre (y acaso su drama) es ser a un tiempo, en su naturaleza misma, carnal y espiritual, y, en consecuencia, a la vez social y personal. Toda la teología del matrimonio y su espiritualidad práctica, más ampliamente, todo el proceder del hombre, lleva el sello de ese misterio. Hallaremos muchas aplicaciones de él. El misterio del Cuerpo místico, esta solidaridad maravillosa de todos los hombres en la única persona de Cristo, que respeta en cada uno toda su personalidad, o mejor, que es la condición de la expansión final de cada hombre, este misterio sobrenatural es el resultado o término del aspecto a que venimos refiriéndonos del misterio del hombre. Es difícil definirlo teológicamente y vivirlo prácticamente en su doble vertiente: comunitaria y personal, dada la dificultad de escoger una de las dos a expensas de la otra.

Definición de la templanza.

La templanza es la virtud de ese gobierno que el hombre debe ejercer sobre sí mismo.

Una virtud que modera.

La palabra *tempero* evoca frecuentemente la idea de una mezcla, de una aleación compensadora y, por consiguiente, de una atenuación: se piensa en seguida en una moderación, en una reserva, en una discreción, y no nos engañamos. De ahí a hacer de la templanza, como se hace de buen grado con la humildad, la clemencia o la castidad, una debilidad, una «mediocridad», no hay más que un paso, y de este modo nos quedamos con la caricatura de la templanza.

A no ser que se piense en lo que vulgarmente se denomina templanza: una moderación en el uso de bebidas espirituosas, y tampoco aquí nos engañamos. En este caso tomamos una parte, una pequeña parte, por el todo.

Nosotros hablamos aquí, con la tradición moral, de una virtud, y de una virtud cardinal. Por tanto, de una fuerza, y no de una debilidad: de un «jeje» de la vida moral, y no de un detalle.

Porque *tempero* dice también gobernar, reinar. Es evidente la relación con mezclar, compensar, moderar; el que gobierna, al tiempo que preceptúa y promueve la actividad de sus súbditos, debe equilibrar sus fuerzas respectivas y sus mutuas relaciones a fin de manejar con plena y pacífica soberanía todas las fuerzas de su ciudad; debe *tener todas las cosas perfectamente en su mano*; debe compensar tal riqueza con tal otra complementaria; debe impedir que tal o cual súbdito lleve adelante y solo su empresa demasiado independiente, con riesgo de introducir desorden y de abocar tal vez a catástrofes tanto más graves cuanto que puede tratarse de un súbdito menos vulgar o más emprendedor. Todo esto es «ordenar», que quiere decir, ante todo, establecer un «orden», *ordo*, y después realizarlo (recuérdese la prudencia que ve, delibera y escoge antes de imperar). Gobernar es prever, organizar y *promover*; por eso el gobernante, el jefe, es imagen de la Providencia que prevé y, viendo, crea. Todas estas cosas no pueden realizarse si la autoridad es demasiado blanda y si duda en reprimir cuando llega el caso.

Esta vez la analogía, que es patente, nos permite descubrir claramente lo que debe ser la virtud de la templanza. Moderación si se quiere; equilibrio y justo medio, sea. *Pero que son dominio en provecho de un perfecto rendimiento.*

«Virtud que modera las concupiscencias carnales». Así ha sido muchas veces definida en su sentido más estricto. Y eso es la templanza, si no se restringe el sentido de «moderar». Tal vez la palabra exacta fuese gobernar, puesto que se trata de una virtud que permite a la razón, en lucha con los instintos pasionales, conservar el gobierno de la vida. Con frecuencia será menester refrenar el instinto anárquico, guiarlo siempre y mantenerlo en su justa línea; a veces provocarlo (decimos «a veces», no porque esa provocación sea menos moral, sino porque la constitución del hombre es tal que, en las materias de que estamos tratando, rara vez es necesaria una provocación). Si moderar o gobernar quieren decir todo esto, nuestra definición expresa adecuadamente lo necesario.

Se imponen ahora varias observaciones.

Una virtud, no la virtud.

En primer lugar no debe olvidarse que la templanza es *una* virtud y no *la* virtud. No es cosa de poner toda la vida moral bajo el signo de la templanza: ni siquiera sería virtud si no se aliara en el hombre a todas las demás que son, frente a su moderación, virtudes organizadoras, promotoras y «animadoras» y que tampoco serían virtudes sin ella. Esta pequeña observación no es nueva para el lector. Sin embargo, no es inútil si se la juzga por lo que evoca generalmente, la palabra virtud. Sobre este error que consiste en no ver en la virtud más que la templanza, o en dar a ésta un excesivo relieve, o en dar a todas las otras virtudes el estilo de moderación propio de la templanza, se han edificado muchas vidas de manera más o menos consciente y total y fundado muchas pedagogías.

Una virtud cardinal.

No debe sorprendernos que confiemos esa misión «moderadora» a una virtud que la tradición moral destaca con especial relieve. Por las razones que ya hemos dicho, la concupiscencia es lo más fuerte que experimenta una naturaleza animal, y el hombre es animal: las funciones a que aquélla conduce son, en efecto, *las más fundamentales*, excepto en el caso en que la criatura se niegue a sí misma, aniquilándose. Es de esperar, pues, que su gobierno por la razón sea un asunto laborioso en el que tendremos que hacer actuar una virtud de más acusado estilo que, por lo mismo, podrá servir de tipo a otras. Es precisamente lo que se entiende por virtud «cardinal». La experiencia más elemental nos demuestra que la concupiscencia ocupa prácticamente en la vida moral (o inmoral) del hombre un lugar indiscutible, y que los desarreglos a los cuales inclina su violencia se imponen a la atención del moralista y al esfuerzo del hombre que quiere lograr el dominio de su vida.

«Libido» y «hermosa virtud».

Las bajas inclinaciones.

Hablar de concupiscencia e incluso de desarreglos no significa que estas inclinaciones violentas y exigentes sean malas en sí mismas: todas nuestras observaciones precedentes manifiestan lo contrario e importa subrayarlo al frente de este párrafo más que en cualquier otro lugar, contra un prejuicio que no debemos apresurarnos demasiado a considerar como muerto. Por lo demás, si fueran malas en sí, no se trataría de moderarlas, frenarlas o gobernarlas y menos aún de provocarlas oportunamente, sino más bien de destruirlas. No nos equivoquemos, por tanto, cuando el lenguaje corriente califica de «baja» a la concupiscencia, o cuando la llama «la más baja». Evidentemente lo es. Aunque los movimientos puramente vegetativos y las gravitaciones materiales son más humildes aún y más bajos, no caen bajo la acción de la virtud por la razón de que son totalmente inconscientes o al menos automáticos e ingobernables: están por debajo del mundo moral; las concupiscencias a las cuales el hombre puede o no ceder libremente, que puede vigilar, contener o dejar que su intensidad se desarrolle, contra cuyo indiscreto despertar puede eventualmente ponerse en guardia o también provocar su nacimiento, son entonces sí, «las más bajas». Pero no demos excesivo valor a lo que de peyorativo puede tener este atributo: que el sótano sea la parte más baja de la casa no quiere decir que sea necesariamente un lugar vergonzoso.

Posible derrota de la razón.

Si el hombre se abandona a estas concupiscencias y no las gobierna, sino que las soporta, niega lo que le define entre las demás criaturas carnales: su poder y su deber de conducirse, en el más amplio sentido de esta palabra, según la razón y la naturaleza de

las cosas. Por otra parte, la experiencia demuestra que tal falta contiene en sí su castigo proporcionado: el hundimiento en ellas. El hombre es incapaz de mantenerse al nivel de la bestia: si no se mantiene por encima, que es la condición de su naturaleza, cae por debajo. En efecto, se sabe por experiencia que si el hombre adquiere el hábito de *ceder* a la concupiscencia de la carne en lugar de gobernarla, lo que significa la capitulación de la libertad ante el instinto, no está lejos de *buscar* su satisfacción y poner así su voluntad al libre servicio de lo que es más bajo en él: la razón al servicio de la carne, el «ángel» al servicio de la «bestia».

La razón al servicio de la carne y del pecado.

En estas materias el relajamiento que sólo es bestial, puede conducir y conduce a menudo directamente a la búsqueda de perversiones repugnantes que la bestia ignora, y finalmente hace caer al hombre en ese grado del más extremo desarreglo: usa su inteligencia para trastornar el orden del mundo buscando satisfacciones carnales no sólo *fuera* de su finalidad, sino *contra* ella, apartando artificialmente los efectos de un acto para no considerar más que el goce que estaba hecho para asegurar su realización. Por ejemplo, el desorden de todas las formas de onanismo, cuyo aspecto denigrante, sobre todo en los vicios solitarios, no puede escapar a nadie: el desorden más «sistemático» — entendemos que implica más de fría búsqueda allí donde lo primero no era más que debilidad — de las prácticas anticoncepcionales; el desorden supremo de las prácticas abortivas, en el que la intemperancia, en este último caso, añade un verdadero asesinato, con frecuencia permitido friamente, en una acción que estaba hecha para procurar la vida. En tales materias el moralista se ve obligado por los hechos a un grande y terrible realismo que no puede soslayar, sea por falso pudor o por legítimo deseo de no solidarizarse con ciertas desacertadas predicaciones; la moral es la *ciencia de la vida*. Su teología no tiene más sentido que hacerle adquirir un sentido más realista y grave de desórdenes en los que el pecador emplea su poder «providencial» (su razón, su libertad, eventualmente su ciencia) en destruir el orden natural de las cosas que quiere que los atractivos y goces unidos a su satisfacción lleven a las acciones necesarias y fecundas como un medio destinado a procurar el fin deseable. La primera perversidad es buscar el goce en sí, sin preocuparse del fin y *sin medir* todas las cosas en orden a este fin; la suprema perversión es *impedir artificialmente* los efectos para que éstos, con sus propias exigencias y pesos, no vengán a atenuar, estorbándolo, el puro goce querido por sí mismo.

Desarreglo carnal y pecado original.

Hemos querido expresar la grandeza y excelencia de los instintos que la templanza debe «moderar», y hemos querido quitar sentido peyorativo a su calificación de bajos, y he aquí que no hemos podido dejar de evocar desde el principio desórdenes graves y envilecedores. No nos sorprenda que el sentido popular llegue a confundir el pecado

original con estos atractivos sensuales, sobre todo con el instinto reproductor, y «el pecado» a secas con el «pecado de la carne». Hay un fundamento en esto: por ser carnales esas inclinaciones, el goce que implican es inmediatamente sensible, y porque son fundamentales, es violento. El pecado original, o, hablando con mayor exactitud, su «herida», consiste en una anarquía interior que despoja a la razón de la facilidad y suavidad de su dominio sobre las «pasiones»; allí donde el espíritu debería conducir e imponer su ley, la materia tiende a imponer la suya, y lo hace, por otra parte, de mil maneras que no podemos analizar aquí, algunas de las cuales desbordan el objeto de la moral. Tal trastorno de valores no puede dejar de ser sensible (no hay que deducir que sea siempre el más grave), precisamente en esos actos pecaminosos en que el hombre se halla en poder de las tendencias más profundas y más fuertes de su naturaleza carnal. Nos hallamos en la charnela de la vida humana, en el punto en que la articulación debería ser a toda prueba.

Y, sin embargo, no, estas tendencias no son malas en su naturaleza; no son el pecado original, hasta tal punto que no hay que imaginar que hayan estado ausentes del estado de inocencia, ni pensar que su satisfacción, lícita en el matrimonio, sea un obstáculo para la santidad. Pero si el pecado original no está en estas tendencias, al menos es por ellas por donde se manifiesta más brutalmente y por donde se lo experimenta con más frecuencia. Por eso es conveniente, aun rectificándolo, reconocer la parte de verdad que encierra este juicio vulgar y aceptar la importancia *práctica* de la templanza.

El vicio vergonzoso.

La virtud que da al hombre el dominio necesario para conducir toda esta a modo de tripulación inquieta y reacia, se considera, en consecuencia, como debidamente razonable. Por una parte, nos hace gobernar razonablemente las concupiscencias que nacen del hambre, de la sed o del apetito sexual, que son su objeto propio, pero, por otra parte, las pasiones que modera son de tal violencia y se desarreglan tan fácilmente, que su relajamiento se convierte en una especie de tiranía y establece en el hombre un caos que, en su persona o en torno a él, lo trastorna todo: inteligencia, prudencia, justicia, fortaleza. Estos desarreglos, desde la embriaguez a los amores depravados, introducen en el hombre todas las formas de «embrutecimiento», desde las violencias del bruto hasta su debilitamiento; todo puede salir de ellos: la guerra, el asesinato, la mentira, la esclavitud, el robo. Por esto la templanza, razonable en sí misma como virtud, puede además fundamentar directamente la seguridad razonable de las demás virtudes en sus dominios propios. En cambio, por falta de templanza, el hombre pierde groseramente su fisonomía de hombre. El arrivista que se encarama por sí mismo a los primeros puestos, pisotea los derechos de los demás y viola la justicia, es menos vil que el libertino porque es más razonable, lo mismo en su prudencia organizadora que en la fuerza que despliega y en las obras que construye y que pueden

ser oportunas y fecundas. No se degrada como el que cae al nivel o por debajo de las bestias. El sentido popular no se engaña del todo cuando admira, como a pesar suyo, el ambicioso inteligente y eficaz, a pesar de sus injusticias y su orgullo, mientras desprecia, aunque sea sonriendo, al borracho tendido en el arroyo y que jamás había violado el derecho de nadie: el arrivista responde también a ese juicio popular no teniendo de su pecado la vergüenza que el borracho tiene del suyo.

A propósito del «vicio elegante» haremos más adelante apreciaciones análogas, pero que habrá que matizar, y a propósito de la vergüenza, reservas sobre la calidad del juicio popular en estas materias.

La «hermosa virtud».

Teniendo en cuenta las reservas necesarias, esas condiciones vergonzosas y envilecedoras de la intemperancia han contribuido a la costumbre de designar la virtud opuesta, sobre todo en su aspecto de castidad, con el nombre de «bella virtud». En ciertos medios es un uso del que nadie se atrevería a apartarse, como si el nombre mismo de templanza y, sobre todo, de castidad estuviese ya manchado con la impureza de que esa virtud nos guarda. Aunque empleado frecuentemente con un tono que denuncia inmediatamente ciertos errores sobre la naturaleza o las proporciones de las cosas, este epíteto de «bello» atribuido a la virtud no puede ser más recusado, en dicho sentido, que la realidad que expresa. Si la belleza es proporción, armonía y ritmo, la templanza es también una bella virtud; con mayor razón si se la entiende en la plenitud de sentido que desarrollaremos más adelante: porque asegurando al hombre las jerarquías de valores interiores, la templanza funda la «unidad de orden» de un organismo bien hecho.

La templanza entre las demás virtudes.

Evitemos la tentación de dar a esta virtud la primacía sobre todas las otras, a riesgo de eclipsarlas. Moderadora de los apetitos carnales en el hombre, permanece humilde, recogida en sí misma al lado de la fortaleza, dinámica, conquistadora y tan fecunda en provecho del bien común, al lado de la justicia que hace vivir en debidas relaciones con los demás, al lado de la prudencia, donde se verifica plenamente, en el hombre, la imagen de la Providencia divina, y más aún, como es evidente, al lado de las virtudes teologales.

Yo diría muy gustoso, para resumir un tanto esquemáticamente estas observaciones que deben ser muy matizadas y que no están de sobra en un dominio en que el «sentimiento» y los perjuicios tienden a reinar: el hombre no puede ser hombre si consiente en ser bestial, descarriado o crapuloso — y aquí está la importancia de la templanza; pero *no ser bestial* no es nada en último término si no se piensa en *ser hombre* (y cristiano) — y ésta es la grandeza de las otras virtudes que se fundan en la templanza. Por lo demás, intentar ser hombre positivamente es, sin duda, el mejor medio

de conseguir que la bestialidad nos resulte repugnante, esforzarse en ser hombre de una manera constructiva es el mejor medio para desembarazarse de muchos enemigos de la templanza. Las virtudes están en conexión y entre ellas hay establecida una jerarquía.

3. Las medidas de la templanza.

A primera vista nada parecerá más subjetivo que una virtud que pone orden y disciplina en *mí*, cuya función propia es dar a *mi voluntad* el dominio de mis pasiones animales. ¿Vendrá todo a reducirse a esta introspección, a fundarse en ella y a acabarse todo en una tal construcción de mi «yo» que haga de lo que sucede en mí la medida de todo? ¿Girará en un círculo una virtud de tal índole? Nada más falso, y, como todo hombre virtuoso, el temperante regulará sus actitudes morales conforme a valores objetivos, pero objetivos a su manera propia.

Medidas objetivas.

Principios de juicio.

Puesto que las concupiscencias carnales, es decir, el atractivo de los deleites vinculados a las funciones de conservación del individuo y de la raza, tienen su razón de ser en el ejercicio de estas funciones necesarias, dejarse llevar por estos atractivos, desear y aceptar esos deleites será racionalmente bueno en la medida precisa en que conduzca al cumplimiento natural de esos actos, o sea su natural acompañamiento. Nadie reprime por reprimir, nadie modera por moderar: eso «*no tiene sentido*»; entendámoslo de la manera más formal: eso no conduce a nada, no va a ninguna parte, luego está fuera de la moral. Los placeres y atractivos están puestos para asegurar las funciones, luego son buenos en la medida en que las aseguran; en cuyo caso no son motivo de reprensión o de vergüenza; incluso puede llegar a ser oportuno provocar o cultivar estos atractivos para asegurar mejor la función correspondiente.

No peca, por tanto, quien busca simplemente el placer ligado a un acto que objetivamente debía realizar, ni quien desea este placer: lo que hace es bueno. No peca quien hace «apetitoso» su comida o la de los suyos, ni quien, dentro del matrimonio o con vistas a él, procura hacerse querer de su cónyuge o de quien está a punto de serlo; tal es la naturaleza de las cosas. Y está bien. Peca evidentemente, ya lo dijimos, y por regla general gravemente, pues va contra la corriente, quien busca el placer por sí mismo en condiciones tales que contrarían el fin, tal el que se embriaga voluntariamente y perturba la razón que le hace hombre, mientras la comida y la bebida fueron creadas para mantenerlo en su ser de hombre, o quien busca los placeres del acto de la generación en circunstancias y condiciones que lo contrarían ya en su naturaleza directa, ya en sus condiciones esenciales (por ejemplo, fuera del

matrimonio)¹. Peca de ordinario venialmente, pues no va contra la corriente, sino que se deja arrastrar más o menos por ella, quien, sin contrariar la finalidad de su acto, busca indiscretamente el placer en sí mismo sin referirlo a la perfección del acto; así, por ejemplo, el que refina caprichosamente los placeres de la mesa o les concede una importancia excesiva.

Evitar las actitudes y juicios subjetivos.

Estas observaciones son sencillas y deberían parecer evidentes. Sin embargo, no son inútiles, porque no es raro ver que se juzga más o menos confusamente y más o menos generalmente sobre la bondad de los actos por la ausencia de placer que implican, especie de moral del placer a la inversa. Sin embargo, existe actualmente, en ciertos medios cristianos, y no siempre los menos simpáticos, una tendencia inversa que llega incluso a contradecir la moral tradicional en sus orientaciones fundamentales, pero que de hecho se encuentra impedida a ello por una vinculación irracional a posiciones recibidas: tanto es así que resulta difícil mantenerse en la línea del «justo medio» de una moral razonable, no dejarse arrastrar ni a derecha ni a izquierda. Conviene observar que si parece menos peligroso en sus consecuencias (no se sigue que siempre lo sea), el primer error no deja de ser error y en el fondo el mismo: del mismo modo que un acto no es moral porque sea agradable, tampoco es moral por el solo hecho de ser penoso. Un acto se considera bueno cuando es según la *naturaleza* de las cosas y las necesidades objetivas. Estaría muy bien que fuese automáticamente agradable, y el desarrollo en nosotros de la virtud hace cada vez más fáciles y deleitables (incluso si al principio no se trata más que de un deleite espiritual) los actos morales.

No tenemos que insistir para denunciar en esto una falsa moral del «sacrificio» (del falso sacrificio) que, midiendo toda acción por la «renuncia» que implica, en lugar de medirla con respecto a su utilidad, a su eficacia, a lo que procura a los demás (aunque sea la gloria de Dios), acabaría por hacerse extrañamente egocéntrica. Esta moral implica, por otra parte, un error sobre la significación del sacrificio de cuyo aspecto penoso hace el valor esencial.

Medidas «humanas».

Se impone una importante explicación porque se refiere a un punto muy práctico.

Finalidades secundarias.

Decimos que el placer es legítimo y deseable si procura y acompaña normalmente un acto normalmente necesario, un acto que se

1. Es evidente que tales materias resultan muy complejas y que su «casuística» es delicada, embrollada incluso. No pueden darse más que líneas generales y se ha pensado que era el alma de las cosas lo que debía presentarse en una iniciación, y no un resumen material, que hubiese sido un catálogo ininteligible de casos y determinaciones concretas.

debe hacer. Además debemos reconocer que hay necesidad y necesidad, o, si se quiere finalidad y finalidad. Hablemos concretamente, lo que resultará más claro.

Un instinto, por ejemplo, hizo que el hombre hiciera de la mesa no sólo una función de alimentación, sino una comida en común, un gesto de cordialidad fraterna. Tomar de la misma fuente nuestra comida, ¿no significa nuestra comunidad de naturaleza y la solidaridad humana que nos une a unos con otros? Son muy ricas las palabras de «convivium» que designa nuestra comida en común, y de «convidado» («convivir», vivir juntos, hacer vida en común). «Somos un solo cuerpo», dirá San Pablo comentando las enseñanzas de Cristo, y esto es una gran verdad, según la naturaleza y no solamente según la gracia. ¿Acaso un artista francés contemporáneo no tuvo un día la inspiración de reconocer, en el gesto de obreros parisienses «consumiendo» juntos, un «sacramento de la humanidad»? En este espectáculo tan sencillamente humano vió, como en doble plano, a Cristo celebrando la cena con sus discípulos y se vió impulsado a hacer de este banquete sagrado la próxima de sus obras. Así era, y ese gesto fraterno de la comida tomada en común estaba destinado, en efecto, a ser elevado por Cristo a la altura de la comunión, verdadero y tan real «sacramento de la humanidad», símbolo y medio de la unidad de todos en el Cuerpo místico de Jesús. Es pues, perfectamente natural que, sin que nuestra intención sea primeramente la de «alimentarlos», nos guste invitar a nuestros amigos a esta partición fraterna y que en estos ágapes añadamos algún lujo, inútil a primera vista, que sea el símbolo de nuestra cordialidad y el signo de la cortesía con que entendemos establecer nuestras relaciones fraternales o familiares: no se acude a una comida de familia únicamente para «comer al mismo tiempo», y sería chocante y falso que no se pusiera en su presentación un cuidado digamos «litúrgico» cuyas formas variarán según las circunstancias, los medios y el tiempo. Incluso a veces se harán pequeñas comidas estilizadas, casi sin ningún valor alimenticio, que no tendrán más significación que un gesto de cortesía: por ejemplo, un té. Sería absolutamente irreal tachar esto de intemperancia con el pretexto de que no alimenta y que en toda hipótesis un afán tan esmerado de la presentación no contribuye mucho a una buena digestión. Salimos aquí de la finalidad propia y estricta de una comida — la alimentación — y perseguimos *otro valor naturalmente inscrito* e instintivamente descubierto en la comida en común: la fraternidad. Una rigidez inhumana en la determinación, en estas cosas, de lo que es «necesario» sería irrealidad e incomprensión y se apartaría de la verdadera moral.

El lector sabrá por sí la aplicación que puede hacerse de tales principios a otras materias que se relacionan más o menos directamente con la templanza, como es el cuidado del tocado o un cierto lujo en el mueblaje familiar.

Sin embargo, no olvidemos que hablamos de «mesura», y que todo debe ser medido. No se trata de justificar lujos insultantes

para la pobreza de los demás (son mucho más frecuentes de lo que se cree corrientemente), ni de irrisorias pérdidas de tiempo; tampoco de canonizar la competencia un poco espectacular del invitado que sabe y emplea, para admiración de la galería, todos los medios para no perderse ni un ápice del goce delicado (?), que, acaricia largo rato su copa de licor para hacerle rendir todo el aroma y no pierde detalle sobre la calidad de los platos. Nuestras observaciones anteriores nos sitúan en otro plano: el espiritual. La glotonería dorada debe ser llamada glotonería, como el lujo elegante, lujo.

Templanza humana que se convierte en estilo de vida.

Como ilustración de lo que acabamos de decir, yo vería con gusto una obra maestra de la virtud de la templanza en ese anciano sacerdote que, tan sencillamente, se sentaba a la mesa familiar de sus feligreses. Aceptaba con gusto las cosas que le ofrecían afectuosamente y que se salían un poco de lo común, tomándolas, sin darle importancia, y más bien después que antes que los demás (hasta tal punto que nunca se insistía cuando, con una sonrisa o un ademán apenas esbozado, se negaba a que le sirvieran por segunda vez), sabiendo con palabras gentiles y discretas manifestar que estaba agradecido por lo que se había hecho con él y que apreciaba el esfuerzo de la cocinera, pero dejando trasparente tan evidentemente su desapego que, con la mayor naturalidad y sin violencia, la conversación, al mismo tiempo, podía remontarse a Dios y a las cosas de Dios, incluyendo a los pobres del pueblo, de modo que nunca se le podía ocurrir a nadie pensar que estaba contento «de haberse dado un banquete...» En resumen, su sola presencia ponía en toda la casa tal atmósfera de bienestar, de sencillez y discreción, que era en la familia, en torno a la mesa, un acontecimiento espiritual que a todos imponía su propio estilo. Iba tan sencillamente vestido, tan pobremente incluso, pero con tal natural distinción que no desentonaba en los salones del palacio donde se encontraba tan a sus anchas que, sin darse él cuenta, y tampoco los demás, era él quien daba el tono; pero a continuación, y sin mudarse, podía ir a casa del más pobre de los feligreses donde procedía con igual soltura, aceptando un vaso de leche o vino, si se lo rogaban (a menos que dijera: «No, gracias, hoy no», y no se insistía) y, como en todas partes, su presencia allí era también un acontecimiento espiritual. Nadie recibía ni trataba a la gente con mayor amabilidad, y el más desdichado podía llegar de improviso: no tenía más que sentarse para encontrarse en su casa, porque aquella era evidentemente la casa de un pobre.

Sustituir una disertación por un retrato es quizá salirse del tono esperado en una «iniciación teológica». No nos excusamos por ello: en materias donde todo ha de ser humano (¿acaso no sería ésta finalmente la definición más profunda de la templanza en su más amplio sentido?), un retrato sirve mucho más que las categorías escolares para caracterizar la virtud. Tampoco queremos excusarnos por haber salido, al hacerlo, de las «concupiscencias de la carne»

para describir un estilo de vida: la fuerza de las cosas nos hace así presentir, en su caso particular, la unidad de las virtudes que gravitan en torno de una virtud cardinal, como también la información de todas las virtudes por la caridad. Hemos abierto la perspectiva que extenderá la segunda parte de nuestro estudio sobre la templanza.

Los goces del amor.

Análogo desarrollo habría que hacer con respecto al amor conyugal. Sería una grosera y absurda simplificación reducir el amor conyugal al atractivo del acto generador; como se ha dicho muy bien, aunque con una fórmula un poco cruda, pero muy expresiva, el matrimonio no consiste en «hacer hijos», sino en *vivir* un amor humano fecundo. El mutuo atractivo de los esposos, cuando merece el nombre de amor, es cosa sutil y compleja, aunque una, como es una la naturaleza compleja del hombre. Elementos sensibles, incluso carnales, están en ello comprometidos, los cuales, en el pensamiento de los esposos, no siempre están subordinados al acto generador. Que la generación sea el «fin» del matrimonio, quiere decir que este fin es un fruto sin el cual el matrimonio no tendría razón metafísica de ser. Por lo tanto, el matrimonio no es un acto generador que hace abstracción de su contexto y de sus anejos psicológicos: se trata aquí de una atmósfera de vida total. La efusión de una mutua sensibilidad, un cierto lujo — delicado — de relaciones sensibles, la búsqueda de lo que mantiene el deseo, todo esto es de buena ley, incluso si el acto generador no se hace más perfecto con ello. Renunciar a esto y, sobre todo, imponer el renunciamiento al otro, sería no perfección sino, generalmente, error. Una pretendida virtud que negara estos valores o los temiera, que los rechazase como no fundamentados y se refugiara en la abstracta y fría insensibilidad de un amor falsamente espiritual (que por ser desencarnado, lo que es negativo, no sería forzosamente espiritual, lo que es positivo) y de actos generadores que se harían esporádicos y que tomarían el aspecto de quistes, esta pretendida virtud no sería amor humano, sino — y perdonésemelo — mezcla paradójica de angelismo y recría. Ni una cosa ni otra son *humanas*, y Santo Tomás no vacila en hacer de la insensibilidad, que es el desecho sistemático de los deseos y pasiones, y en consecuencia de los goces, un pecado, porque es contraria a la naturaleza del hombre.

Una virtud humana no es una virtud mediocre.

Quisiéramos advertir, puesto que ahora se presenta la ocasión, que el término «humano», que tan mal suena a ciertos oídos, como si implicase necesariamente la idea de relajamiento, de una acomodación aceptada a disgusto por condescendencia, no tiene de suyo ese sentido peyorativo, y niego que lo tenga bajo mi pluma. No califica una *miseria*, sino una *grandeza*: la que consiste en no olvidar la mitad de los problemas y en no reducir la vida a esqueletos. Una moral más «humana» tiene un aspecto más flexible, menos «categórico»

(la palabra es justa): un ser vivo es, en efecto, más flexible que un cadáver. Observación general que, como la precedente, vale siempre que se habla de templanza y de la que habremos de acordarnos en el momento en que ampliemos la noción de esta virtud cardinal.

Restricciones razonables.

¿Habrá que condenar la abstinencia, parcial o total, de los placeres carnales «regulados»?

Renunciamentos humanos.

Es imperiosamente necesario guardarse de un esquematismo que fácilmente vendría a ser falso.

Si bien el género humano, en conjunto, no puede suprimir la generación ni subsistir sin ella, y, por consiguiente, no puede renunciar pura y simplemente a los goces del amor y del acto procreador, la existencia de la especie no queda comprometida por la abstención de ésta o de aquella persona. Tampoco la vida de tal hombre peligrará a consecuencia de una cierta abstención, incluso «excesiva», en cuestión de comida, o a causa de un rigor excepcional en privarse de todo lo que puede constituir un deleite no absolutamente necesario, puesto que nadie puede, indudablemente, renunciar al deleite que se encuentra en comer, aunque sean alimentos nada sabrosos, siempre que se tiene hambre considerable.

Sin embargo, estos procedimientos no deben ser de algún modo un «deporte» de ascesis o penitencia, una renuncia por la renuncia: lo que «no tiene sentido», digámoslo de nuevo, no puede tener valor moral, y puede ser inmoral si va contra la naturaleza. Por consiguiente, en los casos que acabamos de proponer sólo podrá tratarse de un renunciamiento orientado a un fin más alto.

La penitencia, que, por lo demás, no alcanza su pleno sentido sino en una atmósfera sobrenatural, induce normalmente al pecador a privaciones que compensan placeres ilícitos anteriormente aceptados y perseguidos. Y aunque no haya pecado que expiar, una ascesis restrictiva es tan legítima y necesaria como un ejercicio para enderezar inclinaciones excesivamente fuertes o desviadas; el que quiere enderezar una barra de hierro torcida debe forzarla en sentido contrario; lo que hemos dicho acerca del pecado original es suficiente para demostrar que una ascesis de esta índole es necesaria para todos. Pero una ascesis más radical y, por decirlo así, de alcance exclusivamente positivo, puede orientarnos legítimamente hacia un bien superior; nadie ignora el ejemplo propuesto por San Pablo del que practica una ascesis tal con miras a conquistar la palma en el estadio. El padre Sertillanges ha dicho con acierto que el intelectual no puede «pasar su vida en sesiones de digestión» y exige al aprendiz de pensador una gran dosis de templanza con todos sus matices. Nadie puede condenar, sino, al contrario, es de todo punto laudable una rígida ascesis encaminada a la conquista de sí mismo con objeto

de lograr fecundidades humanas más elevadas. Con estas renunciaciones nos situamos en el punto verdaderamente racional y, por consiguiente, en la moral auténtica.

Renunciamientos suprahumanos.

La analogía del atleta nos lleva más lejos. Al llegar a este punto debemos recordar una de las indicaciones que preceden, a saber: al hombre le son propuestos fines propiamente «espirituales» que, en cualquiera de sus dimensiones, rebasan los límites de la carne. Así, la consagración de la virginidad que, notémoslo bien, no «sacrifica» solamente lo carnal, sino todo el amor conyugal, será legítima si reviste el carácter religioso de una consagración exclusiva a Dios y representa una dedicación a una vida de más plena y perfecta contemplación. No se trata, pues, directamente, de una renuncia, sino más bien de la búsqueda — facilitada por esa renuncia — de un fin más elevado que el fin al cual se ordenaba el placer rechazado. Es, por último, un traslado de las riquezas humanas hacia un plano más elevado, y no una mutilación; es una consagración a la vida sobrenatural de toda la potencia que el hombre tiene para darse y amar. Una simple contemplación natural, suponiendo que de hecho sea posible, justificaría ya, *indudablemente, tales renunciaciones y una consagración semejante; con mayor motivo una contemplación cristiana, que es la expansión más plena posible de la vida teologal. Sin embargo, no debemos omitir que se trata en estos casos de verdaderas excepciones; por otra parte, no hay en ellos exención absoluta de peligro, y el más inmediato, acaso el más grave, sea el de que esos renunciamientos no conduzcan más que al agostamiento (poco importan aquí las causas) y no sean más que mutilación: tal el hombre o la mujer que han consagrado su celibato a Dios, y que cristalizarán, si se nos permite la expresión, en la dureza y sequedad del «solterón» o de la «solterona».*

Lo mismo hay que decir, proporcionalmente, de las renunciaciones a los placeres del gusto. Ciertos «excesos» en estas renunciaciones pueden ser legítimos; algunos comportamientos no comunes pueden ser oportunos. Por ejemplo, los llamados a la vida contemplativa deben evitar particularmente todo lo que pueda constituir vano consentimiento o embotamiento carnal, o, simplemente, estorbo material. Una severidad sistemática y constante en la mesa, que sería impropcedente viviendo en familia, no podrá ser motivo de reproche en los monjes que se han reunido en sociedad precisamente con la intención de cultivar exclusivamente la vida contemplativa y la penitencia.

La renuncia a placeres de suyo lícitos puede ser finalmente seguimiento de «la cruz». Tal vez un observador superficial no vea en ello más que el renunciamiento querido «por sí mismo», pero nada más falso, puesto que se trata de una asimilación especial al misterio de la Pasión, en una intención amorosa y redentora. Esto no es locura, ni inmoralidad, tampoco es egocentrismo: es superación. La vida de los santos es la prueba luminosa de que

semejante camino espiritual, por desconcertante que aparezca a los ojos del profano, nada tiene de común con el gusto morboso por la muerte o por la extinción sistemática de todo lo que vibra en el hombre. Estas conductas son, en cierta medida, cristianismo corriente, y el cristiano no puede despreocuparse totalmente de ellas. Aun en sus formas violentas y excepcionales, estas actitudes despreñadas no contradicen la regla que hemos establecido y que es el fundamento de toda moral en esta materia: se regulan *objetivamente*, guardan proporción con un fin altamente, eminentemente deseable que alcanzamos, en efecto, mediante ellas, del modo y medida en que puede decirse que los medios humanos proporcionan un fin tal. Lo que de anormal tienen esas actitudes no hace sino subrayar la complejidad de la vocación humana; ésta, ya compleja según la naturaleza, lo es aún más cuando la sobrenaturaleza despliega sus infinitas perspectivas. De modo que quien practica estos procedimientos excepcionales no hace en definitiva más que aplicar, por decirlo así, en sentido inverso, el mismo principio que más arriba nos permitía justificar los refinamientos juzgados inútiles. No se repliega en un subjetivismo que le haría centrarlo todo en la preocupación por combatir sus pasiones, sino que es un ser excepcional orientado hacia Dios en una intención de religión total. Sin embargo, hemos de conceder que en estos casos nos hallamos en los dominios de una templanza infusa, en plena vida de la gracia; en un plano en que no solamente se agotaría en vano una casuística fácil, sino donde las acciones escapan a sus medidas comunes y donde reina la inspiración; en un campo, en fin, donde la razón, sin la cual no hay virtud ni siquiera infusa, puede dejar de ser «razonable» y donde al asombro del profano no se puede dar otra respuesta que la célebre de San Agustín: «Presentadme uno *que ame* y ése *comprenderá*».

4. Ampliación de la noción de templanza.

El área de influencia de las virtudes no es algo invariable y estrictamente limitado. Ni tampoco la misma noción de virtud.

Los aledaños de la concupiscencia.

Hemos situado a la virtud de la templanza definiendo su punto de aplicación más característico: las «concupiscencias carnales». Todavía nos quedan por decir varias cosas, y la primera de ellas es que esta virtud no se ejerce solamente en materia de concupiscencias propiamente dichas. Precisemos un poco más.

Pasiones de simpatía.

Si se me presenta un bien, en mí nace un «amor». Mi apetito, es decir, mi facultad de amar esto o aquello («amar» debe tomarse aquí en el sentido más amplio, desde el gusto por el vino hasta el amor humano conyugal), la posibilidad que yo tengo de inclinarme

a esto o aquello, se determina. Ha surgido una orientación, se ha establecido una resonancia: estoy en actitud de «simpatía» con ese objeto de mi amor. Es él y no otro, el que ahora capta mi atención más o menos totalmente, desde luego, y me solicita. Si este bien está en cierto modo alejado, suscita en mí un *deseo*, lo codicio como algo que colmará en mí un vacío. Cuando al fin he podido apoderarme de él, lo gozo: se ha conseguido el término, el amor reposa en una complacencia satisfecha, en el *deleite* de la posesión.

Ya se ve cómo se desarrolla todo esto: si no hubiera nacido en mí una resonancia, yo no habría deseado esta cosa o esta persona que ahora marca mi vida con su impronta.

Por otra parte, tenemos ahí una sola corriente moral y psicológica: la misma virtud de la templanza me permitirá, por consiguiente, orientar de manera racional mi vida cuando me encuentre en brega con todas estas emociones. Es evidente que, de estos elementos, el deseo, la concupiscencia, es lo más delicado y difícil de gobernar, porque es un ímpetu cuya fuerza amenaza arrastrarme en desviaciones ciegas, y si no me sostengo firme el mal se llevará a cabo. Por eso hemos hecho de esa concupiscencia el objeto *principal* de la templanza. Pero también lo demás cae bajo su imperio regulador. Si no permito que cristalice en mí un amor indiscreto, si me defiendo a tiempo de esta penetración en mí de un objeto cuya huella abriría inmediatamente la puerta a enojosos tumultos, soy un temperante que ataja el mal en su misma fuente: dominio de la templanza sobre la emoción inicial del amor. Notemos, además, que seré de igual manera temperante si dejo imprimirse en mí un amor excelente y si hago todo lo posible para que este sello permanezca indeleble: dominio no significa solamente represión². Si, por el contrario, dejándome arrastrar, por consentimiento o por sorpresa, hacia el amor y el deseo de un objeto indigno, y luego a la posesión (aunque sea una posesión puramente imaginativa — y aún aquí entramos en una realidad demasiado conocida —), brota en mí un gozo y una satisfacción de mala ley, tengo obligación también de liberarme de esta satisfacción; debo tratar de impedir su invasión por todos los medios; en cualquier caso, tengo obligación de reponerme, de volver a la claridad de mi juicio y, remontando la corriente, habré de aplicar el hacha a la raíz del mal procurando ahogar u olvidar este amor malsano. Por lo demás, aun tratándose de un placer legítimo, el exceso de abandono puede ser perjudicial, puede oscurecer mi razón y llevarme a cometer locuras.

La misma virtud que me hacía resistir molestas acometidas, dominar y encauzar las concupiscencias seductoras, me permite conservar — o recuperar — la posesión de mí mismo en las satisfacciones perturbadoras. Todo esto es objeto de templanza.

² Hay que destacar que esto es válido para todos los aspectos de los amores justos, por ejemplo para el aspecto del amor conyugal. Ya hemos encontrado esto y lo encontraremos de nuevo: es un deber conservar lo que es bueno, cultivar un deseo insuficiente. Que piensen gravemente en este deber los que, vinculados por el matrimonio, son por temperamento (físico y psicológico) «fríos» y corren peligro por ello de faltar a la justicia o a la caridad hacia su cónyuge.

Pasiones de antipatía.

Eso no es todo. Estos mecanismos pasionales pueden actuar, en sentido inverso, ante objetos «antipáticos» que aparecen a mi consideración como fuente de sufrimiento. Estos objetos no son buenos, sino malos para mí; son un mal. Mi «apetito» no permanece indiferente ante ellos; imprimen también una huella en él, pero no de «amor», sino de «odio». De ahí una actitud de repulsa, una propensión a evitar ese objeto, a apartarme de él, una *aversión* que, casi con el mismo título que una concupiscencia, amenaza arrastrarme a cometer locuras o polarizarlo todo en torno a sí, arrebatándome el gobierno juicioso de mis actos. El simple esfuerzo de la acción virtuosa, con todo lo que implica siempre de penoso, se convierte a veces fácilmente en objeto de tal aversión; carente del dominio de la templanza, este odio, esta aversión, nuestra huida hará fracasar las resoluciones prudentemente adoptadas e impedirá las oportunas realizaciones. Incluso, en ciertos casos, las más violentas reacciones pueden resultar de estas antipatías y conducir a irremediables catástrofes. ¿Qué decir, finalmente, de la *tristeza*, del sufrimiento, de estas pasiones deprimentes, tan absorbentes por lo menos como el gozo? Son el término de un odio y de una aversión a cuyo objeto no hemos podido escapar; objeto, persona o acontecimiento que se nos ha impuesto por fin con una presencia que nos hiere y desespera.

Una virtud única, moderadora de muchas pasiones.

Evidentemente, ora estas pasiones nos hayan vencido, ora hayamos querido evitar su desarrollo, sigue siendo necesario en nuestras vidas el mismo dominio, la misma moderación, ya se trate de pasiones de simpatía, ya de antipatía. Es, en efecto, muy difícil — y exige la misma fortaleza y el mismo proceder — dominar una multitud ebria de fuerza que se lanza al pillaje, que una turba que se imagina atacada y se abandona a un terror pánico; y pueden esperarse de una y otra los mismos excesos. Por último, tan deficiente es el ejército quebrantado por el agotamiento como las tropas victoriosas embriagadas con el triunfo, y el mismo dominio es necesario en los jefes que deben evitar uno y otro escollo o salir bien de uno y otro paso. Digamos sin metáforas que siempre es menester resistir a las seducciones, a los movimientos de la sensibilidad que pugnan por arrastrarnos a sus excesos, ora precipitándonos por caminos lamentables — como suelen hacerlo las concupiscencias perversas o simplemente desordenadas —, ora haciéndonos caer en postraciones aniquiladoras. Necesidad siempre de «moderación», de gobierno, en los movimientos que emergen de la emotividad pasional: éste es el objeto, muy ampliamente medido, de la templanza.

Señalemos una vez más que el temperante no siempre es un destructor de emociones: si tiene que dominar una tristeza desoladora, podrá hacerlo proponiéndose un objeto de gozo y de deseo, y excitando en sí este deseo. Digamos solamente a manera de ejemplo que *resistir* a la tristeza es cometido casi exclusivo de la templanza,

en tanto que *inclinarse* a las cosas que provocan nuestro entusiasmo proviene más bien de las virtudes del valor: en este último caso la templanza tiene, por consiguiente, que conceder ante todo su permiso, que no es papel insignificante.

Demos fin sencillamente a este párrafo con esas palabras de Paul Claudel que describen al hombre virtuoso en su dominio de sí, que es a la vez prudencia, fortaleza y templanza, pero sobre todo, en este caso, templanza:

«El que desprendiendo poco a poco de las cosas temporales su sentido y su mente,

rehace en sus potencias la unidad y se pone en presencia de Dios, es como el capitán de un buque de guerra que ha ocupado su puesto en el blocao:

escucha, y todos sus medios, bajo él, están en torno suyo expectantes, mientras él es energía y causa»³.

Las zonas de lo «carnal».

Ahora nos conviene distinguir desde otro punto de vista los objetos de la templanza y ampliar su noción. No sólo distinguiendo los *planos del acto pasional* que la virtud modera ni la actitud positiva o negativa de nuestra reacción ante el objeto que se presenta a nosotros (es lo que acabamos de hacer), sino examinando las *zonas periféricas de ese objeto*. Más adelante estudiaremos incluso templanzas en un sentido más amplio. No se tratará del terreno carnal y daremos a estas virtudes otros nombres. Por el momento todavía se trata de concupiscencias «carnales», pero en un sentido un poco amplio; hablaremos ante todo de los deseos (con amor y gozo naturalmente) siempre corporales, pero sin relación directa con el alimento o la generación.

Las pseudogolosinas.

Con pocas palabras prescindamos, al comenzar, de materias que, por semejanza, rozan lo «carnal» considerado hasta ahora, y cuyo lugar es difícil de precisar: tales son las pseudogolosinas, como el uso del tabaco. Convertido en pasión, manía molesta o dañina, no debería tolerársele más que el alcoholismo (tiene casi su gravedad). Excitante moderado en el trabajo o el esfuerzo, incluso alivio en un momento de lasitud, o fácil signo de cordialidad social, no puede condenársele más que un té o un vaso de licor. Inútil insistir. Debemos estudiar objetos más graves aunque éste u otros análogos no deben mantenerse fuera de la moral con el pretexto de que los grandes moralistas de la época escolástica no hablaban de ellos, y con su razón. También podríamos detenernos en el problema tan delicado de los estupefacientes; no podemos tratar de todo.

3. *La Messe là-bas, Credo*, Gallimard, 1936, p. 39.

Los márgenes del pecado de la carne.

Las concupiscencias carnales y su satisfacción comprenden una emoción violenta, esencial y fundamental y, como en aureola, en radiación o en camino hacia ellas, todo un registro de emociones secundarias. De pasada nos hemos referido al gastrónomo que saborea refinadamente su vino. Es fácil ver lo que puede ser el lujo acumulado, no sin elegancia muchas veces, en torno a las concupiscencias sexuales (pensamos sobre todo en las desordenadas): vestidos estudiados, perfumes, actitudes, bailes, reuniones «mundanas», juegos sutiles y trastornos del espíritu que nos introducen en un dominio particularmente delicado en el que, una vez más, la codificación es absolutamente imposible y suelen ser difíciles los juicios de valor. Entre un leve flirteo, juego impuro y, por tanto, intemperancia, pero intemperancia superficial por falta de una intención perversa de la voluntad o porque los actos impuros se esbozan tan sólo, hasta las sabias y elegantes provocaciones que son el signo de una voluntad reprimida que busca, insinúa y desarrolla la tentación, vuelve sobre ella y, refinadamente, tiende a los demás, por este mismo refinamiento, trampas que son tanto más seguras cuanto que se hallan más veladas por la delicadeza exterior, la distancia es grande. Por otra parte, en esta distancia no hay barreras, los caminos no son rectilíneos, sino sinuosos y, por tanto, imposibles de jalonar. Apreciaciones tanto más difíciles para el moralista cuanto que nada sería más falso que deducir, como el vulgo hace precipitadamente, de actitudes exteriores materialmente semejantes intenciones idénticas, y es a lo que inclinan las codificaciones. La incertidumbre de esos caminos y la complejidad de ese mundo de intenciones frecuentemente mal reconocidas por el sujeto mismo, donde la lealtad de éste suele ser demasiado incierta para permitir este reconocimiento y para dar a las cosas su nombre, donde pululan los impulsos y asociaciones de imágenes y de emociones no constantes, esto y otras muchas cosas, justifican evidentemente la severidad radical y tajante de los guías espirituales con respecto a estos valores inquietantes, severidad que es generalmente el fruto del mejor empirismo. No puede contentarse con ello el moralista cuya clientela no comprende solamente aquellos que están francamente decididos a dirigirse hacia las cumbres y que debe, en todo caso, observarlo todo y juzgarlo: cuando el médico haya fulminado contra tal exceso a él le quedará todavía cuidar a aquellos que se dejaron caer y ante todo definir su enfermedad. Ahora bien, el moralista suele encontrar aquí el sentido común para establecer a veces un juicio más matizado sobre lo que acompaña deseos o actos lícitos o no en su valor fundamental. Esto es posible a través de otras premisas establecidas por el sentido común, sin concesiones indiscretas.

Valores espirituales salvados en medio del pecado de la carne.

La lujuria elegante, por ejemplo, repugna menos que la grosera bestialidad, y el refinamiento del gastrónomo menos que la degrada-

ción del borracho que «bebe por beber». Es notorio que la indulgencia se obtiene más fácilmente allí donde el pecado se halla envuelto en encajes. Este juicio no parece que deba rechazarse completamente, porque los encajes pueden ser bellos allí donde el pecado no lo es. Exceptuando el caso al cual aludimos más atrás, caso en el que no serían más que una innoble trampa, los valores espirituales auténticos se hallan a menudo metidos en los mismos caminos que el pecado de la carne. Por lo demás, el hombre espiritual aunque se extravíe es evidentemente más humano en su naturaleza que el bestial y, por lo tanto, en igualdad de condiciones, menos inmoral. Es posible incluso que conserve un valor enteramente positivo: el arte que ha nacido, por ejemplo, de un amor impuro, y quizá lo ha mantenido, subsiste como arte, que es un valor humano. Ni siquiera es necesariamente provocador y no siempre carece de paradójica pureza, diríase casi de candor. Una comparación: si la crueldad del gato es crueldad aunque sea elegante, y haya que considerarla crueldad, su elegancia continúa siendo elegancia incluso en la crueldad y hay que considerarla belleza. Una aplicación: en un espectáculo de revistas muy atrevido, una escenografía genial, una inteligente gracia de líneas, una coreografía que traduce prodigiosamente en expresiones espaciales una música tan llena de auténtica armonía, como está el conjunto lleno de valores humanos (aunque sean perversos), esto, que es arte, no justifica siempre su exhibición y, en efecto, puede ser necesario prohibirlo; pero la inmoralidad directa o indirecta del espectáculo no puede hacer que deje de ser arte.

Asusta tener que sugerir brevemente estas reflexiones. No hacen más que subrayar la urgencia de una verdadera *virtud* de templanza, objetiva, razonable, sana y santificante, y del casi-instinto que pone en nosotros, como toda virtud, y que sólo finalmente puede asegurar la justeza de nuestras apreciaciones y de nuestros comportamientos en materias tan complejas. Nadie ignora que los espectáculos artísticos, sobre todo la coreografía bajo todas sus formas, pero incluso otras mucho menos «carnales» en el sentido literal de la palabra, plantean problemas morales que varían radicalmente, según las disposiciones subjetivas de cada uno.

El mundo moderno desarrolla hasta el extremo el campo de esta moral, pero sus principios no pueden dejar de ser los de sus autores tradicionales que habían advertido perfectamente estos matices y subrayado esta complejidad. Todo es casuística si se entiende en el sentido propio de la palabra: cuestión de caso; pero no del todo en el sentido trivial y deformado de una codificación fija, indefinidamente extendida. Ningún terreno será ya el de la *virtud* ni menos el del *legalismo*, porque, para tomar medidas objetivas como hemos dicho más arriba, continúa siendo la templanza, en su noción misma, una virtud del *orden interior del sujeto*.

La moral del estadio.

Extendamos aún el dominio de nuestra virtud.

Las euforias corporales.

Hay concupiscencias del cuerpo que no tienen relaciones directas con el hambre o el apetito sexual. Hay otras euforias corporales distintas de las que encuentra el hombre al alimentarse o engendrar. En primer lugar esa, tan difícil de definir en términos abstractos, de un organismo en feliz equilibrio. Parece natural y su legitimidad como tal no podría ser sospechosa, ni siquiera para quien pensara que esa materia estorba eventualmente los ejercicios de una ascesis de rectificación o las «locuras» de la cruz. Se ha estigmatizado el culto del cuerpo y todos los semidesnudismos de los que los estadios y las playas son los lugares privilegiados, y que, aunque lejos de ser extraños a la euforia de que tratamos, no han dejado de ser el escándalo de la crónica moral. ¿Qué decir, pues, de la euforia de un ser humano que tiende su cuerpo al sol y aspira a pleno pulmón el aire, euforia que se convierte a veces en una especie de exaltación? «Más cerca de ti, Dios mío»: esta leyenda acompañaba, en una revista pagana, que, sin embargo, no parecía pornográfica, la imagen de dos cuerpos femeninos tendidos hacia el cielo en esta expansión. Encontraríamos metafísicos abstractos dispuestos a canonizar sin más esta ocurrencia: todo lo que es expansión y gozo es éxito de la criatura y, por lo tanto, gloria de Dios; algunos moralistas la condenarían con la misma seguridad y tan absolutamente. Queriendo ser realista, se siente uno más reservado y si se ve obligado a plantear el problema, se encuentra más difícil el presentar una solución.

Jalones de solución.

Mientras se trata del cuerpo, debe continuar siendo servidor: si se hace de su culto un valor primordial, o sólo un estorbo, habrá cambio de valores y desorden. Está claro. Primer jalón que marca una proporción de las cosas en el conjunto de la vida e intenciones.

Si se trata de una exaltación desviada que acaba en sensualidad (quizá no hubiera por qué inquietarse ante una fortuita emoción malsana porque no se está todavía habituado a las costumbres y ropas del estadio o de la playa; no es sorprendente, del mismo modo que el médico que empieza tendrá que prescindir de ciertas turbaciones que desaparecerán pronto: hablamos de cosas queridas y aceptadas), *a fortiori* si esta emoción sexual es buscada y se acude no por deporte sino por ella, la cosa también está clara.

Segundo jalón.

Aparte esto, yo añadiría: todo depende del clima moral, y me explicaré también aquí, con un ejemplo: el de una fiesta deportiva, gimnástica precisamente, donde unos doscientos muchachos simplemente vestidos con un pantalón corto hacían demostraciones de

conjunto o ejercicios individuales, magníficamente coordinados y con gran sentido estético, a los que acompañaban comentarios y prestaban ritmo composiciones musicales de una rara calidad: no se trataba de charangas ni titiriteros que frecuentan habitualmente las reuniones deportivas. Era difícil imaginar espectáculo más artístico, más elevado, más sano y al mismo tiempo más conmovedor, diríase, dejando a un lado la aparente paradoja: más espiritual y espiritualizador. En la opinión de aquellos que comprenden habitualmente las cosas espirituales, se llevaba uno la impresión de reconfortamiento humano, de «salud» moral. Sólo la marchitaba un poco la proximidad de un prado donde los espectadores (sólo eran hombres), mucho más vestidos evidentemente que los gimnastas, pero despechugados, estaban literalmente revolcándose en el suelo: su desnudez parcial, muy discreta materialmente hablando, daba a causa del abandono, una penosa impresión de malsana sensualidad.

Por este contraste fácil de imaginar, se ve ahora sin equívocos de qué clase de euforia hablamos. Hay emociones deportivas dilatadoras como (análogamente) emociones intelectuales dilatadoras y dilatadores gozos del amor. Salvando las proporciones, un cuerpo satisfecho debe ser feliz como una alma satisfecha; nada de anormal dentro de sí; aparte la intención global evidentemente fundamental (puede hacerse una máquina magnífica con la intención de matar al prójimo), la cualidad moral de estas cosas, como de todas, se mide por su adaptación al fin humano que le es propio. Se trata aquí del señorío del cuerpo, de excelencia de fuerzas corporales brotando en alegría corporal. «Hacer bellas bestias», se ha dicho, no sin una cierta intención denigrante a veces. Sí: bellas bestias; el hombre normal debe ser esto, salvo indicación providencial contraria, y no hay que olvidar la fórmula: *si no es restrictiva de otra cosa* que, en el hombre, domina. Una fuerte virilidad, dominadora de sí misma, ordenada, disciplinada, es lo que da calificación moral positiva, directamente, al cultivo del cuerpo, y en consecuencia a sus exigencias naturales y a sus emociones dilatadoras. El estadio vivido de este modo es moral e incluso moralizador; el cuerpo se reduce en él a servidumbre: la de un grande, bello, eficaz y entusiasta servidor. Indirectamente esta euforia corporal auténtica es, por lo demás, por su misma naturaleza, el mejor preventivo (o remedio) contra los deseos mórbidos y las impresiones malsanas que con frecuencia son la causa de una salud débil. En cuanto al valor moral todavía más indirecto del estadio: dominio de la voluntad, espíritu de equipo, etc., no hay por qué tocarlo aquí, pero lo evocamos de pasada. Habría que ser anormal para que las condiciones de vestido que el estadio o la playa exigen razonablemente, teniendo en cuenta las costumbres de la época, o las euforias que allí se encuentran, se hiciesen turbadoras mientras allí se haga verdadero deporte, pero basta ser normal para que, en cambio, los excesos fatigantes, las muelles languideces y la falta de energía lo vengán a ser rápidamente. Se impone una gran limpieza de alma, servida por una virtud de *dominio*.

Estas reflexiones pueden ayudarnos a ver lo que debe ser la «moral en las playas» o los alrededores de las playas que son a veces toda la población: la atmósfera turbia de las veladas del café mundano es lo que mancha la playa y no la inversa; no la degrada quien lleva el bañador, sino quien se revuelca en ella.

La presión social y los prejuicios en esta materia.

¿Se me permitirá terminar con una observación que parece brotar aún del realismo en que hemos intentado situarnos? Quisiera evocar simplemente lo que funda la severidad o la falsedad de ciertos juicios demasiado materiales en estas cosas. Los psicólogos de todas las regresiones tendrían aquí buen campo de estudio. Citemos simplemente un ejemplo: esa persona que fulmina durante mucho tiempo contra el culto idolátrico del cuerpo y la indecencia de los vestidos utilizados, según le parece, en el tenis; esto dura hasta el día en que una feliz evolución de las costumbres locales y la desaparición, en ella, de una timidez que no era más que un prejuicio de educación permiten a esa persona jugar al tenis, como todo el mundo, vestida con ese traje «indecente»: no peligrará en su atrevimiento, y le bastará satisfacer ese deseo muy legítimo para que desaparezcan unos celos mal definidos, y se borre, como por ensalmo, todo problema. No es raro ver intervenir en estas cosas regresiones más turbias que la que hemos citado y encontrar solteras (¿solterones?) que tachan de inmorales las formas o manifestaciones más auténticas del amor... Para no apartarnos del tema digamos que aquellos que por conveniencias u obligaciones, por lo demás legítimas y oportunas, a veces por prejuicios, se mantienen apartados de ciertas cosas, deben prestar atención en sus juicios, a este fenómeno psicológico, así evitarán el causar sorpresa, el sembrar desconcierto, e incluso el ser mal juzgados (pasar por tontos no tendría importancia: el juicio que se les dedicaría sería más humillante). Evitarían comprometer en esas torpezas el auténtico mensaje moral que pueden aportar.

La moral de sensaciones refinadas.

Con nuestras últimas observaciones llegamos al dominio de la templanza en su sentido más estricto: moderación de los apetitos sexuales. Pero esto sólo por una insistencia. El conjunto del párrafo nos mantiene, en cambio, en el campo de una templanza todavía más extensa, de una virtud de las euforias animales más amplias, de una verdadera templanza, puesto que es moderadora aún de apetitos y goces que para evitar equívocos, no llamaremos carnales, sino corporales. «Objetos secundarios» de una verdadera templanza, usando el lenguaje tradicional de la teología moral.

En un estudio de estos «goces corporales» habría que añadir otras cuestiones análogas aunque más sutiles aún y, por otra parte, en general, menos embarazosas moralmente, como las del gusto por los perfumes, los tactos refinados. Se sabe que Santa Teresita de Lisieux era muy sensible al aroma de una flor o al tacto de un fruto

aterciopelado y que su actitud evolucionó en esta materia desde el rigor de la abstención a la aceptación. No podemos decirlo todo: una iniciación no es un catálogo, sino una perspectiva. El lector podrá juzgar por sí mismo por analogía. No debe dejar de conceder a cada uno el margen que imponen sus «diferencias individuales».

Más allá de lo carnal.

Nuestra materia se escapa a través de nuestros párrafos y nuestras categorías. La vida que se quiere encerrar en una jaula... Hemos entrevisto ya esos goces «sensibles» a los cuales nos dirigen los que acabamos de evocar, pero que, sin faltar al lenguaje corriente, no se puede llamar «carnales» ni siquiera «corporales»: toda emoción estética, el goce de la música o de la belleza de las líneas y los colores. Se acercan ya a los goces de la inteligencia. Éstos no atañen a la templanza en su estricto sentido; aquéllos la requieren como una postrera zona. También aquí es posible la «gula» (no hablamos — y existe — de la gula en la vida de oración y en la emoción propiamente religiosa, incluso mística [?]), y, sin embargo, nada en sí es malo. Se concibe que se renuncie a esto por «locura de la cruz», o simplemente por lo absoluto de la fe por la que se nos da a Dios, es decir, todo, y que uno se encierre toda su vida en el silencio de un oratorio o de una celda de paredes desnudas. Se concibe también que se acepten y conduzcan a Dios. Sus posibles inconvenientes son menos groseros que los de los goces anteriormente estudiados, porque son más espirituales. Sin embargo, negar sus inconvenientes sería faltar a la realidad. Su valor casi espiritual hace que pueda aplicárseles lo que más adelante diremos sobre la curiosidad.

¿Qué ley seguir? Ninguna. Un sentido moral y un sentido cristiano. Lo más seguro que se puede decir es sin duda que cada uno tiene su vocación propia y que la regla suprema es, en toda su vida, buscar a Dios y su reino. Un hombre leal, aun cuando vaya a tientas y dé pasos en falso, encontrará siempre finalmente su camino, al que le llegarán a su tiempo, de parte de Dios (Dios es con mucha frecuencia «la Providencia» en sus mociones más ordinarias), las necesarias purificaciones. Una gran lealtad de alma, un celo cristiano al servicio de Dios y al prójimo, una fidelidad exacta en todo lo que es evidentemente la voluntad divina, sin los estorbos de ningún subjetivismo y de ninguna búsqueda consentida de uno mismo, un deseo profundo y sincero, frecuentemente llevado ante Dios en la oración, de todo lo que purificará nuestra vida de vinculaciones y «sensualidades» desordenadas, y también una aptitud para saber pedir consejo: ésta es sin duda la verdadera solución de un problema que no puede esclarecerse de una manera lógica y abstracta. No hay vida moral sin virtud, ni virtud sin todas las virtudes: una *vida virtuosa* sólo resuelve lo que no puede resolver *prácticamente* la moral *teórica*. Estas observaciones se imponen siempre y ellas son las que sitúan la cuestión en su verdadero terreno. Al menos hacía falta hacer ver que ésta se plantea.

5. Conclusión.

Una ojeada al itinerario recorrido y precisaremos la noción.

Es la templanza virtud de moderación de las concupiscencias carnales. Preferiríamos decir de «dominio» de las concupiscencias carnales, pues la palabra «moderación» recuerda demasiado la idea de represión. Evidentemente, de hecho, su papel será a menudo el de embridar las concupiscencias, sin lo cual se «desenfrenarían».

Nunca repetiremos bastante que, frente a los pecados de sensualidad, hay un lugar para los pecados de insensibilidad, como lo hemos dicho ya en otra ocasión. Recurriendo a un ejemplo ya utilizado: si es culpable el jefe que deja que individuos demasiado emprendedores conduzcan sus asuntos equivocada o torcidamente, a costa del bien común y de la paz, también sería culpable, y muy gravemente, si pusiera estorbos a los individuos de valor y aniquilara su entusiasmo activo.

1. Primera observación: la templanza deberá actuar en primer lugar sobre la *concupiscencia*, no sobre la sensación vinculada a tal acto. Una sensación voluptuosa es un hecho psicológico, no un caso moral. Lo que cae bajo el dominio de la moral y, aquí, específicamente, de la virtud de la templanza, es primero la concupiscencia de la sensación voluptuosa todavía ausente, allí donde no es normal que ésta ocurra, y el apego a esta sensación hecha presente, la búsqueda de la voluptuosidad por la voluptuosidad. Esto tiene importancia en la práctica. Hay sensaciones voluptuosas relacionadas con actos buenos: el de engendrar, por ejemplo, o de comer, y no es cosa de reprimirlos por medio de una virtud. Hay sensaciones voluptuosas (de hecho o imaginación) que se imponen a nosotros: lo que hay que vigilar es nuestra emoción ante su presencia o la posibilidad que tengamos de experimentarlas. Pero esta misma emoción, deseo, turbación interior, no siempre puede ser reprimida: entonces se centrará nuestra acción virtuosa en el rechazamiento de los actos a los cuales nos solicita y en la actitud que tomaremos para escapar de ellos si es posible. No es infrecuente que se sientan impresiones voluptuosas debidas sólo a un estado fisiológico y a condiciones estacionales o atmosféricas, a encuentros fortuitos con objetos turbadores: nuestra rectitud virtuosa ha de consistir en la mayoría de los casos no en «expulsarlas», sino en llevarlas pacientemente intentando no prestarles atención y no desarrollarlas.

2. Segunda observación: la templanza debe decir su palabra primera ante las concupiscencias relativas a la alimentación o a la generación. Los viejos moralistas, por ejemplo Santo Tomás, decían: *las concupiscencias del tacto*. Las emociones de la generación y las del gusto son, en efecto, las más «epidérmicas», si se me acepta esta palabra con el matiz que tiene corrientemente en el lenguaje familiar. Los más profundos y violentos movimientos son los que dan con mayor intensidad a esta virtud cardinal su propia fisonomía, pero también los que encuentran la satisfacción más inmediata, la más «a flor de piel», la menos afinada.

En cuanto a los objetos de los demás sentidos, es posible que los deleites o concupiscencias que nos proporcionan caigan bajo esa función de la templanza propiamente dicha, en la medida en que suscitan las emociones «carnales», por ejemplo: tal mirada porque hace nacer una pasión sexual, tal olor (sabido es hasta qué punto se explota esto) porque crea una turbación favorable a las emociones libidinosas, tal melodía o tal ritmo musical.

Únicamente en el campo de una «templanza» en su más amplio sentido, vienen a situarse otros objetos «carnales» también, pero de naturaleza más sutil. A modo de ejemplo, en un orden de espiritualización creciente: las euforias corporales de la «cinestesia», las delectaciones del olfato, las del oído (la música), las de la vista (juegos de líneas y colores, etc.).

Tal es el estudio que hasta aquí hemos esbozado.

3. Convendrá observar que si se trata de «templanzas» en su amplio sentido, esto no quiere decir necesariamente que se trate de cosas secundarias en la vida moral. Problemas morales menos groseros, menos «epidérmicos», continúan siendo problemas morales muy importantes. Basta pensar en el lugar que la tradición espiritual concede al amor propio o a la curiosidad, y a la purificación necesaria en estos terrenos, para alcanzar una vida espiritual profunda.

En fin, habría mucho que decir para «decentar» las voluptuosidades visuales o auditivas y distinguir en ellas lo que es verdaderamente más espiritual o, al contrario, más carnal (quiero decir «táctil»), como es, por ejemplo, la manía del cine y del estruendo de la radio. Hay terrenos morales poco explorados.

II. LAS PARTES DE LA TEMPLANZA

Recordemos en breves líneas lo que significan las partes integrantes, subjetivas y potenciales de una virtud. Son éstas categorías prácticas y tradicionales.

Las *partes integrantes* son las condiciones necesarias de una virtud, las actitudes del alma que forman parte necesariamente del aspecto total del hombre animado de la virtud considerada. Por ejemplo, el pudor será una parte integral de la templanza: todo hombre temperante es púdico; pero no es más que parte integrante, pues el pudor no basta para constituir la templanza. Describir las partes integrantes de la templanza es trazar el retrato del hombre temperante.

Partes subjetivas son las diferentes especies de una misma virtud; se distinguen por sus objetos. Así, la sobriedad es la templanza en las bebidas, y la castidad, en todo lo que a la generación se refiere.

Partes potenciales son las virtudes anejas que simplemente tienen el modo de la virtud principal, pero que no retienen, por ser secundario su objeto, más que una parte de sus dificultades. Partes potenciales de la templanza son las templanzas en sentido amplio: virtudes que imprimen en la vida del hombre un estilo de moderación,

pero que no tienen por objeto las concupiscencias «del tacto», que son el objeto propio de esta virtud cardinal. Entre ellas, la virtud de la templanza propiamente dicha es como una hermana mayor, como un tipo acabado que se aplica al objeto más grave y característico, y del cual las virtudes anejas reciben, a su manera, la noción, menos acusadamente caracterizada. Probablemente la mejor manera de expresar qué son las «partes potenciales» de la templanza sea describir la silueta del hombre temperante; en la estela de esta virtud habremos de inscribir un estilo de vida total.

1. Partes integrantes.

Varias reflexiones que debiéramos incluir aquí quedan ya escritas en la primera parte para «encuadrar» la virtud de la templanza. Ahora nos limitaremos a señalar algunos complementos que se refieren a la virtud de la castidad.

El temor a la deshonra.

«Obrar sin vergüenza» es una fórmula negativa que quiere decir exactamente «no tener ningún pudor». El pudor, en sentido vulgar, es el sentimiento que hace enrojecer, al quedar deshonrado aquel cuyo pecado se descubre. Hay quienes ignoran este sentimiento; hay quienes lo consideran impuro, en el sentido de que pecarían de buen grado si su acción quedara en absoluto secreto; para otros se aproxima a la virtud porque es racional, comedido, y representa en ese caso una auténtica ayuda para la virtud todavía imperfecta. El temor a la deshonra, del que tratamos aquí, debe hacernos pensar no ya en el sentimiento que se experimenta *después* del deshonor, sino en esa especie de choque emocional que puede ya *impedir* el pecado por el pensamiento del deshonor que resultaría del mismo pecado si fuese conocido, siendo ésta más bien que una cuestión de reputación a conservar, una manera de *medir* lo que el pecado tiene de «vergonzoso». Evidentemente este sentimiento tiene lugar en el caso de cualquier virtud; pero más que en ningún otro, en el de la templanza, y principalmente en el de la castidad: la expresión «pecado vergonzoso» está consagrada por el uso en esta materia. La deshonra tiene algo de instintivo que parece explicarse suficientemente por el carácter degradante del pecado, y sobre todo del pecado contrario a la castidad. No es raro que este pensamiento: «¡Si se supiera!», haya apartado de secretos pecados a ciertas virtudes vacilantes, aun en casos en que era inverosímil que nadie pudiera llegar a su conocimiento.

El reverso de esta justa «verguenza» es una realidad psicológica bien conocida: las dificultades que muchos experimentan en confesar estas faltas. Tal sentimiento de afrenta es tan profundo que subsiste incluso en los hombres moralmente más abyectos, bajo la forma, por ejemplo, de una sorpresa dolorosa ante la manifestación de una miseria semejante a la suya en alguien respetado por ellos.

Por otra parte, hay que confesar que la perversión de ciertos medios borra todo vestigio de este carácter casi instintivo de la «vergüenza»: la lujuria se convierte en tales ambientes en una especie de aureola. ¿No será responsable de ello el mundo «virtuoso» por el sentido un tanto cobarde que a veces ha atribuido a una virtud que no es miedo — ninguna virtud es miedo —, sino dominio de sí? El hecho de que la vergüenza de estas miserias se haya perdido, no disminuye su carácter degradante: muchas veces es necesaria una reacción «racional» y hay que provocarla, puesto que conciencias demasiado débiles son fácilmente engañadas por estas actitudes indulgentes. Pero es más grave aún y no se puede permanecer indiferente ante ella, la facilidad con que se excusan las más graves perversiones, como el aborto, porque tiene una apariencia menos repugnante que el vulgar libertinaje: esto no las excusa lo más mínimo, a pesar de nuestras indicaciones precedentes, pues no se ve qué valor humano queda a salvo en esta torpeza menos grosera. No es raro que la vergüenza en esto desaparezca totalmente y que, no por misericordia, sino por error o debilidad, se tienda un velo sobre tal homicidio, cuando el de un niño normalmente nacido sería condenado como se merece; el cristiano no puede olvidar la gravedad que implica el homicidio, en el seno de la madre, de un ser humano que no ha podido recibir el bautismo y sobre cuyo destino eterno se cierne un misterio inquietante.

La atenuación de la vergüenza, *en la medida en que el sujeto es responsable de ella* por la perversión sistemática de su conciencia, o incluso por la simple repetición del pecado al cual se habitúa sin esfuerzo de conversión, no hace sino *agrar* la falta dejando la voluntad abandonada cada vez más a merced del mal: es un signo de perversión, y constituye el caso de los que, en sentido moral ya consagrado, se denominan «consuetudinarios». En este campo hay que atribuir gran parte de influencia a una responsabilidad colectiva que debe inquietar seriamente a cada uno de nosotros. Además, inversamente, esta conciencia común relajada *excusa* con frecuencia en parte a los pecadores *irreflexivos* que gozan escasamente de reacción moral personal; tan verdad es, y hay que repetirlo una vez más, que la moral práctica es compleja y que los juicios *sobre las personas* deben matizarse infinitamente; sin embargo, esto no cambia en nada la gravedad propia y objetiva del acto cometido y no hace más que imponer al moralista un deber mayor de implantar una enseñanza objetiva, una enseñanza de valores.

El pudor.

Después de hablar del temor a la deshonra (o de la vergüenza) no está dicho todo lo que hay que decir acerca de la «verecundia». Ésta añade un sentimiento más profundo y, por decirlo así, extraño al pecado mismo: el pudor.

Hay, es cierto, falsos pudores asustadizos, y algunos graves errores de juicio han podido deformar ciertas conciencias o perturbar profundamente otras. El pudor es, sin embargo, un sentimiento

auténtico e instintivo que es una especie de reserva, no solamente ante lo que constituye realmente pecado, sino respecto a lo que es simple alusión indiscreta a las cosas de la carne, aunque sean sencillamente naturales y de buena ley. No es preciso ser un pudibundo para que una incomodidad instintiva, subrayada muchas veces con una reacción fisiológica bien conocida («salen los colores»), acompañe reacciones demasiado libres o actitudes que sólo tienen de reprehensible su indiscreción. Es difícil en estos casos distinguir lo convencional de lo natural, lo falso de lo verdadero; lo teórico y lo que una prudencia práctica requiere o exige; sin duda no se ha puesto todavía punto final a la cuestión de lo que conviene o no conviene hacer en esta materia cuando de la educación de los niños se trata. En cualquier caso, parece que es preciso relacionar este sentimiento, no solamente con el sentido de una debilidad inscrita en la carne del hombre y que exige una gran reserva en quien no quiere comprometer su virtud, sino mucho más profundamente con el carácter misterioso de la obra de la carne. Incluso los menos inclinados a ceder a prejuicios falsos y mórbidos relativos a la naturaleza del matrimonio y que, más que nadie, exaltan los valores no sólo naturales, sino sagrados de todos sus aspectos — comprendida la generación —, son también a menudo, y en función de su estima por este misterio «que es grande» (Eph 5, 32), los más dados a guardar en secreto toda actitud, y evitar toda conversación que pueda aludir a la obra de la carne y al amor.

Esto no es todo. La noción del pudor cristiano sería incompleta, y faltarían muchos detalles en su práctica si se olvidara la consagración no solamente del alma, sino también del cuerpo, por el bautismo, su valor de templo del Espíritu Santo (1 Cor 6, 15) y su llamamiento a la resurrección gloriosa; así como también si se prescindiera del carácter casi sagrado de la virginidad cristiana, aun de la consagrada oficialmente o destinada a inmortalarse en el matrimonio. Cierta facilidad y prontitud desenvuelta y descarada para exhibir el cuerpo (esto no se opone, sino al contrario, reafirma lo que hemos dicho acerca de una sana y franca libertad en las actitudes justificadas y oportunas), cierta ligereza en los modales o en las conversaciones denuncian inmediatamente la ausencia de este pudor *cristiano*, incluso en casos en que no podrían clasificarse materialmente en una categoría reprehensible.

En cualquier caso, el pudor instintivo aporta a la virtud de la templanza una determinada ayuda mediante la repulsa o, al menos, por la inquietud que suscita frente al deseo impuro o a la imprudencia en materia de castidad: *controlado* y *reconocido*, el pudor cristiano es uno de los rasgos característicos del hombre temperante.

La honestidad.

Es traducción literal de un término ya clásico que al ser traducido al castellano recibe todo su sentido exacto en la forma negativa: se habla corrientemente de cosas, actitudes, costumbres «deshones-

tas». Santo Tomás atribuye a San Isidoro de Sevilla una bella definición: *Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis*: «Llámanse honesto aquel en quien no hay nada de torpeza»; esta última palabra, en su sentido latino, expresa a la vez lo feo o deforme y lo depravado o vergonzoso. La templanza es la «virtud hermosa».

Evoquemos aquí brevemente la mirada clara y recta del joven casto — al decir casto no se puede menos de pensar al mismo tiempo en varonil —, tan distinta de la mirada turbia y huidiza del joven devorado por el vicio vergonzoso, de la mirada falsamente afectuosa y tan molesta de aquel cuya sensibilidad no está en orden para con los otros, así como también de la mirada insolente, y sin «vergüenza», de las «hijas de Sión que van con la cabeza erguida, lanzando miradas, que caminan a pasos cortos haciendo sonar las anillas de sus pies» (Is 3, 16). Ante la mirada «honesta» nos vemos tan lejos de la insolencia del libertino como de la falsa y convencional pudibundez que quisiera que el signo de la pureza fueran los ojos bajos, las miradas de soslayo. No es de hoy la observación de la proximidad entre pureza y franqueza. Sin despreciar el miedo al deshonor, ni el pudor que aventaja a ese miedo, sentimos que aquí nos hallamos en las regiones de una verdadera virtud establecida y segura de sí misma. Transparencia, claridad; estas palabras también expresan tal vez lo que queremos decir, lo que ignora quien no sea temperante. Pureza en el más elevado sentido.

Se comprende inmediatamente que esto llevaría muy pronto, como todo lo que hemos expuesto acerca de la templanza, a una atmósfera de vida que rebasa el objeto de la castidad: se ha podido definir toda la santidad por la pureza, por la transparencia del alma delante de Dios.

Partes verdaderamente «integrantes»: no habríamos completado la semblanza del temperante, acaso la hubiésemos deformado sin estos aspectos.

2. Partes subjetivas.

Dos partes: la templanza aplicada al comer y al beber; la templanza en materias de generación. El vocabulario usual de los libros de moral denomina abstinencia a la templanza que se refiere a la comida, y sobriedad a la que tiene por objeto la bebida; la castidad es la virtud de las concupiscencias sexuales.

Abstinencia y sobriedad.

Ante todo no debe confundirse el sentido que aquí damos al término «abstinencia» con el mucho más restringido que tiene en lenguaje canónico: abstención de carne en determinados días.

La actitud virtuosa.

Una frase de San Pablo — en un contexto ciertamente un poco más particular — sitúa perfectamente el problema: «No es la comida

la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos». Consumir alimentos o abstenerse de ellos no tiene ningún valor en sí. Estos actos reciben todo su valor moral de su conformación con la razón iluminada por la fe.

Lo esencial ya lo hemos dicho más arriba: hablando de las reglas humanas y suprahumanas de la templanza hemos definido su sentido. Lo que racionalmente es menester es dar al cuerpo lo que necesita, como carbón a la máquina para que ésta rinda, sin aferrarse a la restricción como a una superstición o a un deporte en que estamos orgullosos de sobresalir; sobre todo, sin considerarla como suma o compendio de todas las virtudes. Bien conocida es la palabra del profeta:

En el día de vuestro ayuno...
oprimís a todos vuestros servidores,
Ayunáis para mejor reñir y disputar,
para herir inicuaemente con el puño.
No ayunéis como lo hacéis ahora,
si queréis que en lo alto se oiga vuestra voz.

¿Sabéis qué ayuno quiero yo?,
dice el Señor Yahvé:
Romper las ataduras de iniquidad,
deshacer los haces opresores,
dejar ir libres a los oprimidos,
y quebrantar toda especie de yugo.
Partir tu pan con el hambriento,
albergar al pobre sin abrigo,
vestir al desnudo
y no volver el rostro ante tu propia carne⁴ (Is 58, 3-7).

Lo que debemos procurar es no buscar el placer por sí mismo, o entregarnos a él vorazmente; y, en este punto, la mejor medida es indudablemente la «igualdad de ánimo con que aceptamos los inconvenientes o privaciones impuestas por las circunstancias o el deber» (San Agustín). Lo que debemos hacer es no acumular preocupaciones gastronómicas en una vida que tiene mejores objetos en que emplearse; también esto es rectificar en nosotros lo que tiene que ser rectificado. Las normas suprahumanas pueden exigir más, pero nunca a expensas de lo necesario, para cumplir el propio deber o, simplemente, para conservar el buen humor que requiere la caridad.

La ley positiva.

Es importante en estas materias formarse un juicio exacto de las cosas. Hay que distinguir:

Por una parte, la ley natural, permanente y válida para todos: estamos obligados a practicar la virtud de la abstinencia cuyos aspectos acabamos de señalar.

4. «...tu propia carne»: admirable expresión para decir: «tu semejante».

Por otra, la ley positiva — obligaciones impuestas gravemente por la Iglesia —, ley que, en la materia que nos ocupa, apenas es otra cosa que el recuerdo, casi litúrgico, de reglas antiguas en otro tiempo muy rigurosas. Estas leyes comprenden la abstinencia en *sentido estricto*, que es la abstención de carne, y el ayuno que consiste en una sola comida completa al día con la posibilidad de «colaciones» por la mañana y por la tarde. Solamente la autoridad tiene competencia para fijar o precisar estas reglas. Las lucubraciones o extravagancias a que en estas cuestiones se entregan ciertos manuales, no pueden ser más que indicaciones a menudo muy irrealistas, y no obligaciones. Por otra parte, estas leyes están sometidas a muchas dispensas — y de tal índole que actualmente, en lo que al ayuno se refiere, tales leyes son tan liberales que no exigen apenas nada superior a la simplicidad que habitualmente practican a diario las personas de condición modesta. Los fieles cuya mesa se surte con facilidad de algo más que lo necesario, harían bien en tener un poco de cuidado en ello y no creerse inmediatamente dispensados de leyes que no exigen de ellos nada heroico ni, mucho menos, imprudente.

Todo el mundo está sin duda de acuerdo en admitir que las personas empleadas o fatigadas por trabajos muy onerosos están *ipso facto* dispensadas de la ley del ayuno. Lo están expresamente los mayores de sesenta años o menores de veintiuno. Pero nadie está dispensado de adquirir la virtud de la abstinencia en el sentido definido en el párrafo anterior.

La embriaguez.

Adelantemos algunas reflexiones que permitan juzgar la gravedad de las faltas en una materia en que tal vez son de ordinario más graves que un simple pecado de gula.

La perturbación de las facultades mentales por la embriaguez es evidentemente un mal grave, puesto que priva al hombre de lo que hace de él imagen de Dios, y lo entrega algunas veces a trágicos excesos. Un pecado semejante es, por su naturaleza, mortal. Decimos *por su naturaleza*; y es que no podría juzgarse como falta una embriaguez involuntaria sobrevenida por sorpresa. En cambio, una borrachera cuya perspectiva ha sido perfecta y fríamente aceptada por aquél que sabía que iba a producirse, y se ha entregado a ella con plena conciencia, no escapará, en principio, a la gravedad de un pecado mortal; con mayor razón una embriaguez sistemáticamente procurada. Entre esos dos extremos todo es pecado venial según la gravedad de la imprudencia y la plenitud del consentimiento.

Más difícil de catalogar es el caso del ebrio arrastrado por su vicio. Por una parte, hay que decir que la desaparición total de la templanza por acumulación de consentimientos opuestos a esta virtud, que se señala por la desaparición de las reacciones sanas de la conciencia y de toda lucha, agrava la falta, pues significa una entrega cada vez más total al vicio. Mas, por otra parte, hemos

de conceder que la neurosis, que es casi siempre un hecho en estos estados de postración, exige una gran misericordia al emitir un juicio sobre ellos: desde el momento en que el sujeto se arrepiente (la vergüenza de su estado es ya un arrepentimiento) y, si cae continuamente, se duele de ello con sinceridad, esa neurosis es una excusa, ya que representa un obstáculo frente a una voluntad rectificadora una y otra vez. Basta haberse acercado una vez a esas gentes que luchan trágicamente, extenuados, se acusan con humildad y vuelven a caer sin cesar, para sentir hasta qué grado de delicadeza hay que llegar en los juicios, suponiendo que haya alguna necesidad de emitirlos.

La misma delicadeza se requiere al calibrar la gravedad de las faltas cometidas en estado de embriaguez. Teóricamente, la embriaguez excusa de las faltas cometidas por causa de ella sin intervención de la razón. Mas puede darse una responsabilidad indirecta precisamente en la proporción en que el sujeto es responsable de su embriaguez misma: esta responsabilidad inicial recae en las faltas cometidas en estado de embriaguez. Circunstancia agravante: cuando haya uno previsto como posibles o probables estos excesos consecutivos a la embriaguez y, no obstante, se haya entregado a ella; gravedad máxima: si alguien se emborracha total o parcialmente (los que se entregan «de corazón») para cometer excesos que, en frío, por impedirse su conciencia, tal vez no cometerían. Es éste un caso típico de «voluntariedad indirecta». Tales son los principios que se deben poner en juego en cada caso particular.

La castidad

Es la virtud que gobierna los deseos y placeres ligados al acto generador. Es preciso no engañarse en lo que respecta a su alcance. Una expresión adquirida, «voto de castidad», puede engañarnos: el voto es una consagración de la virginidad, o por lo menos, la consagración de una abstención total del uso del matrimonio; es, por tanto, una de las formas posibles de castidad, pero no toda la castidad. Puesto que ya hemos trazado más arriba las líneas generales, descendamos a algunos puntos particulares.

La virginidad.

Materialmente es virgen aquella «cuya carne está intacta», realidad muy concretamente material en la mujer. En términos más generales, en el hombre como en la mujer, es virgen quien jamás ha realizado el acto de la generación, *a fortiori* quien jamás ha cometido un acto voluntario anormal e inmoral ordenado por naturaleza a provocar emociones carnales y movimientos fisiológicos semejantes a los que se producen en la consumación del acto generador. Ésta es la virginidad del cuerpo. *La virginidad del alma* es el estado de quien, además, no ha buscado nunca o no ha aceptado los deleites «voluptuosos» de la carne, ora sea con ocasión de puras imaginaciones, ora de acciones.

Es evidente que nadie puede impedir fenómenos fisiológicos, normales, que implican no menos normalmente emociones sensibles análogas a las del acto de la generación, emociones que no se pueden impedir y en las cuales no hay motivo para apenarse o turbarse. Es preciso aceptar estas cosas como simples hechos sin valor moral. No menos imposible es, en determinados momentos, bajo influencias fisiológicas o de circunstancias exteriores, evitar ciertas impresiones sensuales que pueden ser muy punzantes y adquirir valor de sollicitaciones o tentaciones. Nada de esto alcanza a la virginidad del cuerpo, y mucho menos a la del alma, ya que, tratándose de virtud, debe entrar siempre en juego la *voluntad* (voluntad que provoca o voluntad que goza aceptando), y la virginidad del alma es la ausencia de *búsqueda* y *aceptación malsana* de sensaciones voluptuosas. Prácticamente nunca debe olvidarse que la simple aceptación *de hecho* de la impresión voluptuosa, como realidad psicológica de la naturaleza — esta comprobación que yo traduciría de buen grado así: «esto es como es, y no puedo hacer nada» —, no puede constituir el consentimiento moral que destruye la virginidad del alma; si la destruiría esa otra aceptación que se deleita al encontrar en tales sensaciones, involuntarias en su origen, una especie de sucedáneo de actos carnales imposibles. Por consiguiente, no hay motivo para consumirse en luchas vanas y absurdas contra una parte de nosotros mismos que actúa y reacciona independientemente de nuestras decisiones voluntarias. La pretensión de «desechar» estas impresiones naturales que nuestro organismo nos impone, y los esfuerzos en que esa pretensión se debate, son indudablemente el mejor medio de embarullarse en irremediables dificultades.

Puede darse una virginidad del cuerpo, real de hecho, pero solamente material cuando ya la virginidad del alma desapareció. Y al contrario, puede salvarse la virginidad del alma, puede quedar intacta cuando la del cuerpo se perdió a causa de una violencia. Es bien conocida la valiente respuesta de Lucía, la virgen de Siracusa, a su juez, en un diálogo cuyo recuerdo nos han transmitido las actas de los mártires: cuando Pascasio le preguntó: «¿Mora en tí el Espíritu Santo?» (cuyo auxilio acababa de implorar Lucía), respondió: «Los que viven castamente son templo del Espíritu Santo». Y él: «Voy a ordenar que seas conducida al prostíbulo; así te abandonará el Espíritu Santo». Y la virgen contestó: «Si haces que sea violada contra mi voluntad, el cielo premiará doblemente mi castidad»⁵.

La castidad corporal no significa nada moralmente si es tan sólo material; y su pérdida, tampoco. Sin embargo, unida a la virginidad del alma — única que tiene importancia decisiva — conserva un valor simbólico sostenido por una venerable tradición: la que sostiene que la Virgen María dió a luz milagrosamente en condiciones tales que su integridad carnal no sufrió menoscabo en el parto.

5. Breviario, 13 diciembre.

Bosquejo del sentido místico de la virginidad.

Recuérdese lo dicho en la primera parte: «las reglas supra-humanas de la templanza»: la virginidad consagrada no es una mutilación, sino una superación. Esta renuncia al amor humano — y no solamente a los placeres carnales del amor — no significa una especie de deporte moral deseado por sí mismo, un equilibrismo de la castidad, como burlescamente suele decirse, sino, ante todo, una liberación que permite aplicar el alma directa y únicamente a la contemplación divina. «La mujer no casada y la doncella, sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu. Pero la casada ha de preocuparse de las cosas del mundo, de agradar al marido» (1 Cor 7, 34). Para el sacerdote, el celibato es una liberación que le permite ser «todo para todos», renunciando a todo afecto conyugal y familiar; mas éste es el segundo aspecto del mismo mandamiento.

Sin embargo, la consagración de la virginidad tiene valor de oblación, de ofrenda, de holocausto: las «esposas del Cordero», al cual directamente está dedicada su vida entera, son las primicias de la Iglesia que, incesantemente, se ofrecen a Dios. Son, para decirlo en metáforas, dentro del cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia, la ofrenda que se quema sobre el altar, representada simbólicamente por nuestros cirios sagrados que arden delante de Dios y sólo por Él; los demás cristianos, que se dedican a las cosas del mundo por amor a Dios, serían esas otras ofrendas que, entregadas a Dios, servirán, no obstante, efectivamente para socorrer las miserias del mundo: el valor simbólico de las primeras ofrendas es deslumbrante; sin embargo, no es preciso que eclipsen a las otras, que conservan todo su valor. Desde este punto de vista, la virginidad consagrada siempre ha sido considerada en la Iglesia como un llamamiento de elección: San Jerónimo atribuye el céntuplo a la virginidad, con relación a la viudez y al matrimonio, a los que concede el sesenta y el treinta por uno, vocación que él compara al martirio, al cual, no obstante, concede San Agustín la primacía en el ciento por uno, frente al sesenta de la virginidad y el treinta de los esposos.

La viudez y el celibato consagrados, cuya pureza haya sido reconquistada después del pecado, tienen el mismo sentido, con un matiz distinto, sin embargo, fuertemente señalado por San Jerónimo, que deja a salvo todo valor de la tradición cristiana de la virginidad. Conviene dar alguna explicación, lo que resulta muy delicado por lo demás, porque son cosas en que «el corazón siente más que la razón».

No se trata aquí de despreciar el matrimonio. Éste es no solamente un estado santificante, sino santo. También es una consagración, como toda forma de la vida cristiana y sobre todo como lo son los sacramentos. La mejor manera de definir su valor sacramental sería quizá decir que cada esposo representa simbólicamente a Dios recibiendo a su cónyuge como ofrenda. Como el sacerdote que absuelve, con todo y continuar siendo hombre en la totalidad

de su persona, representa ante el penitente a Cristo misericordioso hasta tal punto que confesándole sus pecados es a Dios a quien el penitente los confiesa y cuando el sacerdote dice «yo te absuelvo», es Dios quien absuelve, así, análogicamente, el esposo es para la esposa una presencia de ese Dios que tiene derecho al homenaje y al servicio de todos nosotros: entregándose a su esposo es a Cristo a quien se entrega. Nunca se exaltarían lo bastante estos valores místicos del sacramento del matrimonio.

No es menos cierto que los esposos vivirán estas realidades espirituales desarrollando humanamente su amor mutuo, que se dan a Dios en y por el matrimonio dándose, cuerpos y corazones, uno a otro de una manera que, por desdicha puede finalmente hacer fracasar más o menos el don a Dios. De ahí la «partición» de que habla San Pablo. Incluso en el matrimonio cristiano, el matiz de la vida espiritual supera el campo del don mutuo y queda entre cada uno y Dios un misterio que el otro cónyuge puede cuando más presentir, pero que se escapa a su comprensión. Si la esposa se da a Dios dándose a su marido, si consuma ese don a Dios viviendo cada día ese don a su marido, esto no impide que su marido no sea muy realmente un hombre y que a este hombre, por tanto, haya dado ella la intimidad de su carne y su corazón, y esto muy humanamente aunque, una vez más, como señal del don de sí misma a Dios. Ese «embajador» de Dios subsiste como lo que es, siendo embajador, y el misterio de esa virgen ha sido entregado a *alguien* que no era sólo Dios en su invisible divinidad. El holocausto de la virginidad significa que todo ha sido reservado exclusivamente a Dios, que no arde más que por Él y que jamás ha sido dado a un uso, ni siquiera sagrado, que no fuese estrictamente ascender a Dios, «en sacrificio de agradable olor». «Fuente sellada, jardín cerrado», expresiones bíblicas tradicionales que quizás hacen comprender mejor que cualquier otra expresión imposible el misterio de la virginidad.

Si la viudez consagrada debe resentirse de esta pérdida de la virginidad que ha implicado el matrimonio y adquirir un matiz particular, con cuánta mayor razón la pérdida pecaminosa de la virginidad hará de la consagración a Dios que la acompañe otra cosa distinta de la virginidad. Tanto es así que se ha creado una congregación especial para recibir en la vida contemplativa a las personas a quienes el pecado (no sólo contra el sexto mandamiento, pero sobre todo ése) haya alcanzado. Y justamente se ha observado que incluso personas cuyo deshonor había sido totalmente secreto se sentían menos incómodas en tales comunidades que en monasterios fundados en principio para las vírgenes. Evidentemente la misericordia de Dios hace muchas cosas, como su bondad las hace, pues Jesús levantó a una pecadora para proponérsela como modelo de amor: María de Magdala. Sin embargo su obra maestra no es la Magdalena, sino la Virgen María. El caso de la Magdalena constituye simplemente una tremenda lección para aquellas y aquellos que recurren a su virginidad para gloriarse o para dispensarse de

otros deberes de la santidad: virginidad farisaica estigmatizada por San Gregorio en una célebre homilía. No se es santo porque se sea virgen. Pero la virginidad da a la aureola de la santidad, en paridad de circunstancias, un matiz especial, particularmente expresivo de holocausto y exclusividad de los derechos de Dios sobre el hombre. Esto es lo que ha llevado a la Iglesia a reservar, en su oficio, a las vírgenes, un lugar aparte entre los santos.

Una última observación: la virginidad no desempeña el mismo papel en la santidad masculina que en la femenina. Así como el pecado de la carne es tenido no por menos pecaminoso, sino por menos consecuente, en el hombre que en la mujer —y este matiz de apreciación no es fruto de un simple prejuicio—, del mismo modo la virginidad tiene en la santidad de los hombres justos un lugar diferente del que ocupa en la santidad de las «esposas del Cordero». Esta diferencia natural procede de las diversas psicologías y papeles que unos y otras poseen en el cuerpo de Cristo.

Faltas contra la castidad.

Materia del pecado.

He aquí algunos principios de solución. En el dominio de los actos hay, teóricamente, falta grave cuando emociones carnales graves, acompañadas de movimientos fisiológicos característicos, a *fortiori* de acciones «consumadas», han sido sistemáticamente provocadas o buscadas fuera del matrimonio con intención de experimentar sus deleites. Se da igualmente falta grave cuando deliberadamente se ha consentido en permanecer en situaciones que debían provocar con bastante probabilidad esas emociones en caso de que la aceptación de tales situaciones no haya obedecido a razones exteriores suficientes, sino en definitiva, a la perspectiva de la emoción sexual.

Las imaginaciones no pueden evidentemente ser faltas graves, sino en la medida en que constituyen, por su naturaleza o gravedad, como un «sucedáneo» de actos que no se cometen, o cuando son sistemáticamente procuradas o deliberadamente aceptadas con la emoción malsana que entrañan. El caso típico sería el de una persona que se abstiene de cometer actos impuros por una causa independiente de su voluntad y que, por otra parte, se complace y regodea en su recuerdo o en su deseo (cf. Mat 5, 28). Nos hallamos aquí en un terreno donde las dudas de conciencia y los escrúpulos tienen libre curso y donde a unos, demasiado libres, habría que plantearles el caso de conciencia, mientras que a otros, de conciencia timorata o falseada, sería conveniente tranquilizarlos con liberalidad. En todo caso es imposible que pueda haber falta grave por imaginación cuando coexiste una lucha, una especie de discordia interna con las imágenes turbias, signo evidente de que la voluntad no ha consentido plenamente. La consideración serena sin deseo malsano, la fría y «teórica» representación de una cosa natural o pecaminosa, como la simple mirada del «naturalista» sobre un cuerpo humano, no constituirá pecado si no va acompañada de voluntad malsana ni de grave peligro reconocido o aceptado de satisfacciones impuras.

En el ámbito de los movimientos fisiológicos no buscados y no provocados directamente, así como en el de las imaginaciones, podrán cometerse faltas veniales, sea por lo que de artificial tiene la emoción impura, sea porque las emociones gravemente impuras son consecuencia de posiciones reprobables voluntariamente aceptadas, pero de las cuales no podía razonablemente preverse que iban a tener tal consecuencia y en las que se ha dado por tanto sorpresa parcial, sea porque se ha dado a las emociones sensuales un consentimiento imperfecto, que a la vez se otorga y se retira, frente a movimientos e impresiones que son así mitad aceptadas y mitad sufridas.

Es evidente que no hay falta ninguna cuando fuertes emociones sexuales, o incluso fenómenos «consumados», son producto de circunstancias involuntarias o necesarias, y la voluntad no se ha aprovechado directa y formalmente de tales emociones considerándolas una suerte. Un caso típico: la impresión que acompaña, ora en el sueño, ora en el despertar que provocan, los fenómenos fisiológicos nocturnos totalmente involuntarios y en modo alguno provocados. La delicadeza del moralista ha de conjugarse con una auténtica virilidad de juicio.

Jerarquía de valores.

La gravedad del pecado es tanto mayor cuanto más *contraria a la naturaleza de las cosas* es, en igualdad de circunstancias, la acción cometida. En idénticas condiciones, la falta es menos grave si se trata, no de una acción, sino de un simple deseo o de una imaginación. Desde el punto de vista de la naturaleza de las acciones, es preciso clasificar en un orden ascendente la gravedad:

- la fornicación, relación entre dos personas solteras;
- el onanismo, sea individual, sea entre dos personas, casadas o no, de distinto sexo (acto conyugal «frustrado»; sobre el pecado de Onán véase Gén 38, 8).
- la sodomía, parodia de acto conyugal entre dos personas del mismo sexo, o entre dos personas de sexo diferente pero en posiciones gravemente contrarias a la naturaleza del acto conyugal humano (cf. Gén 19, 5).
- la bestialidad, parodia de acto conyugal cometida con un animal.

De estas miserias, el onanismo solitario, sobre todo entre los jóvenes, alcanza a veces proporciones alarmantes, y tenemos que reconocer que es un mal mucho más extendido de lo que frecuentemente piensan ciertos padres de familia. En lo que a las tendencias sodomíticas se refiere, hay que decir que la atracción carnal hacia personas del mismo sexo es un mal también mucho menos raro de lo que a menudo suele creerse; puede no ser más que la proyección carnal y como retardada de una realidad psicológica muy amplia sobre la que insisten mucho los psicoanalistas bajo el nombre de homosexualidad. Si bien es una disposición evidentemente patológica (pero no muy rara), toma a menudo en las colectividades demasiado poco «aireadas», una frecuencia anormal que, sin llevar

a acciones repugnantes, no deja de acarrear muchas desazones psicológicas y morales. Los educadores deben saberlo, tener cuidado y, sobre todo, guardarse de creer que el remedio consiste en adoptar procedimientos estrechos de educación y vigilancia. La «ventilación» es el mejor tratamiento de las enfermedades de «puertas cerradas», que muchas veces no se darían al aire libre.

Circunstancias agravantes en igualdad de condiciones:

— el hecho de que uno al menos de los pecadores esté casado, con lo cual el pecado contra castidad es al mismo tiempo pecado contra la justicia debida al cónyuge, y pecado contra la santidad sacramental del matrimonio.

— el hecho de que por lo menos uno esté consagrado por el voto de castidad, lo cual añade la nota de sacrilegio;

— el parentesco entre los pecadores: incesto;

— el no consentimiento de aquel a quien el pecador obliga a sufrir sus ultrajes: violación.

En un estudio como el presente, como no es posible detenerse en análisis suficiente, no se sabe dónde encuadrar los hechos de apariencia extraña: lo que ordinariamente se denomina bajo los nombres de masoquismo (deleite en el propio sufrimiento que una persona se impone a sí misma, o se procura mediante otra) y de sadismo (placer sexual de la crueldad ejercida sobre otro); todo ello está en relación con deseos sexuales muchas veces perversos y contra naturaleza. Los casos monstruosos, principalmente de sadismo, son demasiado conocidos. Los psicoanalistas no han pronunciado todavía su última palabra sobre estas cuestiones; pero es evidente que la mayor parte de las veces se trata de tendencias patológicas, aunque parece que muchos encuentran en ello un fuerte atractivo, y tanto para la educación de los niños como para la dirección de las almas, pudieran deducirse de esos casos indicaciones útiles y a veces graves.

Parece que la afición de los lectores de los periódicos diarios o de los espectadores de cine a los relatos de crímenes y, correlativamente, la tendencia de periodistas y cineastas (y de ciertos novelistas, incluso acreditados) a extenderse largamente en ellos, y aun la manía que tienen algunos niños de hacer sufrir, pueden, en ciertos casos, relacionarse con el sexto mandamiento. Evidentemente es preciso guardar las proporciones y no generalizar excesivamente. Tampoco hay que excluir que el gusto de algunas personas, que se ejercitan en la vida espiritual, por las mortificaciones de la carne o por las espiritualidades del sufrimiento, lleve consigo una parte de viciosa sublimación de esas tendencias desordenadas o sea un signo de éstas. Estar alerta frente a estas desviaciones no es ser pesimista ni tener inclinación a lo mórbido.

Teoría abstracta y práctica viviente.

Estas «gravidades crecientes» o circunstancias agravantes se entienden *teóricamente*, consideradas las faltas en abstracto. Pero en la vida no hay faltas abstractas.

Teóricamente el pecado solitario, por ejemplo, es más grave que la fornicación simple; es, en efecto, más contrario a la naturaleza. Pero, «en realidad» acontece con frecuencia que a la fornicación se añade el escándalo (falta contra la caridad que consiste en ser para otra persona un tentador, o al menos una ocasión de pecado); que esa fornicación supone un propósito más deliberado, por todas las condiciones que exige su cumplimiento; que, en fin, el pecado solitario muchas veces pierde parte de su gravedad a causa de las circunstancias en que este vicio se ha adueñado de una vida, así como por el carácter de neurosis que frecuentemente reviste; ésta, cuando la voluntad se ha rectificado, interviene como una «pasión antecedente» que excusa más o menos, tanto más cuanto que quien soporta esta debilidad lleva siempre consigo su tentación. ¿Qué decir, finalmente, sobre la intervención de las tendencias congénitas de simple temperamento — tantas veces semipatológicas — en estas dificultades morales?

También hay que tener en cuenta muchos detalles al juzgar los actos onanísticos solitarios de los niños, que no discernen claramente su gravedad. Tal vez nos hallemos aquí ante un caso de «ignorancia invencible». Lo mismo ha de decirse de los llamados «sacrilegios» cometidos por los niños que disimulan esta falta en confesión.

El onanismo conyugal que es falta grave *por su naturaleza*⁶ resulta, sin embargo, difícil de calificar exactamente *de hecho*. Es con frecuencia imposible comparar realmente el desorden que representa en el conjunto de una vida cristiana con el que en ésta introduce, o introduciría, otra falta distinta. ¿Quién podrá, por último, calificar exactamente, en un caso concreto, la gravedad de la falta cometida por uno de los esposos cuando, habiendo sido directamente tentado por el otro, ha consentido al fin (y no sólo «materialmente»)?

Todo esto nos demuestra que hay que distinguir tres clases de juicio: el del moralista que considera la naturaleza del acto tomado en sí mismo y fuera de las circunstancias que pueden excusarlo o agravarlo; el juicio práctico del psicólogo (o del sacerdote), complejo, que no puede hacerse más que sobre lo que *se ve* en el que el propio sujeto es a menudo un mal juez; y por último el juicio de Dios que ignoramos nosotros y que conoce exactamente la conciencia del sujeto, que es lo principal en la materia (una conciencia incluso errónea obliga); y hay que admitir que estos tres juicios no siempre marchan paralelos. Naturalmente, esta observación no justifica ninguna falsa conciencia que voluntariamente se mantuviese falsa o de manera indirecta tuviese responsabilidad sobre su error.

Castidad del matrimonio.

Lo que acabamos de decir nos induce a insistir, para terminar, sobre la castidad del matrimonio: aunque el uso corriente de la

6. Cf. la enciclica *Casti connubii*.

palabra «voto de castidad», incluso «estado de castidad», se presta a error, hay también una castidad del matrimonio, no sólo del celibato.

En este caso un temor de los gozos carnales sería falso o patológico, y también rechazar toda sensibilidad. Hay que respetar en esto la naturaleza de las cosas. También hay que evitar «embrutecimientos» y atolondramientos que harían descender el matrimonio al nivel de una vida bestial o completamente carnal. Sin duda basta recordar que el matrimonio en todos sus actos, incluso en los más carnales, es una realidad sagrada, un sacramento, una memoria de los esponsales de Cristo y su Iglesia, para comprender, en fin, que hay una difícil armonía en la práctica del matrimonio y que esta armonía es la forma suprema de la castidad en ese estado.

Educación sexual.

El problema, tan delicado y frecuentemente tan doloroso, que se ha convenido en llamar con una fórmula demasiado estrecha «educación sexual», y que es demasiado amplio también para ser clasificado en el capítulo de la castidad, es complejo y difícil. Lo presentamos aquí como *un problema que estudiar*, sin pretender hacer otra cosa que sugerir temas de reflexión y establecer algunos jalones de certidumbre en medio de un hormiguero de prejuicios y errores.

Responsabilidades.

a) Es criminal resolver este problema con la escapatoria y la nada. De todos modos se plantea y las capitulaciones de los educadores (padres o maestros) conducen a las peores catástrofes psicológicas o morales.

b) Es capitular, por parte de los padres, remitirse a aquellos que no pueden resolverlo más que en parte: en derecho los padres no pueden dejar enteramente este cuidado a los maestros ni a los confesores. Los primeros con frecuencia sólo pueden obrar «en serie» allí donde, más que en ningún otro caso, debe haber vigilancia propia para cada caso; en cuanto a los segundos, su papel no es ni tiene por qué ser el de universales informadores, y, ¿puede pretenderse seriamente que tengan que encargarse de ello con respecto a las jóvenes? Todos estos papeles son complementarios y los padres deben aceptar que el suyo sea el principal.

c) Sin embargo, hay que ser realista. Después de haber exhortado a los padres a cumplir con su deber, después de haberles ayudado en ello aconsejándolos, si es posible, hay que convenir que, por incapacidad, timidez o negligencia, algunas veces por indignidad, *muchos no se ocupan de esto* y continuarán sin ocuparse. Por lo tanto, necesitan suplentes. La realidad parece así obligar de hecho a buscar otras soluciones que no puedan calificarse de provisionales. No se resolverá nada indignándose púdicamente contra la búsqueda de estas soluciones y declarando que es absurdo o perverso hacer que dé esta educación el maestro cuando éste posee toda la confianza del niño. La experiencia parece condenar el punto de vista de los que

prefieren no hacer nada en tal enseñanza y la justicia exige que no se acuse *a priori* a los educadores de cumplir poco dignamente este deber. Queda en pie que los padres conscientes de su deber y capaces de cumplirlo (en realidad la minoría) deben hacerlo.

Materia.

En cuanto a la materia misma parece que hay que distinguir lo que pudiera llamarse «historia natural de la generación» y los aspectos subjetivos del problema. La educación llamada sexual no es, en realidad, más que un aspecto de la educación del amor y de todas las potencias de amor. El educador debe velar por el sano crecimiento de un amor que, primero, terrible y tiránicamente egocentrista en el niño, alcanzará un día la capacidad de olvidarse y darse generosamente a una persona del sexo opuesto: «amor de oblación». Las impregnaciones sucesivas de este crecimiento del amor en la sensibilidad del adolescente, su sensualidad, su emotividad y sobre todo su inteligencia y su «espíritu», deben ser tomadas en cuenta por una educación realmente humana. Aunque también tienen mucha importancia, sería menospreciar grandemente al «hombre» no considerar más que el desarrollo de los órganos sexuales o de las formas del cuerpo.

Dos puntos deben, pues, retenerse:

La educación sexual, con todo e implicar una parte de información objetiva, debe ser educación del crecimiento interior. Debe menos «prohibir» que favorecer el crecimiento de una realidad positiva, rica en múltiples virtualidades. La educación sexual es inseparable de la educación propiamente dicha. Es un aspecto de la educación del amor.

Métodos.

Algunos jalones más:

a) La educación sexual, como toda educación, debe ser progresiva. Esto es evidente por la parte subjetiva que implica y de la que acabamos de hablar. Pero es cierto también, en cuanto a la información, que debe darse en diversas etapas, según la capacidad del niño y mucho antes de que nazcan ciertas obsesiones o ciertos graves problemas de sexualidad. El prejuicio según el cual se trata de cosas que los niños no deben saber, y que es un bien que las ignoren el mayor tiempo posible en su «inocencia», es falso. Dificilmente se ve lo que la inocencia puede tener que ver con una materia que, por su naturaleza, es buena. Por encima de todo hay que evitar que esta información objetiva sea hecha con ocasión de sollicitaciones perversas en una edad en que se plantean ya los problemas sexuales y sentimentales: es envolverlo todo en la más turbia de las atmósferas. Hay almas que no podrían levantarse jamás.

b) El aspecto más delicado en cuanto a información es la aparición de los fenómenos fisiológicos que no pueden dejar de plantear el problema en toda su extensión. Ha llegado el momento de completar la información y de hablar con franqueza y confianza al muchacho o a la muchacha.

c) No se excluye que la instrucción objetiva requerida sea dada, al menos en parte, por el maestro; ya lo hemos dicho. Pero la enseñanza del profesor debe ser completada en este caso por una conversación en familia en la que, en una atmósfera de franca intimidad, el niño se siente personalmente comprendido, ayudado, amado y, no hay que decirlo, escuchado; es preciso que pueda hacer libremente sus preguntas. Esto tiene la mayor importancia en este aspecto de su vida.

d) Esta franqueza de la conversación exige que se aleje de ella toda preparación, todo aire de misterio que acabaría por plantear cuestiones inoportunas en el espíritu del adolescente. Hay que hacer desaparecer lo «mágico» en torno a estas explicaciones, no dar la impresión de que existe un terreno tabú al que no es posible acercarse si no es mediante ciertos ritos. Es preciso responder a las preguntas, no con el silencio o explicaciones evasivas — o engañosas (la mentira no ha sido nunca un medio educador) —, sino con firmeza, con gran sensibilidad, con respecto al alma y al corazón del niño, a todo lo que él pregunte y según su capacidad y su manera de comprender. Hay que recordar que el niño tiene a veces otras fuentes de información clandestinas y ordinariamente poco morales. Es posible que se excite su curiosidad por las respuestas que reciba en el medio familiar, y que busque él mismo esta información, cuando no se la dieron sus maestros o cuando ninguna educación afectiva se le ha dado en el hogar familiar.

En resumen, la educación llamada «sexual» requiere la colaboración del maestro que enseña e informa a cada edad según lo que el niño se halla en condiciones de asimilar, de los padres que continúan velando por la educación afectiva — educación que, por tener sus componentes sentimentales y sensuales, no deja de ser principalmente una educación del corazón —, y por fin del sacerdote cuyo papel es espiritual y moral y consiste en sostener con sus consejos el aprendizaje personal de la virtud.

3. Virtudes anejas a la templanza (partes potenciales).

Hay mucho de relativo, de preocupación puramente escolar, en las clasificaciones de los moralistas. Aquí no intentamos defenderlos. Simplemente nos servimos de sus estructuras para presentar las virtudes que aún nos quedan por presentar.

Virtudes moderadoras de la ira.

La mansedumbre.

La mansedumbre es una virtud que regula en nosotros la ira. Todos conocemos la conmoción nerviosa que acompaña a esta pasión y el ofuscamiento que en nuestra razón provoca: «la sangre se nos sube a la cabeza». Por eso merece equipararse con la pasión carnal; el menos avisado se da cuenta de que no se juega menos impunemente con aquélla que con ésta, y que puede llevar a los peores excesos

de bestialidad, de brutalidad, de injusticia, y al mismo tiempo de flaqueza en el juicio y en la decisión.

La virtud de la «mansedumbre» — ¿no la llamaríamos hoy de serenidad? Es una pena que hayamos perdido el sentido de una palabra tan evangélica (cf. Mat 5, 3) — nos pone en guardia contra los arrebatos de cólera y contra toda emotividad de la carne. Es un dominio de nosotros mismos, una vigilancia que puede no solamente dominar, sino suprimir los encabritamientos del humor, una previsión que puede incluso — y esto subraya fuertemente la conexión de lo moral y de lo físico — traducirse en actitudes corporales de estabilidad y de sereno equilibrio. La virtud de mansedumbre hace que esta disposición sea habitual, que esta vigilancia venga a ser en nosotros como instintiva, que una previsión atenta nos mantenga sosegadamente preparados para todo ataque de injuria o contradicción.

La clemencia.

Si esa mansedumbre se prolonga en una afectuosa y caritativa comprensión del contradictor, de tal manera que no solamente nos libra de tratar a éste demasiado duramente bajo el efecto del arrebato, sino que, por el contrario, nos hace atenuar la réplica o castigo a que es acreedor, damos prueba de una nueva virtud: la clemencia. Mansedumbre y clemencia son un caso típico de virtudes anejas a la templanza, al dominio y moderación — que nos hace hombres, y hombres grandes — de nuestros movimientos interiores. La severidad brutal, incluso cuando es perfectamente conforme con los textos de la ley, jamás puede ser humana; la clave de las relaciones humanas es esta comprensión recíproca que da el amor. El impulso de justicia que nos inclina a castigar los delitos, debe ser compensado con un movimiento de clemencia hacia el malhechor; y la clemencia supone que sabemos dominar el movimiento psicofisiológico de la ira.

Caricaturas de la mansedumbre y santa ira.

Venimos hablando de virtudes, y por tanto de pliegues del alma voluntariamente controlados o establecidos en nosotros mismos, y que por su naturaleza nos hacen obrar racionalmente. Hay personas en quienes la mansedumbre es natural (tanto mejor); en otras es adquirida. Pero hay también algunas en quienes vendría a convertirse en falta de energía, apatía, debilidad eventual en el equilibrio o represión necesarios: a partir de ahí, ya no es virtud, sino defecto. Hasta se ha llegado a proponer, como una obra maestra de dominio sobre sí mismo, llegar a una especie de indiferencia universal que deje al hombre en idénticas disposiciones de ánimo ante cualquier cosa o acontecimiento, y le impida toda actitud exterior de reprobación visible, de irritación o de cólera. Nada más falso, ni, por consiguiente, más perjudicial. Hay que repetir aquí lo que decíamos del dominio de las pasiones «carnales» y de la insensibilidad: moderación y dominio no son aniquilamiento, sino *utilización*. El problema

es no dejarse arrastrar o desbordar por las pasiones, pero no suprimirlas. El que quiera convencerse de ello no tiene más que considerar el ejemplo de Jesús arrojando a los vendedores del templo a latigazos, o encolerizándose contra los fariseos. Hay maneras de obrar que no pueden menos de suscitar en el hombre virtuoso esta efervescencia interior cuya misma violencia es señal de su adhesión a la verdad y al bien; ciertas reprobaciones no pueden expresarse en el tono pacífico que sólo podría justificarse por una indiferencia moral o por una apatía de naturaleza. Mejor aún: a veces el equilibrio, la serenidad o la reprobación exigen esa vibración total y profunda del ser para alcanzar su vigor necesario, razonable, proporcionado y, por tanto, moral. Incluso si se desborda entonces hasta el punto de ofuscar momentáneamente el dominio de sí mismo, una ira de esta índole es y seguirá siendo moral. Es el aspecto visible, carnal, por decirlo así, de una actitud de fortaleza que echa mano de los recursos físicos. Si todos los valores se mantienen comedidos y controlados, si el dominio de sí que garantiza la virtud de la templanza (mansedumbre y clemencia) nos asegura contra los excesos y exageraciones, poco importa que se produzca un eclipse pasajero y razonable de una intervención rectora; no es preciso contener la emoción de la sensibilidad. Es frecuente que el artista o el orador sean más admirables cuando «están fuera de sí» y su emoción se desborda; el fuerte, el jefe, el «vengador» pueden ser eminentes en su ira, y eminentemente morales. Es posible que haya personas débiles que debieran cultivar su aptitud para la ira a fin de apelar a ella cuando sientan que una actitud enérgica se impone y que son incapaces de resistirla en frío.

Dos defectos son de temer frente a cualquier virtud; aquí, por una parte, el arrebató de una ira que imperase sin medida, y por otra, la apatía. Mantener «el medio» (línea cimera entre dos precipicios) en esta materia, y evitar esos dos extremos es empresa que corresponde a la virtud. Sería un error pensar que ésta solamente debe librarnos del primero y que puede acomodarse al segundo; su función de virtud es precisamente guardarnos de la violencia de una manera tal que no corramos el riesgo de caer (o refugiarnos) en la inercia.

La humildad.

Nos vamos alejando de las pasiones que tienen repercusión concreta en nuestra carne. La ira es todavía una pasión física, carnal en gran parte. Mucho menos lo es el deseo de grandezas; y en cualquier caso lo es más indirectamente. Hay, sin embargo, un deseo desmedido en engrandecerse que debe ser moderado por una virtud. Se trata de una actitud del alma, de un juicio sobre nosotros mismos, y no ya solamente de gestos o actitudes externas que nos inclinasen siempre a buscar los últimos puestos. De un reconocimiento también, simple y objetivo, de los dones, naturales o sobrenaturales, que Dios nos otorgó y que no se trata de negar ni teórica —no reconociendo su existencia— ni prácticamente,

no haciéndolos fructificar. En tales materias, una amplia aceptación del juicio de los demás sobre nosotros puede ser un gran auxilio y signo de una humildad auténtica. De una virtud, en fin, que nos hace aceptar muy sencillamente los puestos y funciones asignados por la Providencia, aunque sean eventualmente los primeros. No es humildad ponerse obstinadamente en la cola de la columna cuando tal vez se nos espera para ser conductores de esa misma columna, y es delante donde tenemos que partírnos el pecho. La virtud de la humildad, por el hecho mismo de ser virtud, no puede ser destructora; no puede separarse de la magnanimidad que nos empuja a las grandes obras en la medida en que están indicadas y reservadas para nosotros. Hay falsas humildades, que no son más que debilidad y pusilanimidad; otras que son puro orgullo y vanidad: no encuentran en el ocultismo sino un refugio contra las dificultades y humillaciones que la acción puede sembrar en nuestro camino.

Finalmente, la humildad nos lleva a un desinterés total de nuestra propia persona, de su condición o de la estima que recibe por parte de los otros; y, en consecuencia, a una absoluta libertad de ánimo que nos permite obrar con perfecta objetividad y elevarnos tan alto como estemos llamados a subir para volver de nuevo al último puesto que se nos asigne, dando así todo el fruto que Dios espera de nosotros. La humildad es la virtud del alma que ha de abatir sin tregua un orgullo de naturaleza, para situarse en su propio y verdadero lugar *delante de Dios*. La consideración de la grandeza infinita de Dios jamás falta en el humilde. Es esencial en él.

La soberbia.

A la humildad se opone la soberbia, que no es solamente una vana complacencia en nuestros talentos ni la alegría un poco atollon-drada de verlos reconocidos por los demás; ésta puede no ser más que simple vanidad, que quiere decir «nada», y no es más que simple niñería; no es soberbia, de la misma manera que un maniático abatimiento no es humildad. El fundamento de la humildad es el reconocimiento de que nada somos ante Dios, que nada somos por nosotros mismos, sino que todo lo que somos es por Dios; que nada puede terminar en nosotros, sino todo en Dios. Así también la soberbia es un amor de nuestra propia excelencia que nos hace desear grandezas imposibles, o realizar obras posibles, persiguiendo con la intención en ambos casos el provecho exclusivo de nuestra propia persona, como si todo debiera ordenarse finalmente a ella y hacerse por ella. De este modo hay oposición del hombre a Dios, elevación de nosotros mismos contra Dios, cuya excelencia, en cuanto omnipotencia y fin último, viene a hacer fracasar la nuestra. Prácticamente la soberbia viene a ser negación de nuestra condición de criaturas.

El primer pecado.

Fácilmente se comprende que el pecado del primer hombre fué un pecado de soberbia: el hombre se exaltó en su propia excelencia,

descando finalmente igualarse a Dios, cuya infinita grandeza le inspiraba desconfianza. Al mismo tiempo, el hombre reniega de esta dependencia respecto al creador, que es la que constituye toda su grandeza, como un espejo que quisiera volverse de espaldas al sol para ser fuente de luz por sí mismo. La soberbia, al inclinar al hombre a complacerse en sí mismo y considerarse como fin, le separa de la fuente y lo reduce a su propia medida que, si puede hablarse así, es la nada.

Es interesante notar que el primer pecado fué un pecado de soberbia y no de sensualidad, como a veces suele tontamente pensarse. Sería más acertado decir que fué una desobediencia; pero incluso ésta no es, en realidad, más que un aspecto secundario del pecado de Adán. La soberbia es la raíz de todo pecado, tanto en cada uno de nosotros en particular como en toda la humanidad en conjunto. El hombre no podía pecar por gula o lujuria, por injusticia o desobediencia, puesto que la sensibilidad, la sensualidad, y todas las potencias físicas estaban armoniosamente sometidas a la razón. Fué preciso que se introdujera un primer desorden en la naturaleza, rebosante de orden y belleza, que Dios había creado. Este primer desorden fué la soberbia por la cual quiso el hombre exaltar su libertad rompiendo libremente el vínculo de dependencia que le ligaba a Dios. El espíritu del hombre no estaba ya sometido a Dios, la carne misma se emancipaba en cierto modo, ya no soportaba dominio natural ni freno, y comenzaba a «militar contra el espíritu» que ella consideraba pesado estorbo. Estaba abierta la puerta a todos los desórdenes y a todos los pecados.

La estudiosidad.

Una distinción tradicional, que proviene de San Juan, divide en tres partes la concupiscencia tomada en el sentido peyorativo y pecaminoso de la palabra: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida. La templanza propiamente dicha refrena la primera; la humildad, la soberbia de la vida; queda la concupiscencia de los ojos.

El moralista considera la concupiscencia de los ojos como «un deseo inmoderado de saber y conocer». Hace falta una virtud para moderar este deseo; esa virtud es la estudiosidad.

Es significativo que el nombre mismo de esta virtud haga pensar menos en una represión — a la manera de las virtudes que gravitan en torno a la templanza — que en una propulsión, al modo de las partes potenciales de la fortaleza. Esto indica una vez más que la virtud es una justa medida entre dos excesos, y que la estudiosidad que modera el apetito de saber no lleva a la inacción o a la inercia. Si regula la concupiscencia de los ojos del cuerpo, que no todo tienen que saberlo, es igualmente capaz de imponer al espíritu el esfuerzo de atención necesario para considerar y aprender lo que es conveniente saber. De esta manera evita dos escollos: la pereza y la curiosidad.

La pereza.

Imagen viviente de Dios, y no imagen muerta o simplemente pasiva, el hombre no puede rehusar el esfuerzo. Así como el sol no puede evitar emitir calor según su naturaleza, ni la planta crecer según la suya, el hombre no puede negarse a conocer, pensar y obrar; si esas operaciones faltaran un día, el mundo no sería lo que debe ser. Dios no hará el trabajo que el mundo rehuye, pues no entra en los planes del creador gobernar sin tener en cuenta las causas segundas que sacó de la nada: no aniquila lo que una vez creó (cf. Sap II), y sería aniquilar al hombre dispensarlo de ser providencia concreta, singular en el mundo. Para el hombre, renunciar a ello y reducirse a vegetal (mitad bestia, mitad planta), es aniquilarse a sí mismo. Por consiguiente, su trabajo no hace sombra, competencia o injuria al de Dios, sino que es instrumento suyo y glorifica al supremo hacedor. Nunca estamos tan plenamente en sus manos como cuando obramos íntegramente como hombres: inteligente y libremente.

Es conveniente notar que, psicológicamente, hay dos perezas de estilo opuesto. La «virtud del trabajo» es la virtud que alienta los esfuerzos pacientes, continuos y eficaces que impiden tanto la inacción como los mariposeos superficiales.

El vicio de la curiosidad.

Hay una curiosidad legítima, deseable: la que un educador procura despertar en sus discípulos. El interés, la atención a las cosas del mundo y a Dios, el deseo de penetrar el misterio. Pero aun en el lenguaje corriente, «curiosidad» evoca la idea de defecto, de indiscreción. ¿De dónde proviene aquí el desorden del pecado?

El conocimiento de la verdad es en sí mismo bueno: la inteligencia en su ámbito, los sentidos en el suyo, están hechos para ese conocimiento que no puede darse sin un gozo legítimo, el gozo que nos proporciona la satisfacción de todo apetito. Pero el deseo de conocer puede ser vicioso y estar viciado, es decir, degradado. Así acontece, por ejemplo, cuando este deseo de conocer es, en realidad, un deseo de sobresalir entre los demás y de exaltarse a sí mismo. Es entonces orgulloso; puede incluso llegar a ser blasfemo. Puede suceder que uno se aplique al conocimiento de Dios, no en la actitud de infinito respeto y religiosa delicadeza que requiere un objeto tal, sino, por decirlo así, de arriba hacia abajo, como si se tratara de cualquier objeto de análisis sometido al hombre.

El deseo de conocer puede también ser vicioso por el desorden en la elección de nuestros objetos. Algunos ejemplos: la persona que renuncia a un estado difícil y adecuado para entregarse a cosas menos útiles, pero más agradables; la que se dedica a estudios superiores a sus propios medios, con riesgo de engañarse, de entender las cosas al revés, carente de paciencia e incapaz de reconocer los límites, siquiera provisionales, de dichos medios; la que no sabe concentrar su atención, se distrae con todo lo que pasa y abandona siempre sus tareas en cuanto da principio a ellas. ¿Qué conquistas se

pueden esperar de tales personas? Dígase lo mismo del discípulo que, mediante lecturas o conversaciones, frecuenta la escuela de cualquier falso maestro con riesgo de comprometer su propia formación intelectual en peligrosas aventuras. Todos estos peligros y muchísimos más imponen la necesidad de un dominio: es necesaria la disciplina de vida que emerge de la templanza. Esta disciplina garantiza siempre un progresivo enriquecimiento y una eficacia verdadera.

La modestia

Comprendemos bajo esta palabra, entendida en un sentido amplio, algunas virtudes de delicadeza de un alcance social acusado, virtudes que son todavía templanzas porque representan moderación y discreción.

Los buenos modales.

Es virtuoso guardar en mis actividades una «medida» que a la vez exprese lo que soy, lo que los demás son para mí, y nuestras mutuas relaciones. Hay que conceder que algunas generaciones anduvieron con demasiados formalismos, y que hay gentes que siempre parecen estar «de levita». Es una equivocación, ora estas actitudes se transformen en hipócritas, ora se contenten con ser vacías y vanas. Pero también es un error no guardar el mínimo de «conformismo» que constituye una especie de lenguaje de la cortesía y que pudiera llamarse, cuando conserva su justa medida, liturgia de la vida social. Por lo que a determinaciones prácticas se refiere, pueden implicar una parte de convención (¿por qué las personas civiles se saludan quitándose el sombrero, y los militares llevándose a él la mano solamente?) y, sobre todo, mucho de relativo. Esas determinaciones varían según los lugares y personas. Los buenos modales nos hacen guardar la medida fijada por lo más selecto de nuestra sociedad, hacen que no nos portemos groseramente ni seamos molestos por exceso de ademanes y charlatanería. Cortesía: un término cargado de sentido, y una virtud que fué, en otros tiempos, según dicen, eminentemente francesa.

El decoro en el vestir.

Aquí hemos de conceder la palabra a San Francisco de Salés:

La decencia del vestido depende de su materia, forma y aseo; el aseo casi siempre debe ser igual en nuestros vestidos, no llevando en ellos, mientras sea posible, mancha ni indecencia alguna; porque la limpieza exterior representa, en cierto modo, la honestidad interior; y el mismo Dios exige la pureza corporal en los que se acercan a los altares y ejercen el principal cargo de la devoción.

En cuanto a la materia y forma, se ha de medir la decencia por las circunstancias del tiempo, edad, calidad, compañías y ocasiones. Es corriente componerse más los días de fiesta, a proporción de la solemnidad que se celebra; y en tiempo de penitencia, como es la Cuaresma, se debe disminuir

mucho el adorno; a las bodas se deben llevar vestidos nupciales; a los duelos, de luto; cuando se ha de andar alrededor de los príncipes, se aumenta la compostura, y se disminuye cuando se vive entre los domésticos. La mujer casada puede y debe ataviarse cuando esté presente su marido, si en ello se complace... A las doncellas se les permiten más adornos, porque licitamente pueden procurar parecer bien a muchos, aunque solamente con el fin de ganar la voluntad de uno con quien puedan contraer el santo matrimonio... ¿Quién no se ha de reír de las viejas que quieren parecer bien? Locura que sólo se puede disimular en las jóvenes.

Has de andar aseada, Filotea, sin llevar pingajos y desgarrones, porque parece desprecio de las personas con quienes se trata, andar entre ellas en traje que repugna; pero huye de toda afectación, vanidad, artificio y locura. Acércate cuando puedas a la sencillez y modestia, que es, ciertamente, el mayor ornato de la belleza y el mejor disimulo de la fealdad. San Pablo advierte, en particular a las jóvenes, que no lleven los cabellos tan encrespados, rizados, ensortijados y ondeando. Los hombres que incurrn en la afeminación de gustar de tales afeites son mirados en todas partes como hermafroditas, y las mujeres vanas son tenidas por poco firmes en la castidad, pues si la tienen, a lo menos no lo manifiestan con tantos adornos y bagatelas.

Suele decirse que no se hace con mal pensamiento; pero yo respondo, como otras veces, que el enemigo siempre piensa mal. Quisiera yo que el devoto y devota a quienes hablo fuesen los mejor vestidos de su clase, pero los menos pomposos y afectados, y que estuviesen adornados de gracia, de modestia y majestad, como se dice en los Proverbios. En pocas palabras dice San Luis que cada uno se ha de vestir según su estado; de tal manera que los buenos y prudentes no puedan decir que hay exceso, ni los jóvenes puedan notar que hay falta; pero en caso de que los jóvenes no se quieran dar por satisfechos de esta decencia, es justo atenerse al parecer de los prudentes 7.

¿Podemos hacer algo mejor que seguir los consejos de este hombre de mundo que fué a la vez humanista, un gran obispo y un santo, teniendo en cuenta los tres siglos que nos separan de él? Coincide con él el padre Lacordaire cuando dice que el orden y la limpieza son cuasivirtudes. Y ya quedó muy atrás, gracias a Dios, el tiempo en que, al parecer, los cuidados corporales eran considerados en algunos centros de educación como sensualidad e interés desordenado por la carne. Si los vestidos deben estar limpios, *a fortiori* el cuerpo que los lleva...

¿Puede deducirse de estas reflexiones una moral de la elegancia, de la moda, de la educación? He aquí al menos unos cuantos principios:

El buen traje, el vestido hermoso, escogido con gusto, y que sienta bien a quien lo lleva, pone en la sociedad humana esa variedad, esa belleza, a veces ese esplendor que el creador ha derramado por doquier en el mundo. La elegancia sana es descanso de los ojos, juventud y lozanía de la sociedad. Esta elegancia es virtud por el hecho de que conserva la medida. El buen vestir no daña, no perjudica a la sociedad, aun a la trabajadora, sino al contrario; pero una será la ropa de trabajo, bonita y simple, y otra distinta la ropa de fiesta.

7. *Introducción a la vida devota*, III parte, cap. xxv.

Sin embargo, la tentación de la mujer — pues para ella es para quien la virtud de la elegancia será más útil — será siempre querer distinguirse demasiado. El exceso más frecuente no es en ella la manía de aparecer fea y descompuesta, sino la de embellecerse sin mesura. La virtud de la elegancia consiste en guardar, con el mejor gusto de que cada uno es capaz, la medida que conviene a la sociedad en que se trabaja, se divierte y se vive. Mientras el vicio contrario, que es la coquetería necia y a veces sensual, prescinde de lo que es mejor en sí, que es lo que hay que expresar simplemente, y de lo que es bueno y agradable para la sociedad, y busca ante todo hacerse ver, atraer sobre sí las miradas de todos y excitar los sentidos. Si la elegancia es capaz de expresar lo mejor de una sociedad, una cierta ostentación descarada es capaz de mostrar lo que hay de más vil en el ser humano.

El discernimiento entre elegancia y coquetería es, sin embargo, menos sencillo de lo que teóricamente parece. Y esto nos demuestra una vez más que la medida de la virtud no es un dato estático, establecido de una vez para siempre, sino que, en cierto modo, ha sido creada por la inteligencia en función de toda clase de datos externos, sociales, personales, etc. Será distinta la elegancia de los domingos y la de los días laborables, la de la ciudad y la del campo, la de la novia con su novio y la de quien ha renunciado al matrimonio por el Señor. Bajo este aspecto, un conformismo estúpido con una moda tiránica puede ser tan desmedido y, por tanto, tan vicioso, como una originalidad provocativa. E inversamente, una sumisión simple y flexible al mejor gusto de la época — y, por consiguiente, a una moda considerada como una liturgia en su orden — puede ser tan virtuosa como la libertad frente a esa moda. El uso moderado de pinturas y esmaltes puede ser aprobado en circunstancias concretas, para tal o cual persona; mientras que tal maquillaje deberá ser reprobado, aunque no sea más que por el tiempo y el dinero que hace malgastar. Y el vestido que viene bien para la playa no es, evidentemente, el que conviene para entrar en la iglesia.

Así también, por ejemplo, es indudable que hoy las más cristianas madres de familia se presentan en público con vestidos cuyo corte no hubiera sido tolerado hace cincuenta años. Parece, en efecto, que un vestido es más feo y deshonesto por lo que tiene de extraño e inesperado en un ambiente concreto y, en consecuencia, por lo «chocante» — en el sentido etimológico de la palabra — y provocativo, que por su forma, largura — o cortedad — tales como son legítimamente recibidas o exigidas. Matices, delicadezas: por tanto, una vez más, necesidad de una razón que mida espontáneamente, es decir: necesidad de una virtud.

La eutrapelia.

Se lee en las Colaciones de los Padres que, habiéndose escandalizado algunos de sorprender a San Juan Evangelista jugando con sus discípulos, mandó éste a uno de ellos que llevaba un arco arrojar la flecha. Lo hizo repetidas veces, y luego prosiguió el santo:

«¿Podrías hacerlo continuamente?» «No — respondió —; se rompería el arco». «Eso mismo sucede al alma si se mantiene siempre en la misma tensión», añadió San Juan... Aristóteles dice lo mismo: «En la vida es necesario cierto reposo»⁸.

La templanza es dominio para un mejor rendimiento. El trabajo no «rinda» si el hombre se empeña en mantenerse en un esfuerzo constante. Son necesarios los descansos, y muy acertadamente el lenguaje corriente da a estos descansos el nombre de «recreaciones»: en ellos el hombre se «rehaece». «El que quiera marchar lejos, cuide de su montura», dice el proverbio. Corresponde a la virtud de eutrapelia — que es una de las virtudes anejas a la templanza — el proporcionarnos estos descansos necesarios en la medida conveniente para que la reparación de fuerzas no se convierta en pereza o superficialidad.

Toda clase de trabajo requiere «relajamientos». Es evidente tratándose de trabajos del espíritu: el exceso de actividad intelectual es un error o un pecado, impide un trabajo mejor. Es todavía más claro tratándose de trabajos manuales, que no solamente fatigan los músculos, sino que pueden llegar a embrutecer el espíritu; de ahí la necesidad de un descanso que permita reflexionar sobre los valores espirituales. Éste es el sentido positivo del precepto que prohíbe los trabajos serviles en domingo.

Una palabra sugestiva va a permitirnos esquematizar la moral de los «ratos de ocio»: los recreos son para rehacerse, no para deshacerse. Todo lo que embrutece, degrada o agota, todo lo que, lejos de proporcionar reposo y devolver la «forma» (física, intelectual, espiritual), exige como una reconquista de sí mismo antes de poder reemprender los trabajos fecundos, es una «recreación» inútil o mala. Extraño descanso para el caminante tumbarse en el fango de la cuneta... El libre relajamiento de los asuetos, o el don de sí gratuito que uno hace en el juego o en el deporte, no significa que abdique de su inteligencia, sino que la aplica a cosas agradables, apacibles o sedantes para la razón. Si el juego en sí mismo carece de finalidad, el placer que proporciona tiene la del descanso y refección del alma. El término «eutrapelia» se traduciría bien por virtud del buen humor. Es a la vez amabilidad, gracia, fantasía, sonrisa y, más radicalmente aún, virtud de la suavidad y de la flexibilidad. Nos inclina a evitar las actitudes afectadas, forzadas, artificialmente austeras y esa pesadez que resulta tan molesta en sociedad. A pesar de un prejuicio gracias a Dios agonizante, la santidad no es rigidez, ni semblante grave, la santidad no es aguafiestas; es exactamente lo contrario, puesto que es «gracia» (de donde proviene el adjetivo «gracioso») y en la naturalidad y en la elegancia de la acción se encuentra la perfección de la virtud. «Un santo triste es un triste santo».

La eutrapelia nos hace comedidos en la gracia y en la sonrisa tanto como en las diversiones; nos hace encontrar espontáneamente las actitudes que convienen según los tiempos y las personas. La gra-

8. II-II, q. 168, art. 2.

vedad rígida, la crítica, la manía de fijarse en el aspecto deficiente de todas las cosas y destacarlo, son aquí pecados por defecto; la pesada afabilidad del «viajante de comercio» o las habladerías del mercado, pecados por exceso.

Mantener consigo mismo y con los demás el buen humor y procurar la distracción oportuna es una virtud eminente que facilita y hace agradable y eficaz no solamente la vida particular de cada uno, sino la misma vida social. Muchas disensiones han desaparecido y muchas dificultades se han resuelto con unas palabras oportunas dichas a tiempo, con una salida humorística o mediante la atmósfera cordialmente risueña de una laboriosa discusión. La eutrapelia, virtud de las diversiones, de los juegos, templanza de las distracciones y de los goces sanos, es frecuentemente una maravillosa expresión de la caridad. No podemos concluir mejor.

III. EL DON DE TEMOR Y LA TEMPLANZA

El don de temor está íntimamente ligado a la virtud de la esperanza, y es su sostén. No es éste, por consiguiente, el lugar más propio para tratar de ese don. Pero una tradición venerable, de la cual son testigos Santo Tomás y sus comentaristas, insiste en las relaciones entre el espíritu de temor y la templanza. He aquí una enseñanza que no se puede desdeñar.

Temor y templanza propiamente dicha.

El temor, en efecto, puede ser un recurso utilísimo en nuestra debilidad frente a la tentación. No lo rechacemos. Aquel sobre quien pesa la humillante inclinación a los placeres torpes no podrá rechazar como indigno de él el pensamiento de las penas que el vicio de la carne le acarreará, en esta vida o en la eterna. Una forma auténtica de este temor puede ser simplemente el pensamiento de la ruina (embrutecimiento o enfermedad) que puede entrañar el libertinaje, ya que en este temor puede haber, en último término, un respeto del orden natural querido por Dios y de la grandeza que Él ha deseado para el hombre; y esto es de la mejor ley, aun cuando sea todavía imperfecto. Desde ahí ya no hay obstáculo para elevarse a una actitud filial y amorosa hacia el creador (cf. Ecclí 1 y 2).

Temor y humildad.

Pero hay que ir más lejos. El espíritu de temor es fundamentalmente el sentido de la grandeza infinita de Dios, de su transcendencia, de su omnipotencia, de sus derechos sobre la criatura. Frente a esta grandeza infinita de Dios, la nada de la criatura. Humildad y temor son inseparables. No siendo nada, y no teniendo fuerza alguna por sí mismo, el hombre no puede apoyarse más que en Dios; y debe apoyarse en Dios tanto cuanto el amor de Dios se lo permite, es decir,

sin límite; he aquí la virtud de la esperanza, cuya «medida», como la de toda virtud teologal, es «no tener medida», puesto que se funda en el amor y misericordia de Dios. *Abyssus abyssum invocat* (Ps 41, 8): un abismo llama a otro abismo. Cuando la humildad nos da el sentido de la nada de la criatura, abriendo en nosotros, bajo la inspiración del «temor», un abismo de nada, el abismo de la misericordia divina nos infunde ese vértigo que lleva el nombre de esperanza. Los que experimentan su propia nada, ya directamente por el sentido de la grandeza de Dios, o más humildemente por el de su miseria — el peso de la carne despierta fácilmente el sentido de esta miseria —, están muy cerca de arrojarse «desesperadamente» en Dios: el reino les abre sus puertas (cf. Mt 5, 3).

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La cuestión de la templanza es uno de los puntos en los que se reconoce la «salud» de una teología. El hombre, en efecto, no es ni solamente espíritu ni solamente carne, sino espíritu y carne a la vez. Una teología «desencarnada» que quisiera ignorar la carne o el «sexo» sería una teología falsa. Una teología de tendencia dualista y maniquea que tuviera propensión a atribuir todo el mal a la carne y a las cosas relativas al sexo — como la de ciertos capadocios para quienes la división de sexos sería fruto del pecado original, y no habría existido en un estado de justicia original — sería muy peligrosa y ciertamente falsa en parte. Una teología que no concediera su parte al desenvolvimiento normal del sexo y de la sensualidad buena en el adolescente, y después en el adulto, sería errónea. Por otro lado, una teología que fijara materialmente en ciertas manifestaciones exteriores y desligada de toda referencia al espíritu, la medida de la castidad, sería igualmente falsa. Finalmente, una teología que insistiera demasiado en la salud del cuerpo, en la glorificación del cosmos, con detrimento del espíritu y de la unión viviente con Dios, sería peligrosa. Una sana teología tiene en cuenta todas las exigencias del espíritu y todas las exigencias naturales de la carne que también ha sido creada por Dios.

Sin embargo, el hombre pecó, y lleva siempre en sí mismo las heridas del pecado. «La carne milita contra el espíritu». Para alcanzar su salvación, que es también salud del espíritu y del cuerpo, el hombre es invitado a «crucificar su carne con sus malas concupiscencias». El teólogo, por tanto, debe salvar, por una parte, la bondad de lo que Dios ha creado, comprendidas la sensualidad y las concupiscencias naturales de un sexo hacia el otro (poco importa que no podamos nosotros «representarnos» psicológicamente lo que hubieran sido esas concupiscencias en un estado en que la carne hubiese dependido armoniosa y espontáneamente del espíritu), y por otra, la completa legitimidad de la ascesis, del desprecio del cuerpo, y de actitudes que, externamente, pueden asemejarse a conductas de pensadores dualistas, pero a las cuales el Espíritu da una significación totalmente distinta.

La templanza, virtud cardinal. La templanza tiene por función «temperar», es decir, moderar, someter a regla y medida. Pero esta función es común a toda virtud; la templanza no sería más que un aspecto de cada una de las virtudes — el que consiste en poner en cada acción la medida de la razón —, si no se definiera de otro modo. La templanza no es virtud particular, distinta de las otras, ni siquiera virtud cardinal, eje de numerosas virtudes, sino en los

casos en que «poner una medida» (en el sentido de moderar y temperar) entraña la máxima dificultad. Todo el mundo puede clavar un clavo; mas no todo el mundo es carpintero: para serlo es menester un oficio, una técnica, una profesión. Así también, todo hombre de virtud corriente es capaz de moderar, por ejemplo, su liberalidad (en el sentido en que ésta es una pasión): la naturaleza misma le ayuda a ello; pero esto no quiere decir que tal hombre sea también capaz de moderar ciertas concupiscencias: es necesario un dominio especial para «poner medida» en estas pasiones cuya tendencia se caracteriza por arrastrar siempre más allá de toda medida. La virtud cardinal de la templanza tiene precisamente por objeto regular el apetito con respecto a lo que así lo atrae, y que los antiguos llamaban *delectationes tactus*, placeres del tacto.

Aquí debería hacerse toda una filosofía del «tacto». Y también una teología. No hace falta decir que el tacto de que tratamos no es simplemente el quinto de los sentidos externos; es un sentido general que se encuentra también en la vista y en los demás sentidos. Así como, a la inversa, el primero de los sentidos, la vista, se halla también en todos. Cuando un ciego toca un objeto y descubre poco a poco su identidad, declara: «Ya veo que es esto». Cuando un marino advierte de lejos un objeto extraño que aún es incapaz de identificar, dice sencillamente: «Allí toco algo...». La vista es el sentido más sintético, el más inmaterial, el más abstracto también: representa lo que de conocimiento hay en cada uno de los demás sentidos. Pero el tacto es el sentido más concreto, el más afectivo, el sentido de la experiencia; representa en cada sentido una especie de impregnación de la sensibilidad y del cuerpo por el objeto sentido; es el sentido menos diferenciado (las cualidades percibidas por el tacto son tanto lo duro y lo blando como lo frío, lo caliente, lo rugoso, lo suave, etc.) y está extendido en toda la superficie del cuerpo.

El tacto que proporciona los placeres, y solicita los deseos más violentos, es el del contacto carnal que exige el acto procreador. En un grado inferior viene inmediatamente el tacto del «gusto» que comunica al paladar los placeres de la comida y la bebida. El primero es necesario para la vida de la especie; el segundo, para la vida del individuo. Todos los contactos deseables — por la sensualidad o por la sensibilidad del paladar — se reducen a estos dos tactos fundamentales, y la templanza tiene por función moderar sus atractivos en la medida en que se refieren y ordenan a ellos. Atractivos del olfato (perfumes); encantos de la vista (comprendidas revistas ilustradas, el cine, la publicidad); halagos del oído (música llamada «sensual»), etc. El papel del cristiano y del educador — y del teólogo — es saber descubrir las relaciones sutiles en las sensaciones que se le ofrecen y saber denunciar las «intenciones», ocultas o no, de estas sensaciones. Moralidad de las películas, de las ilustraciones, de la moda, de los perfumes, etc. Considérese bien que no siempre es el desnudo lo que excita los sentidos; ciertos vestidos, ciertos perfumes, algunas posturas «afectadas», son a veces mucho más excitantes.

La templanza pone al hombre en disposición de medir y regular estos diferentes contactos (o de abstenerse de ellos si el uso de ellos es contrario a su estado) y de rechazar todas las falsas imitaciones y falsificaciones. Atempera igualmente el atractivo de los placeres que acompañan a estos contactos.

El acto bello. La *honestas*, según los antiguos, es uno de los elementos importantes, incluso el principal, de la virtud de la templanza. No incurramos en la equivocación de traducir *honestas* por honestidad; el derivado castellano actual es la falsificación de una virtud mucho más grande y humana. Lo *honestum* es *quod nihil habet turpitudinis*, lo que no tiene nada de deshonesto o, para expresarnos más exactamente, lo que es bello. Acto intemperante

es el acto deshonesto, el acto feo, infamante, que merece oprobio y da vergüenza, el acto infantil (que santo Tomás llama *puerile*): el hombre, cuando la carne se ha sublevado contra el espíritu, ha venido a ser en cierto modo carne en su mismo espíritu. El acto temperante es el acto honrado, claro, neto, que hace honor al hombre; ahí triunfa el espíritu sobre la carne sin destruirla, sino simplemente conservando su dominio, y de esta manera el hombre viene a ser espíritu hasta en su misma carne; es luminoso. Mientras el intemperante se rebaja, flaquea, se debilita (cf. I Cor II, 30), el temperante se hace cada vez más verdaderamente hombre.

Teología de la educación en estas materias, fundada en el valor de la «belleza». Aprender a realizar lo que es bello (el gesto bello, el acto bello, pensamiento bello, sentimiento bello) y a detestar lo indecoroso. Educar el sentimiento del pudor: temor de lo feo y vergonzoso.

Intemperancia y confesión. La economía sacramentaria de la penitencia exige que el hombre repare sus faltas confesándolas. A la vileza y degradación del acto intemperante corresponderá, por tanto, la humillación santificadora de la confesión. San Agustín pensaba que la humillación, la vergüenza, constituye en estos casos la parte principal de la penitencia; y San Bernardo escribió: «el descubrimiento de una perla preciosa no causa al hombre tanta alegría como la que a Dios proporciona el rubor en la cara de un pecador arrepentido». Luego, por parte del pecador, el pesar de su falta le induce normalmente a no rechazar la afrenta de esta confesión humilde, simple y casta, por la cual se le devuelve la gracia de la castidad. Por parte del sacerdote, la actitud debe ser de misericordia y discreción, a ejemplo de nuestro Salvador ante la mujer adúltera. Si es preciso interrogar, hágalo por necesidad y con discreción, para bien del acusado y sin curiosidad.

Modas femeninas. El apetito sensual inclina al hombre a prestar particular atención al cuerpo de la mujer, e inclina a la mujer a preocuparse sobre todo por dejarse ver, hacerse agradable y hasta deseable. Así el porte de la mujer es de importancia primordial en toda sociedad.

Este principio es exacto. Pero sería erróneo concluir reduciendo el problema moral a una cuestión de longitud de faldas o de mangas. Las virtudes no son baremos materiales, y no hay peor educación que la que se contenta con imponer actitudes y portes exteriores, sin considerar la evolución de tiempos y ambientes. La virtud de la castidad es, como toda virtud, una cualidad del espíritu; se comunica, o al menos se educa por el espíritu. No se adquiere sino mediante un esfuerzo constante del espíritu por conservar su dominio armonioso sobre la carne: esto quiere decir también que experimenta habitualmente muchas aproximaciones sucesivas, muchos ensayos y tanteos, y que ciertos fracasos lamentables pueden ser para ella más provechosos que una actitud perpetuamente conformista en que el espíritu está del todo ausente.

Sin embargo, esto no quiere decir que la sujeción de la carne al espíritu (o sea, la castidad) pueda ser indiferente a toda actitud y conducta exterior. Por muy exigua que sea, siempre hay una correspondencia mutua entre el porte externo (vestido, traje, actitud del cuerpo) y el sentimiento interno. El porte manifiesta el sentimiento y muchas veces crea un cierto clima en su alrededor. Y esta «correspondencia» es particularmente verdadera en los jóvenes; de ahí la función del porte externo en la educación.

Por tanto, la medida cristiana en la moda y el vestir se inspirará ante todo en la preocupación por significar un cierto dominio del espíritu (la castidad), y en segundo término, por lo que se refiere al aspecto externo, procurará seguir —y también inspirar— las normas comunes y sanas de la sociedad en que se vive. El ornato que en ambientes rurales resulta «moda escandalosa» puede ser «cuestión de vestuario» en determinados medios urbanos.

La ascesis cristiana. Los distintos «procedimientos» para conseguir el dominio casto del espíritu sobre la carne han variado en el transcurso de los tiempos, y también según los países, climas, ambientes (monásticos y laicos). Una historia y una geografía de estos medios ascéticos serían muy oportunas y aleccionadoras. Véase a este propósito *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*. Col. «Cahiers de la Vie Spirituelle», Éd. du Cerf, París 1951.

Parece que desde hace algunos años, y en parte bajo la influencia de Santa Teresita del Niño Jesús, está en marcha una renovación de estos procedimientos. Sería, no obstante, perjudicial que una reacción muy viva, aunque justificada (si se tiene en cuenta el cambio del organismo, el temperamento y el desgaste nervioso del hombre moderno), contra los procedimientos tradicionales de mortificación hiciera olvidar a los cristianos de hoy el principio imperecedero de la mortificación misma. En particular, el gusto por la higiene es bueno; cierta obsesión de higiene, muy frecuente hoy, señala no pocas veces una falta de medida en la apreciación de lo que debe buscarse.

El principio de la ascesis, en cualquier estado, es que debemos mortificar no tanto el cuerpo cuanto el espíritu que se manifiesta en ciertas actitudes corporales, en ciertos actos o deseos. La medida de la mortificación ha de ser distinta y adaptada para cada uno, pero nadie puede excusarse de ella, ni siquiera los enfermos, aunque sólo sea, y ello bastará de ordinario, por la sola carga de su enfermedad. A propósito del «principio» ascético en los monjes, se leerá con fruto el libro de Dom. A. STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.

Castidad y estado de vida. Sin descender a las determinaciones aventuradas de ciertas casuísticas, una teología que quiera ser práctica debe prolongar los principios enunciados hasta su aplicación lo más concreta posible a los diferentes estados de vida. Campos de investigación: castidad del sacerdote; castidad del religioso; castidad en el apostolado, en las relaciones del sacerdote con las mujeres (¿cómo conciliar las exigencias del amor de caridad y de la misericordia que el sacerdote debe a todas las ovejas de Cristo, particularmente con los pecadores, con las exigencias de la castidad?). Castidad de las religiosas; ventajas de la clausura y riesgos en relación con el psiquismo; el amor «posesivo», psicología, efectos (léase *La chasteté*, Col. «La religieuse d'aujourd'hui», Éd. du Cerf, París). Educación de la castidad en los adolescentes, en los jóvenes, en los educadores. Educación en el hogar, en la escuela. La castidad en el matrimonio, la castidad de los prometidos (cf. tomo III «Matrimonio»). La castidad de la maternidad. La castidad de los célibes. La educación de la castidad entre los pueblos no cristianos (por ejemplo, en las misiones de África): ¿qué prácticas y condiciones pueden ser toleradas o deben prohibirse en materia de castidad?

La educación de la castidad es particularmente delicada entre los jóvenes, por el hecho de que en ellas la sensualidad es difusa, inconsciente, muchas veces imposible de distinguirse de la sensibilidad propiamente dicha y de la afectividad. Por otra parte, la sensualidad femenina está todavía mal estudiada médica y psicológicamente. La educación de la sensualidad (y de la sensibilidad) consistirá, por tanto, no en ahogar todos los impulsos afectivos o sentimentales, sino, ante todo, en despertar y orientar la mente para que discierna el juego de las intenciones y de las pulsiones a través de los deseos, de las búsquedas, imaginaciones, sueños, actitudes y amistades; después, en ayudar al sujeto a ganar el dominio de sus fuerzas interiores, no con el fin de truncarlas o de luchar contra ellas, sino más bien para subyugarlas y aprovechar su energía integrándolas generosamente, en un amor voluntario y, por tanto, espiritual, de todo lo que es digno de ser amado humanamente.

Modestia y humildad. Estas dos virtudes, que no son más que dos aspectos de una misma virtud, son características del cristianismo y fundamento de nuestra vida espiritual. Señalar su base en la Escritura, particularmente en el Evangelio. La humildad según el Evangelio. La humildad en la tradición. Los «grados de humildad» y el aprendizaje de la humildad según San Benito, San Bernardo, San Ignacio de Loyola. Motivo y causa de la humildad. Educación y práctica de la humildad. Relaciones entre humildad y castidad, orgullo e intemperancia («orgullo de la carne»), orgullo y crueldad.

La virtud evangélica de la modestia. La modestia cristiana según San Francisco de Sales (que debe leerse íntegramente en su tratado sobre este punto). Juicios teológicos sobre ciertos «estilos» aparentemente no «modestos». Estilo barroco (cf. sobre esta cuestión P. ROQUES y P. R. RÉGAMEY, *La signification du baroque?* en «La Maison-Dieu», n. 26), estilo de algunos monumentos gigantes, de ciertas imágenes. Comparar arte romano primitivo, arte gótico, artes barroco y rococó.

La alegría cristiana. La templanza, virtud moderadora de las tristezas humanas. Castidad y alegría. Intemperancia y pecado de tristeza. Cualidades de la alegría cristiana. La risa y la alegría. Risa del sensual y alegría cristiana. Filosofía y teología de la risa. La alegría en el Evangelio.

El pecado de Adán y Eva. No es verdad que el primer pecado fuera un pecado contra la templanza, como se suele decir frecuentemente. O al menos, si hubo gula en el primer pecado, no fué más que un aspecto secundario de un acto que primordialmente fué un pecado de orgullo. «El principio de todo pecado es el orgullo» (Eccli 10, 15). La tentación propuesta a Adán y Eva fué, además: «Seréis como Dios» (Gen 3, 5). Psicología de este pecado. Estado de justicia original y estado de pecado. Véase pp. 227-236, 311-315, 1060. Consúltese también en el tomo III el capítulo sobre el bautismo y las correspondientes *Reflexiones*.

Teología de las penas del pecado: expulsión del paraíso (significación, contenido de la pena); destitución de los privilegios de la justicia original; penas infligidas a la mujer: sufrimientos del embarazo, dolor del parto (Gen 3, 16), esclavitud al marido (explicar «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará», Gen 3, 16); penas infligidas al hombre: la maldición de la tierra, el trabajo con sudor de la frente, las espinas y los abrojos. Penas impuestas al alma: emancipación de la carne, que ya no estará sujeta al dominio del espíritu, y vergüenza de la desnudez (Gen 3, 7), separación del cuerpo por la muerte. Sobre Gen 3, cf. las explicaciones de R. DE VAUX en *La Genèse*, Col. «La Bible de Jérusalem», Éd. du Cerf, París 1951. Sobre la enemistad entre la serpiente y la mujer, cf. en particular F. M. BRAUN en *Le mère de Jésus dans l'Œuvre de saint Jean*, «Revue Thomiste», 1950, III, principalmente pp. 476-479, y 1951, I, pp. 5 ss. ¿Pueden compararse el pecado de Adán y el pecado de Eva, la pena de uno y la de la otra?

Teología de la tentación basada en Gen 3, 1-6. Psicología de la tentación. ¿Cómo se evita la tentación?

BIBLIOGRAFÍA

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La tempérance*, trad. y notas de J.-D. Folghera, col. «Summe Théologique», Éd. de la Revue des J., París 1928 (la cuestión 154, *De partibus luxuriae*, se dejó en latín sin traducir); *Tratado de la templanza*, ed. bilingüe de la *Suma Teológica*, t. x, BAC, Madrid 1955. Versión e introducciones del P. Cándido Aniz, O. P.

Virtudes cardinales

El libro del P. SERTILLANGES, *La vida intelectual*, Ed. Atlántida, Barcelona 2 1954, trata las cuestiones relativas al estudio, pero también se extiende en la exposición de todo el problema de la templanza.

Citemos por fin: SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, libro clásico que es también un verdadero breviario de la discreción.

Sobre la castidad deberán leerse, ante todo, las obras positivas de documentación, tales como:

J. CARNOT, *Au service de l'amour*, Éd. Beaulieu, París.

CH. COMBALUZIER, *Science biologique et morale sexuelle*, Spes, París.

DR. BIOT, *Éducation de l'amour*, Plon, París 1946.

Abundan los estudios y artículos sobre la educación de la pureza y sobre la educación, más fundamental, del amor:

M. NÉDONCELLE, *Vers une métaphysique de l'amour*, Aubier, París 1946.

J. LACROIX, *Personne et amour*, «Éd. du livre français», Lyon 1941.

M. S. GUILLET, *La educación del corazón*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1945.

G. MADINIER, *Conscience et amour*, Alcan, París 1938.

S. KIERKEGAARD, *Vie et règne de l'amour*, Aubier, París 1946.

A. D. SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, Lecoffre, París 1924.

R. P. BESSIÈRES, *L'amour et ses contrefaçons*, Spes, París 1920.

R. P. BESSIÈRES, *Les lois éternelles de l'amour*, Spes, París 1944.

G. SCHMIDT, *Amor, matrimonio, familia*, Barcelona 1945.

G. THIBON, *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid 1953.

FR. CHARMOT, *L'amour humain de l'enfance au mariage*, Spes, París 1936.

R. VILARIÑO, *Amor*, Bilbao 1944.

M. T. SALGUEIRO, *Pureza y sensualismo*, Madrid 1947.

P. G. HOORNAERT, *El combate de la pureza*, «Sal Terrae», Santander 1952.

M. ORAISON, *Vie chrétienne et morale sexuelle*, Lethielleux, París 1952.

W. FOERSTER, *Morale sexuelle et pédagogie sexuelle*, Blond et Gay, París 1920.

G. COURTOIS, *Educación sexual*, Madrid 1951.

D. A. LORD, *Frente a la rebelión de los jóvenes*, Madrid 1949.

L. GUARNERO, *La edad difícil*, «Marfil», Alcoy 1951.

M. MAZZEL, *Alegria y pureza*, Bilbao 1947.

Algunas obras de moral tratan de la pureza y de la educación del amor bajo el título general *De sexto* (que significa: Acerca de los actos que prohíbe el sexto mandamiento). Esta manera de ver la castidad es equivocada. Ser casto no consiste esencialmente en evitar ciertos pecados, sino en poseer, con la fuerza del Espíritu, el dominio pacífico de las pasiones. Educar la pureza conforme a principios legalistas es ordinariamente desastroso y deriva de una moral de la ley más que de una moral de la gracia. No se puede confiar en esas obras que, además, reducen la moral a pura casuística.

Sobre la castidad conyugal (castidad de los esposos) se leerá:

CLAUDE SERVIÈS, *La chair et la grâce*, Spes, París.

H. RAMBAUD, *La voie sacrée*, Lardanchet, Lyon 1946.

G. THIBON, *Ce que Dieu a uni*, Lardanchet, Lyon 1947.

DR. JOUVENROUX, *Témoignage sur l'amour humain*, Éd. Le liseron, París 1948.

P. CHANSON, *L'Œuvre de chair*, Éd. fam. de Fr., París 1948.

A. DORSAZ, *Grave problema conyugal*, Santiago de Chile 1940.

Y los libros de P. DUFOYER publicados en Casterman: *L'intimité conjugale*, *Le livre des époux* (1941), *Le livre des épouses* (1941), *Le livre de la jeune épouse* (1950), *Le livre de jeune mari* (1950), *La vie conjugale au fil des jours* (1951), etc.

Puede verse, en el tomo III, la bibliografía sobre el matrimonio.

La templanza

Sobre la virginidad, la castidad y la vocación virginal:
TH. CAMELOT, *Virgines Christi*, Éd. du Cerf, París.
P. CHANSON, *La vocation virginale*, Éd. du Cerf, París.
J. PERRIN, *La virginidad*, Patmos, Madrid 1954.

Por último, sobre las virtudes «moderadoras», anejas a la templanza, indicaremos solamente, entre las obras modernas:
DOM BÉLORGEY, *L'humilité bénédictine*, Éd. du Cerf, París.

Parte tercera

SITUACIONES PARTICULARES
DE LOS CRISTIANOS
EN EL CUERPO DE CRISTO

Capítulo XVII

LOS CARISMAS

por J. V.-M. POLLET, O. P.

SUMARIO:	Págs.
I. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA	818
II. LOS DISTINTOS ÓRDENES DE CARISMAS. NATURALEZA DE LOS CARISMAS	821
1. Aspecto analítico de la doctrina	821
Orden cultural	821
Orden doctrinal	823
Orden corporativo	824
2. Aspecto sintético de la doctrina	826
Función instrumental de los carismas	826
Carismas, dones del Espíritu Santo y gracias de estado ...	827
Verdaderas dimensiones del fenómeno carismático	828
III. VALOR MORAL DE LOS CARISMAS	830
1. Criterios del valor moral de los carismas	830
2. Carismas y jerarquía	832
3. Carismas y santidad	834
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	835
BIBLIOGRAFÍA	838

Corrientemente se entienden por carismas ciertas gracias particulares otorgadas por el Espíritu Santo a individuos elegidos en vistas al bien total de la Iglesia. Esta sencilla definición nos indica que nos apartamos aquí del dominio de la moral general que considera los efectos generales de la gracia destinados a santificar el género humano en su conjunto y cada uno de sus miembros, y que penetramos en el terreno de la moral particular, esto es, esa parte de la moral que trata de alcanzar la acción concreta, individual, manifestar su dinamismo y finalidad (tratado de los carismas) y relacionarla con tal o cual género de vida o de actividad (tratado de las vidas, oficios y estados). En este marco Santo Tomás ha asignado a los carismas un lugar de selección. Es de lamentar que, entre los teólogos, haya encontrado tan raros émulo y que su texto mismo haya suscitado tan pocos comentarios. Indiquemos brevemente el

origen de la cuestión y lo que la tradición teológica nos enseña como más claro con respecto a los carismas. A continuación mostraremos lo que son los carismas de acuerdo con su propia naturaleza y cuáles son también los diferentes planos sobre los cuales se sitúan los órdenes de actividad a los que pertenecen. Por último concluiremos con algunas observaciones con respecto a su valor moral.

I. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA

1. La primera epístola de San Pablo a los Corintios contiene una sección totalmente dedicada a los «dones espirituales» o carismas (caps. 12-14), y si a ella se añaden los pasajes paralelos (Rom 12, 3-8; Eph 4, 7-16; cf. 1 Petr 4, 10-11), nos ofrecerá como el «lugar teológico» de la cuestión. No quiere esto decir que el fenómeno carismático fuese exclusivamente propio de las Iglesias paulinas fundadas en medio de la gentilidad. El Evangelio (Mc 16, 17-18; Lc 21, 15; Mt 17, 19, etc.) y los Hechos de los Apóstoles (2, 1-13; 5, 12; 6, 10; 9, 31, etc.) contienen testimonios de una acción del Espíritu que es de orden propiamente carismático. Pero en Corinto, más que en otra parte, el desarrollo adquirido por las manifestaciones de este género fué tal que amenazaba el buen orden y la disciplina de la Iglesia y afectaba también a ciertos aspectos de la moral cristiana y del propio dogma, y sobre todo a esa expresión de la vida colectiva de la Iglesia en Cristo que ha recibido el nombre de Cuerpo místico.

2. ¿Estaba condenado a desaparecer con el entusiasmo místico característico de los orígenes cristianos un fenómeno que parecía tan esencial para la vida y constitución de la Iglesia? Interrogada sobre este punto, la tradición patristica nos obliga a hacer distinciones. Los Padres solamente han podido comprobar la lenta cesación de los carismas, al menos bajo la forma colectiva que parecían haber revestido en las comunidades paulinas. En cambio atestiguan la permanencia de la acción del Espíritu en la Iglesia, manifestándose sobre todo por medio de hechos maravillosos cuyo valor apologético es indiscutible. A los fieles que estaban dotados de estas gracias insignes: iluminaciones proféticas, revelaciones, visiones, operaciones milagrosas, etc., no han dejado de recordarles, con San Pablo, su verdadero destino: el interés común (1 Cor 12, 7), la debida medida en su uso (Rom 12, 3) y la primacía de la caridad y la gracia santificante (1 Cor 12, 39).

Según el testimonio de los Padres se deduce que el florecimiento, incluso la forma de repartición y ejercicio de los carismas, no se realizaba sin una directa relación con el nivel de fervor común de la Iglesia en una época dada. Indicación preciosa y que demuestra que los carismas, tales como se presentan en San Pablo, no deben tomarse como absolutos, es decir, como tantas notas invariables de una gama que, o se repetiría indefinidamente según las mismas tonalidades, o cesaría de pronto. Son más bien manifestaciones del

Espíritu, de un orden especial y que convendría precisar, cuyo ritmo y modalidades se adaptan a las necesidades de la vida de la Iglesia.

3. Glosadores y comentaristas de San Pablo en la edad media dan, indirectamente al menos, testimonio de esta verdad. Interpretando el texto de San Pablo en función del estado o estatuto de la Iglesia que tenían ante los ojos, asimilan una parte de los carismas a los oficios o funciones eclesiásticas. En cambio, destacan el carácter excepcional de los carismas que, como el milagro y la profecía, caen en la categoría de lo maravilloso.

Los teólogos de los siglos XII y XIII se interesaron en primer lugar por el aspecto místico de los carismas. Se preguntaron si cada uno de ellos constituía o no un don del Espíritu, en el sentido activo del término, entendiéndose un don por el cual el Espíritu se da al sujeto, como sucedía con la gracia santificante y los dones llamados del Espíritu Santo. Vista la falta de consistencia interior de los carismas y su relación esencial con la colectividad cristiana en beneficio de la cual eran otorgados, la respuesta sólo podía ser negativa. Al mismo tiempo, los carismas se encontraban situados al lado de la gracia santificante, pero en un plano inferior a ella. Ésta es también la posición que ocupan en la Suma Teológica (I-II, q. III, a. 1) y que parecen haber mantenido después. Cuando, más adelante (II-II, q. 171 a 178), Santo Tomás aborda de frente y por sí mismos los carismas, trata de hacer obra de síntesis — los vincula todos, o poco le falta, al don profético —, más que analizarlos según su propia naturaleza y extraer los elementos que componen su estructura. Este segundo aspecto de la tarea teológica no es menos importante que el primero. Sin embargo, no parece que hasta ahora haya reclamado la atención del teólogo.

4. En la época moderna los carismas gozan de nuevo favor en el campo de los apologistas y los místicos. A los primeros, por el carácter preternatural que revisten en su mayor parte, proporcionan armas en la lucha contra el racionalismo. Considerados desde este punto de vista, los milagros, profecías y otros fenómenos carismáticos que acompañan la revelación adquieren valor de *signos* de la intervención de Dios, que se manifiesta esplendorosamente en ellos. Es decir, que la atención se orienta aquí menos hacia los carismas en sí que hacia la revelación de la que rinden testimonio. Lo mismo sucede cuando los carismas pasan al campo de la teología mística. Aquí los carismas constituyen una especie de título indicativo de la santidad y aparecen como «el signo concomitante de la elección para la plena gracia» (M. Lot-Borodin), sin que, por otra parte, su valor demostrativo sea siempre rigurosamente absoluto.

Por su parte, la moral teológica apenas trata de los carismas, excepto en un apéndice de la gracia santificante y para destacar su inferioridad con relación a ésta. Ordenándose a la utilidad común, más que al bien del sujeto, los carismas no interesan directamente a la santificación y progreso espiritual del individuo. Desde el mo-

mento en que se hace de la salvación y de los caminos que llevan a ella un concepto limitado y estrictamente individualista, resulta difícil no descuidar los carismas como si fuesen una pieza accesorio del sistema teológico. Durante estas últimas décadas, los carismas habían tenido que luchar, si no por su existencia — no han dejado de existir en la conciencia siempre viva que posee la Iglesia de estar sostenida y animada por el Espíritu —, al menos por el reconocimiento por parte de los teólogos. Indudablemente, el padre Prat no expresaba sino el *consensus* tácito de los autores de su generación, cuando escribía: «Otorgados por razón del bien común más que en favor de los individuos, los carismas pueden desaparecer un día sin privar a la Iglesia de ningún órgano indispensable» (*La Théologie de saint Paul*, 1920, t. I, p. 521).

5. Una parte de la desazón que experimenta hoy el teólogo que diserta acerca de los carismas no procede de que se vea obligado a probar la existencia de su objeto a medida que intenta hacerlo explícito y descubrir sus íntimos resortes. Tendrá que resignarse además con frecuencia a hablar de los carismas en pretérito, con riesgo de merecer el reproche de arcaísmo, es decir, a dejar el tema, en definitiva, a la teología bíblica o positiva. Sin embargo, la opinión contemporánea parece cada vez más inclinada no sólo a reconocer a los carismas un derecho de ciudadanía en la teología especulativa, sino también a destinarles un lugar bastante amplio.

¿Debemos hablar de un retorno a la perspectiva de Santo Tomás, que sitúa los carismas en el mismo centro de su síntesis moral, cuyo aspecto místico acusan? En absoluto. Nosotros nos sentimos más bien inclinados al aspecto orgánico y vital de los carismas que, como se habrá notado, San Pablo asocia constantemente a la noción de «Cuerpo de Cristo». Los carismas representan un papel esencial en el desarrollo interno y la expansión de la Iglesia considerada como Cuerpo místico.

La reciente encíclica *Mistici Corporis Christi* (véase en Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid 4 1955) nos confirma en esta apreciación. En efecto, no se limita a elogiar a los «carismáticos, esos hombres de dones maravillosos, cuya presencia jamás le faltará a la Iglesia». Vincula los carismas a la acción inmanente y vivificante del Espíritu, alma de la Iglesia, «Es el espíritu de nuestro Redentor que, como fuente de gracias, dones y todos los carismas, llena para siempre e íntimamente la Iglesia y en ella ejerce su actividad». Tendría mucho interés profundizar esta noción de carisma del cual, en esta ojeada retrospectiva, hemos dado ya algunos esbozos. Para mayor claridad distinguiremos primero los diversos órdenes de carismas, tratando de reunirlos a continuación bajo un denominador común.

II. LOS DISTINTOS ÓRDENES DE CARISMAS NATURALEZA DE LOS CARISMAS

1. Aspecto analítico de la doctrina.

Tal como se presentan a nosotros en San Pablo y la tradición, los carismas se reparten entre los diversos órdenes o planos de vida y actividad colectivas de la Iglesia.

Orden cultural

1. Según su expresión primitiva y original, los carismas están vinculados a la aparición del «culto en espíritu y en verdad», tal como ha adquirido forma concreta en la Iglesia, mejor dicho: en la asamblea cristiana. Con este espíritu habrá que releer los capítulos 12 a 14 de la primera epístola a los Corintios.

Los ejercicios carismáticos de que trata con la expresión «hablar en lenguas» y que casi tienen virtud mística, se sitúan en el cuadro de las «asambleas de palabras», preludio del culto eucarístico. El don de las lenguas, concedido ya a los apóstoles el día de Pentecostés, tenía como finalidad primordial glorificar a Dios y exaltar sus beneficios para las diversas categorías de oyentes (Act 2, 11).

El «hablar en lenguas» o «glosas» (expresiones idiomáticas, a veces sonidos articulados apenas), confundido erróneamente con el milagro de Pentecostés, del que no era más que un pálido sucedáneo, tenía también un carácter extático muy marcado. Ordenábase a la celebración de la grandeza de Dios, demasiado exclusivamente según San Pablo, que se lamenta de la falta de comunicación establecida entre su tema y los oyentes y del poco fruto de edificación espiritual que resultaba de ello. Por sensacional que fuese bajo ciertos aspectos, ese don, tan estimado por los corintios, no dejaba de ser considerado en el plano de lo común: la utilidad general, realmente muy escasa. Y San Pablo, por razones tácticas, sentíase inclinado a rebajarlo más aún.

2. A nosotros nos revela un aspecto esencial de los carismas que desde entonces no ha sido tenido en cuenta. Los carismas son el ornamento de la Iglesia, templo del Espíritu Santo, esposa de Cristo, asamblea de fieles reunidos para la gloria del Padre. Sin dejarnos penetrar «hasta el otro lado del velo», los carismas nos permiten discernir, entre las sombras de que se rodea, la verdadera identidad de la Iglesia. En ella se derrama y «se expresa», en el sentido propio del término, que sobrepasa el simple valor de significación, la plenitud de gracia que se halla en Cristo. Precisamente los carismas contribuyen a acusar esta expresión, revelando ciertas virtualidades de la gracia que, sin ellos, permanecerían en el misterio. Por imperfecta que pueda parecer comparada con la plena luz del más allá, esta revelación nos hace presentir, sin embargo, el glorioso estado al que la Iglesia ha sido prometida y hacia el que

no cesa de tender como hacia el término de ese crecimiento espiritual, en el que los carismas son uno de los factores más eficaces (Eph 4, 12-16). Ante esta diversidad, los carismas no tienen más que un sabor místico: rodean a la Iglesia de un halo escatológico. Sin embargo, de una forma más inmediata, la efusión del Espíritu sobre la Iglesia primitiva, señalada por el hecho de hablar en lenguas, marcaba la inauguración de la era mesiánica, que, como se sabe, contiene en sí una promesa de eternidad.

3. La Iglesia primitiva, que se complacía en aparecer como el órgano de la alabanza a Dios sobre la tierra en manos del Espíritu, recibía en abundancia dones de palabra, del género de la «glosolalia» o hablar en lenguas, gracias a los cuales traducía en lenguaje inspirado sus íntimas emociones religiosas. A medida que las asambleas culturales hacíanse más numerosas y el culto se disciplinaba, o, podemos decirlo, se racionalizaba (Rom 12, 1; 1 Petr 2, 2), las palabras de alabanza mística y edificación mutua, que abundan en la primera a los Corintios, debían dejar lugar a formas más sobrias, hieráticas, del culto. La liturgia ha conservado las más notables.

San Juan Crisóstomo señala esta transición en un pasaje lleno, por otra parte, de cierta amargura. San Pablo había dicho: «Tales son mis instrucciones para todas las iglesias de los santos». Sobre lo cual escribe: «¿Puede concebirse algo más horrible que estas palabras? Sí, la Iglesia era entonces un cielo. El Espíritu la regía como dueño, dirigía e inspiraba a cada uno de sus dignatarios. Hoy no nos quedan más que los símbolos y vestigios de esos dones. De hecho, también en nuestros días hablamos cada uno por turno, dos o tres, y cuando uno se calla, empieza el otro (cf. 1 Cor 14, 27). Pero esto no son más que signos y un memorial de lo que sucedía entonces. También cuando pronunciamos las oraciones, el pueblo responde: con tu Espíritu (*Spiritu tuo*), como para significar que antes hablaba así, movido no por su propia sabiduría, sino por el Espíritu, lo que ha dejado de existir, al menos por lo que me concierne» (*Hom. xxxvi*, n. 4; *P. G.*, t. 61, col. 312).

4. Pero si las asambleas cristianas han perdido mucho de este carácter «neumático» que tuvieron en el origen — queda, no obstante, una parte de inspiración en los textos de la Escritura y las propias piezas litúrgicas —, los carismas no han dejado de ser lo que entonces eran. Los dones espirituales más destacados, que son el patrimonio de las almas místicas (oración neumática, discursos de sabiduría y ciencia, etc.), perpetúan esta nota de la alabanza extática, ya que estas almas personifican la Iglesia de la tierra en aquella dimensión en que se acerca a la Iglesia celeste, enteramente ocupada en la alabanza a Dios. A su vez, el milagro, la profecía y otros dones maravillosos que ponen en acción la omnipotencia, la ciencia y santidad infinitas de Dios, constituyen como las revelaciones parciales de esos atributos, en la medida en que es posible dentro de la escala de lo creado, y no tienen otra finalidad que permitir a la criatura glorificar a Dios «en sus obras».

Orden doctrinal.

1: El intelectualismo de Santo Tomás y de su escuela ha proyectado viva luz sobre el carácter doctrinal de los carismas: «Los carismas — enuncia el primero — son función de la fe y la doctrina espiritual que tratan de manifestar» (111, q. 7, a. 7). Suárez los ve «como accidente o instrumentos de la fe». Este aspecto invita a agruparlos en torno a la luz profética, de la cual son como otras tantas emanaciones, sin que tenga la fe otro efecto que engendrar en nosotros una certidumbre equivalente a la que germina espontáneamente en la conciencia del profeta.

Puede llevarse el análisis más lejos y procurar subrayar el papel que corresponde a cada carisma en esa obra de pedagogía divina que constituye, al lado de la revelación misma, la catequesis cristiana. El Espíritu Santo confiere al doctor de la fe, con el pleno conocimiento de las cosas de la fe, el medio de hacer participar de ella a los otros (dones de elocución); luego, a falta de evidencia y pruebas racionales, suple éstas por signos (dones, milagros); por último, suprime los obstáculos accidentales que levanta la disparidad de idiomas entre el predicador y su auditorio. En total, se entrevé una clasificación de los carismas conforme al modo y a las categorías de la enseñanza, que sería, poco más o menos, la siguiente ¹.

2. División de los carismas por razón de su objeto definido como la instrucción del prójimo en las cosas de la fe:

- | | | | | | | | | | | |
|---------------------|---|---|--|--|---------------|----------------------------|--|--------------------------|---------------------|-------------------|
| | | fe o certeza especial sobre los principios, que se hace comunicativa. | | | | | | | | |
| 1.º | Los que conceden la facultad de anunciar las cosas divinas. | } <i>palabra de sabiduría</i> : manifiesta las principales conclusiones conocidas por la causa primera. | } <i>palabra de ciencia</i> : ilustra las realidades divinas con ayuda de efectos y ejemplos sacados de las causas segundas. | | | | | | | |
| 2.º | Los que confirman la divina revelación. | | | <table border="0"> <tr> <td>por las obras</td> <td>{ don de <i>curaciones</i></td> </tr> <tr> <td></td> <td>{ don de <i>milagros</i></td> </tr> <tr> <td>por el conocimiento</td> <td>{ <i>profecía</i></td> </tr> <tr> <td></td> <td>{ don de <i>discernimiento</i></td> </tr> </table> | por las obras | { don de <i>curaciones</i> | | { don de <i>milagros</i> | por el conocimiento | { <i>profecía</i> |
| por las obras | { don de <i>curaciones</i> | | | | | | | | | |
| | { don de <i>milagros</i> | | | | | | | | | |
| por el conocimiento | { <i>profecía</i> | | | | | | | | | |
| | { don de <i>discernimiento</i> | | | | | | | | | |
| 3.º | Los que ayudan a predicar la palabra divina. | } don de <i>lenguas interpretación</i> | | | | | | | | |

3. Si así es, no nos apartaremos del pensamiento de San Pablo al afirmar que los carismas están ligados en la Iglesia a la enseñanza

1. Cf. *S. Teológica*, I-II, q. 111, art. 4. Principios y conclusiones se toman según la analogía de las ciencias; designan en este lugar directamente los artículos de la fe y las verdades subsidiarias.

del magisterio, cuya rectitud infalible y eficacia aseguran. El «carisma de infalibilidad», asignado al magisterio eclesial en el ejercicio de su función suprema (conc. Vat., ses. IV, cap. 4. Dz 1837), se sitúa en esta perspectiva. Así pues, facilitando y apoyando la verdad revelada es como los carismas alcanzarán su fin: el crecimiento íntimo del Cuerpo místico y su extensión exterior. Y puesto que no hay cristiano, sobre todo en los tiempos modernos, que no esté llamado a ejecutar una obra, ya como catequista y maestro respecto a los cristianos insuficientemente instruidos, ya como testigo de la verdad cristiana, como anunciador y propagandista del Evangelio respecto a los creyentes, tampoco hay nadie, ni siquiera laico, que no pueda algún día esperar la asistencia carismática del Espíritu. Sin duda que ésta se halla graduada y especificada según la personalidad del sujeto, las formas y las necesidades de la enseñanza de la fe, y permanece, con toda suposición, imprevisible y misteriosa (Ioh 3, 8). No por eso es menos cierta: a ella hay que atribuirle particularmente la seguridad íntima y la plenitud de la convicción ante todo, después la pureza y la eficacia del testimonio del cristiano confirmado.

4. Pero la actividad de los carismas rebasa la órbita de la fe común. Están también, ya lo hemos dicho, al servicio de la «doctrina espiritual». Así es necesario entender las vías espirituales que, abiertas por los santos, solicitan las almas ansiosas de perfección. Al ensalzar la virtud de los santos, los carismas o gracias particulares, con frecuencia de orden místico, la consagran a nuestros ojos; al mismo tiempo rubrican el valor esencial que posee la santidad y el valor doctrinal mismo que existe bien añadido, bien, como en el caso de los maestros de la vida espiritual, sobreañadido a ella.

Orden corporativo.

O sea, orden de las funciones orgánicas y tareas y servicios colectivos de la Iglesia.

1. Finalmente, los carismas están en relación con todo un orden de oficios, funciones, servicios, que tienen como finalidad procurar el bien espiritual y hasta material, pero unido al espiritual, de los fieles. San Pablo lo evoca con una sola palabra al incluir las «formas de asistencia y de gobierno» en su catálogo de los carismas (1 Cor 12, 28). En una Iglesia de proporciones reducidas, el bien común no temía atribuir el beneficio de un carisma a todos aquellos y aquellas que se sacrifican por él. ¡Cuánto más debe suceder esto en un tiempo en que la Iglesia se ha hecho coextensiva con el Universo, y cuando no se puede procurar el bien del conjunto sino por una multitud de funciones y servicios ordenados entre sí y jerarquizados!

Las funciones sagradas son seguramente las más típicas, y no existe razón alguna para negar a sus titulares el privilegio, no sólo de una gracia sacramental o de estado, sino, en sentido propio, de un carisma. Aparte de estas funciones, hay muchas otras susci-

tadas inmediatamente por el Espíritu Santo en relación con las necesidades de una época dada, que también tienen derecho a reclamar para sí un carisma. Muchas veces incluso estas iniciativas que se muestran en seguida afortunadas y fecundas son sometidas a normas y socializadas y reciben un estatuto; tales, por ejemplo, las obras y asociaciones de caridad. Otras quedan más bien en estado de movimiento o de corrientes (movimientos de apostolado, corriente espiritual litúrgica, bíblica, etc.). En estas formas de la actividad eclesiástica hay, sin duda alguna, una manifestación carismática del Espíritu. ¿Hasta qué punto puede ser precisada y dentro de qué límites debe incluirse la operación del carisma?

2. Debemos decir que el carisma tiene por efecto:

a) Suscitar la *vocación* a tal estado determinado o forma de vida que ha recibido un estatuto en la Iglesia (estado sacerdotal, estado religioso), o se ordena al servicio de ésta, por ejemplo a tal género de obras o de actividades a las cuales puede uno consagrarse de modo pasajero.

b) Una vez recibida la llamada, *orientar* la actividad del sujeto hacia un aspecto privilegiado del bien común actual de la Iglesia, ya se haya de buscar aisladamente, ya de acuerdo con otros fieles que han oído la misma llamada denominada «vocacional».

c) Asignar a esta actividad su *norma* y su *ritmo* por un instinto secreto, permaneciendo siempre el Espíritu como maestro de la actividad del Cuerpo místico y de cada uno de sus miembros, cualquiera que sea el dominio sobre el que se ejerza: pensamiento o acción, culto o apostolado.

d) *Fecundar* los esfuerzos desplegados por los que se entregan a una tarea: de edificación y renovación espiritual, de propaganda misionera o asistencia caritativa, de las cuales la amplitud y la dificultad sobrepasan seguramente los medios de que se dispone. Notemos que lo que es la *eficacia* en el orden de la palabra es la *fecundidad* en el orden de la acción. Por consiguiente, éstos son los dos aspectos de mayor relieve en la operación de los carismas.

Tales son los diversos planos de la vida de la Iglesia en los que se sitúan los carismas. Se puede comprobar, al término de este rápido examen, que si la Iglesia actual es inferior a la Iglesia primitiva con respecto a los carismas de primer orden, la supera en cuanto a los carismas del tercero, mientras que los carismas del segundo orden (profecía, milagros) representan más bien la constancia del fenómeno carismático. Desde este punto de vista fundan la apologética cristiana.

Hay, además, en el conjunto de las manifestaciones de la vida de la Iglesia, un aspecto carismático, que permite, con el concilio Vaticano, considerar la Iglesia misma «como un grande y perpetuo motivo de credibilidad: por el modo admirable de su propagación, su santidad eminente y su inagotable fecundidad en todo género de bienes, su unidad asociada a su catolicidad, su estabilidad inenovable» (conc. Vatic., ses. III, cap. 3; Dz Bannw. 1794). Efectivamente, los carismas son a la vez ornamentos que hacen resaltar la santidad

de la Iglesia y fuerzas que aseguran su estabilidad; actualmente múltiples, aunque una sola cosa en su fuente, son a la vez factores de unidad y de catolicidad; por último, concurren directamente a la propagación del Evangelio y a la extensión del Cuerpo místico.

2. Aspecto sintético de la doctrina.

Función instrumental de los carismas.

1. ¿Se puede dar un paso más y reunir bajo un denominador común los fenómenos espirituales que acaban de ser evocados sucintamente? Aquí parece que la teología vacila, que se pone a balbucear. No encuentra ningún nombre específico para designar los carismas. Se detiene en el término genérico de gracia, a la que hace multiplicarse en cierta manera por sí misma: Gracia gratuitamente dada (*gratia gratis data*). Tal es el nombre clásico de los carismas, según la terminología mantenida por los escolásticos. Este nombre vale menos por lo que afirma: el carácter gratuito de los dones sobrenaturales, que por lo que niega: entre la gracia santificante, común a todas las almas regeneradas, y la gracia «otorgada gratuitamente» no hay equivocidad, sino que existe más bien cierta afinidad, una comunidad de naturaleza que permite clasificarlas en el mismo género. Una y otra son igualmente efecto del valor divino: pero una penetra en la naturaleza humana, la realza y transforma interiormente (gracia santificante); otra se dirige más bien a la personalidad y, sin modificarla sustancialmente, se adueña de ella momentáneamente y orienta su actividad hacia un bien espiritual inmediato que ha de procurar en beneficio del Cuerpo místico.

2. Es decir, el carisma no designa una disposición estable conferida a un sujeto con miras a elevarlo en la escala del ser y de la actividad (*habitus*), sino más bien una moción transitoria que, pasando a través de sus palabras o de su ademán, lo capacita *instrumentalmente* para producir un efecto que sobrepasa su virtud natural. Este efecto es principalmente de orden físico, por ejemplo el milagro, pero puede ser también, ya que la virtud carismática se extiende hasta aquí, de orden moral, como la conversión del corazón. Salvo que en esto es necesario distinguir bien lo que procede del Espíritu Santo y lo que se debe a la aportación propia del agente humano, predicador o apóstol.

Éste desarrolla públicamente su catequesis obrando sobre los espíritus y sobre los corazones por vía de persuasión, esto es, procurando impresionarlos favorablemente e inclinarlos a la fe, sin llegar jamás a determinarlos del todo. Pero el Espíritu, que secunda sus esfuerzos, se sirve de esta presentación de la verdad para obrar en lo más íntimo del alma y hacer oír la «parálisis», o palabra consoladora interior, que es el verdadero agente de la conversión. Los carismas no son, por tanto, instrumentalmente, causas de la fe, a la manera que lo son los sacramentos, que causan la gracia a modo de instrumento. No dejan por eso de poseer una virtud real, de orden intencional, que, incidiendo en el proceso

que conduce a la conversión, influye sobre ésta, al menos a título de causa dispositiva. Son, pues, «manifestaciones del Espíritu con respecto a la utilidad común» (1 Cor 12,7), por lo menos en el sentido de que dan al Espíritu divino ocasión de manifestarse y obrar soberanamente. A veces se les atribuirá el resultado global: la edificación de la Iglesia en la fe y la caridad (Eph 4, 13-15). Otras, en cambio, se fingirá no considerar el engranaje de las causas segundas y de los instrumentos creados de que se sirve el Espíritu para llegar mejor a sus fines, y se atribuirá, globalmente, a la acción interior de éste todo el mérito del resultado obtenido (cf. Act 9, 31): «La Iglesia gozaba de paz fortaleciéndose y caminando en el temor del Señor y crecía llena de los consuelos del Espíritu Santo».

Carismas, dones del Espíritu Santo y gracias de estado.

1. La sublimidad de la obra cumplida contrasta de seguro con la pobreza del ser de los carismas. No porque los carismas tengan un ser «intencional», fluyente, pasajero, experimentamos tanto trabajo en definir su naturaleza. Para definirlos sería preciso poder fijarlos, pero fijarlos sería arrebatarles su calidad de mociones instrumentales, cuyo valor total de ser se remonta hasta la fuente de que proceden: la virtud soberana del Espíritu (1 Cor 12,4). Se presiente ya la distancia que separa los carismas de los dones del Espíritu Santo, como también de esas gracias que revisten un aspecto especial y con las que, lamentablemente, se los ha confundido: las gracias de estado.

2. Los dones son «habitus» o disposiciones sobrenaturales, anclados en nosotros, que nos hacen aptos para recibir las mociones del Espíritu Santo y dejarnos conducir por ellas. Cuando estas mociones se hacen sentir, nuestras facultades, así elevadas, las reciben y se conforman con ellas en cuanto a sus modalidades y su ritmo. Resulta de esto un efecto que pertenece propiamente al orden de la santificación personal. Sucede muy diversamente con los carismas. Aquí el toque del Espíritu nos conmueve de improviso, nos roza y pasa por nosotros sin afectarnos propiamente. Por encima de nuestra propia persona busca un efecto cuya amplitud nos rebasa inmensamente: la santificación colectiva de la Iglesia. No obstante, puesto que es el mismo Espíritu quien obra mediante los dones y carismas, y dado que tiene en cuenta en el desarrollo de su acción las leyes de la psicología humana, podrá suceder que el carisma tenga por objeto comunicar a los demás lo que el alma ha adquirido bajo la influencia del don: tal, por ejemplo, el discurso de la sabiduría y de la ciencia y el discernimiento de los espíritus, correlativos a los dones de la misma especie (sabiduría, ciencia, consejo).

3. A su vez las gracias de estado suministran una nueva base de división. Su nombre sugiere que el organismo de las virtudes se modela en sus concretas determinaciones según el estado o condición de la persona; sobre ésta vienen a insertarse los socorros accidentales o gracias actuales que permiten al sujeto hacer frente

virtuosamente a las circunstancias en que se halla colocado según los azares de la existencia. En todo esto no se trata más que de la conducta individual. De diversa manera sucede con los carismas, propiedades sociales que buscan ciertos efectos pertenecientes al bien común espiritual de los creyentes y afectan a los individuos en cuanto miembros de la Iglesia. También se distingue del carisma, por la misma razón, el carácter impreso por los sacramentos de la confirmación y del orden, aunque, también en este caso, tales realidades se juntan frecuentemente en el mismo sujeto, y hay lugar para ver en todo sacerdote o confirmado fieles a su vocación un ser «neumático». El carácter hállase interesado en la validez cultural de las acciones que obliga a ejecutar y que pertenecen al culto cristiano; en cambio, al carisma le concierne propiamente la *eficacia* del testimonio cristiano.

4. En definitiva, parece que el fenómeno carismático, así definido por relación a la moción instrumental del Espíritu, tiene un doble aspecto: subjetivamente, se traduce en la conciencia de quien es beneficiario del mismo por una seguridad de género especial de la que hallamos muchos rasgos en los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo y que se puede ilustrar de múltiples maneras (certeza de la fe carismática, conciencia de la revelación en el profeta, seguridad del predicador, confirmación en gracia en el místico). Objetivamente, se manifiesta por la cualidad, también especial, del resultado obtenido: milagro (orden físico); eficacia del testimonio o de la predicación, fecundidad de la obra (orden moral).

Verdaderas dimensiones del fenómeno carismático.

1. De las consideraciones precedentes resulta que los carismas son inseparables de la acción del Espíritu Santo que ilumina, vivifica y fecunda la Iglesia, la edifica interiormente y la impulsa a extenderse hacia fuera. Los carismas son como los puntos de mayor intensidad de una acción difundida a través de todo el Cuerpo de la Iglesia y que, para alcanzar con mayor seguridad sus fines, se distribuye entre los diversos miembros, y de ellos elige algunos con preferencia a otros para hacerlos instrumento de una acción más eficaz. Es decir, que si la presencia perpetua del Espíritu en el seno de la Iglesia es innegable — negarla equivaldría a poner en tela de juicio el carácter espiritual, neumático, de la Iglesia —, está sujeta a ciertas vicisitudes o alternativas de régimen, o cambios de modalidad que coinciden con los diversos modos por los que se hace sensible esa constante asistencia del Espíritu.

2. Una ley invariable preside, a pesar de todo, la distribución de las energías carismáticas en el Cuerpo de la Iglesia; es la ley de la comunicación de verdad que se establece normalmente entre los diversos miembros del cuerpo místico, y que, incluso más allá de la Iglesia, se dirige al mundo, y, más generalmente, la de la colaboración y mutua ayuda en orden a la salvación. Los carismas,

en efecto, no tienen otro fin que concurrir al retorno colectivo del género humano rescatado hacia el Dios Trinidad, secundando las iniciativas que provocan o aceleran este proceso y supliendo lo que falta a nuestras posibilidades naturales, aun enriquecidas por la gracia. Y como este retorno no se cumple casualmente y sin orden, los seres más próximos a Dios, por gracia o por función, tomarán en él una mayor parte. En la Iglesia, la jerarquía, los cristianos más instruidos, que han alcanzado ya la mayoría de edad en la fe (*maiores*), serán también los que deben hallarse dotados de carismas. San Pablo había reclamado la medida, Santo Tomás pregona el orden. «Todo lo que procede de Dios se cumple dentro del orden» (I-II, q. 3, a. 1; cf. Rom 13, 1). El orden gobierna el principio mismo de la distribución de los carismas, la medida regula su uso. En definitiva, la cooperación del hombre con el hombre en la obra de la salvación reposa sobre la colaboración de Dios con el hombre en orden al efecto salvífico particular que se ha de obtener.

Bien se ve cuánto, lejos de obstaculizar, contribuyen las gracias «*gratis datae*» a aumentar en cada miembro del Cuerpo místico la irradiación de su caridad y de su gracia personal. La caridad de un miembro incluye virtualmente todos los demás y, gracias a ella, se establece entre todos los que están unidos por los mismos lazos sobrenaturales una comunicación de bienes espirituales (oraciones, méritos, satisfacciones). Las gracias totalmente gratuitas concurren no sólo a la edificación del Cuerpo místico, sino a su crecimiento exterior por la agregación de nuevos miembros. No en vano San Pablo ha propuesto y desarrollado la analogía del Cuerpo místico siempre a propósito de los carismas y no a propósito de la caridad (l. c.).

3. Insistiendo aún en el tema permítasenos, siguiendo a Santo Tomás (CG, lib. III, cap. CLIV), considerar el fenómeno carismático como un episodio de un fenómeno más general que envuelve todo el universo, sin exceptuar a las criaturas angélicas. El creyente no es un ser aislado; forma parte de la organización de un universo organizado; se encuentra envuelto en una red de fuerzas que tienen el mismo origen y el mismo fin que él; tiene que defenderse, además, contra las influencias que tienden a separarlo de la línea recta del progreso espiritual. Estas interacciones toman nombres diversos, según el nivel del ser a que uno se refiera; entre los ángeles tienen por nombre iluminación, entre los hombres acción carismática. Por razón de la intromisión de los ángeles malos, una parte de esta última será derivada para producir una virtud de discernimiento (don de discernimiento de espíritus), mientras que los ángeles buenos obrarán sobre los mejores de los carismáticos por vía de iluminación profética (II-II, q. 172, a. 2). Al nivel mismo de la razón humana, los carismas facilitarán la comunicación, no solamente de hombre a hombre, sino de una generación a otra. El carisma de *interpretación*, correlativo a la *inspiración* inicial, mantendrá, o la restituirá, la inteligencia de la Escritura y de la tradición, que sirven de lazo de unión entre los creyentes.

En pocas palabras, en este campo de visión ensanchado según las dimensiones mismas del universo, los carismas adquieren una dimensión *cósmica*. Ahora bien, Jesucristo ocupa la cima de este universo: también la plenitud de los carismas le corresponde como «al Doctor primero y principal de la fe» (III, q. 7, a. 7). «De esta plenitud hemos recibido todos, gracia sobre gracia», y carisma sobre carisma (cf. Eph 4, 16; Santo Tomás, 1. c.).

Está en nuestra mano el prestarnos a su influjo y a la misma acción carismática. Puesto que nos permiten colaborar eficazmente al bien colectivo de la humanidad rescatada, los carismas postulan de nuestra parte, no sólo la rectitud de la voluntad, sino una cierta entrega de nosotros mismos al servicio del bien común, siguiendo la tendencia espontánea de la gracia y de la caridad («*gratia tendens in alios*», dice Santo Tomás). Es su valor moral lo que está aquí en juego.

III. VALOR MORAL DE LOS CARISMAS

1. Criterios del valor moral de los carismas.

1. No en vano hemos colocado los carismas en el cuadro de la teología moral. San Pablo mismo, cuando aborda esta materia, lo hace como hombre preocupado ante todo de salvaguardar los valores morales auténticos. «Tocante a los dones espirituales, hermanos — escribe —, no quiero que estéis ignorantes. Bien sabéis que mientras fuisteis paganos es como si hubieseis sido impulsados, arrastrados hacia los ídolos mudos. Os declaro, pues, por analogía, que, hablando bajo la influencia del Espíritu de Dios, nadie podrá decir: anatema sea Jesús, y que ninguno puede decir, si no es en el Espíritu Santo: Jesús es el Señor» (1 Cor 12, 1-4). Es poner en guardia a los fieles contra toda adulteración de estos dones, como la que se produjo, no sólo entre los paganos, sino entre los falsos místicos. La piedra de toque de la autenticidad de los carismas será la verdadera fe tal como la Iglesia la conserva en su depósito (cf. Rom 12, 3). Nadie, por consiguiente, podría argüir a base de no sé qué impulso «neumático» o comunicación mística para ir contra esta norma que regula el ejercicio de todo carisma.

2. Hay más todavía. Los carismas, ordenados a la vez a la edificación y al bien del conjunto de la Iglesia, no pueden contrariarse uno a otro. La finalidad común, dictando a cada uno de ellos sus exigencias, les asigna al mismo tiempo la ley de su comportamiento. Y puesto que la obtención de un fin tan alto no está en poder de uno solo, sino de todos, obrando de común acuerdo, y cada uno en su puesto, bajo la moción del Espíritu, se debe esperar de cada carismático que sea fiel a su vocación particular y permanezca estrictamente en la línea que le ha sido indicada por el Espíritu; éste será el medio de poner al servicio de todos el don recibido, según la consigna de San Pedro: «Que cada uno

ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la gracia de Dios, que es muy variada» (1 Petr 4, 10; cf. Rom 12, 6).

Aun desde este punto de vista el carisma cae bajo una regla que, asignándole la esfera de su actividad, fuera de la cual no puede extenderse, contribuye a sancionar su valor moral. Por haber quebrantado esta regla y olvidado que no eran otra cosa que individualidades al servicio del grupo cristiano, a pesar de estar magníficamente dotados, los glosolalios de Corinto se vieron llamados al orden por San Pablo. El peligro del individualismo místico no desapareció posteriormente. En el origen de las confesiones que gravitan en torno a la Iglesia católica puede haber existido un carisma auténtico, pero del que abusó el beneficiario, erigiendo, por ejemplo, en máxima general y válida para siempre lo que no podía y no debía ser sino la experiencia espiritual de un sujeto puesto en unas condiciones y en un clima dados.

3. Éste es el motivo de que entre los carismas haya uno que se nos recomienda como el de máximo valor moral, el don de discernimiento de los espíritus. Ocupa en el organismo carismático un puesto análogo al que ocupan la prudencia y el don de consejo dentro del orden de las virtudes. Es decir, que le pertenece, no sólo distinguir las falsas inspiraciones atribuibles al espíritu de la mentira (las verdaderas proceden del Espíritu Santo), sino también distinguir lo que es sugerido por el Espíritu de Dios, en todo y siempre infalible, y lo que proviene del sentido propio sujeto a extravíos (así en el profeta). Es también útil a cualquiera que reciba una llamada del Espíritu determinante de una verdadera «vocación», pues le permite fijar por adelantado la línea propia de su acción entre las actividades múltiples del Cuerpo místico y poner su vida entera bajo el dominio y régimen del Espíritu. En fin, si es preciso para el simple creyente, este don es sobre todo requerido por la jerarquía, a la que compete en última instancia juzgar de la autenticidad de los carismas y orientarlos, cada uno según su categoría y según su medida propia, hacia el fin común: el bien espiritual de la Iglesia.

4. Finalmente, ¿qué permite afirmar que los carismas tienen fundamentalmente valor moral, sino el hecho de que su dinamismo, por poderoso y original que sea, no suprime el ejercicio de la libertad humana? San Pablo lo afirmaba del carisma en que era más manifiesta la inspiración divina: el carisma de profecía. «Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas» (1 Cor 14, 32). Por estos signos se podrá reconocer el carisma cristiano auténtico: la docilidad al Espíritu, el respeto a la norma y vivo sentimiento de las exigencias del bien común, a las que permanece subordinado el ejercicio de los carismas.

2. Carismas y jerarquía

1. Con este espíritu es necesario tratar la cuestión de las relaciones entre los carismas y la jerarquía. Cuestión célebre que se presenta sobre todo a propósito de la antigüedad cristiana, pero que, en verdad, es de todas las edades.

Se ha preguntado si los carismáticos de que habla San Pablo, y principalmente la tríada de la Iglesia docente (apóstoles, profetas, doctores), hacían las veces de jefes en un tiempo en que el Espíritu reinaba como señor en la Iglesia y en que la distinción entre la autoridad (poder, misión) y la gracia o carisma no era todavía tan acusada. No podemos, dentro de los límites de este artículo, dilucidar una dificultad debida, por otra parte, más bien a la ausencia de textos para el período de los orígenes que a la naturaleza misma de las cosas. Señalemos simplemente que sobre el pequeño mundo de los carismáticos de Corinto se levanta la inmensa figura del Apóstol que reúne en su persona gracia y autoridad, recibida ésta del mandato directo de Cristo. No tenemos aquí la clave de la solución, ya que la jerarquía se ha desarrollado en la Iglesia, como se sabe, a partir del apostolado primitivo.

2. Pero la cuestión de la relación de los carismas con la jerarquía tiene más interés que el puramente histórico: pone en presencia dos principios que pertenecen igualmente a la esencia de la Iglesia y componen su estructura tan compleja: el principio *personal* y el principio institucional. Ya hemos dicho que a diferencia de la gracia santificante, que cualifica en nosotros la naturaleza, el carisma afecta al elemento personal del cristiano. En otros términos, el carisma reposa, elevándolas, sobre las disposiciones originales que pertenecen a la personalidad misma del sujeto en lo que tiene de más singular, irreductible a toda otra cosa que no sea ella misma. Se puede afirmar esto sin negar por lo mismo el carácter gratuito y la trascendencia de los carismas, porque en el origen de estas disposiciones particulares de cada uno hay que poner una ordenación de Dios mismo. Según la observación de Cayetano: «Dios no ha elegido a Moisés, David, Isaías y Jeremías, para hacerlos profetas, porque halló en ellos la disposición conveniente». Más bien: «Asignando sus bienes a cada uno según su beneplácito, y especialmente a los profetas, que son objeto de una selección más atenta, Dios mismo los ha orientado hacia este don otorgándoles la disposición conveniente» (Comm. in II-II, q. 172, a. 3, n. 2).

Esta verdad encuentra un campo de aplicación bastante amplio en los carismas del último orden que habilitan para desempeñar en la Iglesia ciertos oficios o funciones indispensables en la vida del conjunto. Si es verdad que los carismas están gobernados en su ejercicio por la ley de este conjunto, también es cierto que constituyen para cada sujeto una vocación particular, que corresponde a sus aspiraciones íntimas y a una especie de reacción de su alma en presencia de Dios que le habla. «Siempre que se establece, como se sabe que es normal, este contacto del Señor con el individuo

del que resulta una llamada, tenemos, en principio, un caso de carisma auténtico, por discreto, silencioso y rudimentario que pueda parecer» (H. Rahner).

3. Este carisma, al ejercerse, ¿no corre el riesgo de chocar con un orden constituido frente a él y que tiene por guardián a la jerarquía? Y entonces el individuo ¿no se verá en trance de optar entre su fidelidad al Espíritu y el deber de la obediencia a la Iglesia? Opción particularmente dolorosa, de la que quisiéramos pensar que es quimérica, si la historia misma no nos diese sobre este punto sus lecciones. Piénsese, por ejemplo, entre nosotros, en una Juana de Arco y en una Margarita María. Pero el hecho que puede surgir de los conflictos momentáneos entre carismáticos y representantes de la jerarquía no invalida en absoluto el derecho.

Esto nos autoriza para afirmar que carisma y jerarquía, lejos de contradecirse y oponerse, se completan y se apoyan como los dos principios indispensables de la vida de la Iglesia; uno da el impulso, el otro da la dirección. Sin los carismas la Iglesia no sería pronto más que una administración espiritual, que cumpliría incesantemente los mismos actos y aplicaría las mismas recetas, sin conexión con las exigencias reales del medio en que está llamada a vivir y a desenvolverse. En cambio, sin la jerarquía, los carismas producirían como andanadas de fuerza en un sentido o en otro, conservadas en el orden por la sola ley inmanente de su progreso, en la que siempre queda al individuo la posibilidad de apartarse, y sin lazo exterior que las una. Es, por tanto, verdadero que «el factor carismático está incorporado a la sustancia misma de la Iglesia como un elemento de inquietud dinámica, si no incluso de conmoción revolucionaria» (K. Rahner), pero también es verdad que necesita ser moderado por el factor jerárquico, que lo mantiene en equilibrio.

4. ¿Cómo se realizará concretamente esta armonía, esta síntesis de ambos principios? Hay motivo para pensar que si el Espíritu, que es señor de sus dones, los dispensa a quien le place, sacerdotes o laicos, mirará los intereses generales de la Iglesia, concediéndolos con preferencia a los que están cargados con responsabilidades mayores. Así se explica que el magisterio de la Iglesia esté dotado del privilegio de la infalibilidad. La asistencia del Espíritu en el orden del gobierno se manifestará también por inspiraciones o iluminaciones que prepararán las decisiones más graves. De la cumbre a los grados más bajos de la jerarquía, los dignatarios que, impulsados por el Espíritu, han entrado en la carrera eclesiástica saben que durante todo el tiempo que permanezcan fieles a la llamada general o «vocación» gozarán de una ayuda del Espíritu que duplicará la eficacia de su palabra, se añadirá a la fuerza arrebatadora de su ejemplo, acrecentará la fecundidad de sus obras y, para decirlo todo, hará de ellos hombres espirituales. No hay que temer que los laicos que, movidos a su vez por el Espíritu, se lanzan a la conquista del mundo moderno con intención de conducirlo a Cristo y la Iglesia encuentren nunca trabas en hombres de este temple. Si, a pesar de todo, hubiera disensión o divergencia de

puntos de vista, habría que sostener que, según el precedente sentado por San Pablo en Corinto, la autoridad tiene la primacía: no les quedaría otro recurso a aquellos que se creyesen investidos de una misión o llamados a extender un espíritu nuevo, que someterse y concordar su acción con la norma del conjunto, tal como está fijada en cada página de la historia por la jerarquía, dejando por lo demás al Espíritu el cuidado de inspirar a aquella las decisiones que hagan justicia a sus legítimas reivindicaciones. En definitiva, el crecimiento ordenado del Cuerpo místico y su incesante expansión en el mundo, que entraña a la vez estabilidad y progreso, dependen estrechamente del concurso que se prestan y del desarrollo armónico que sufren los dos principios encarnados por los carismas y la jerarquía.

3. Carismas y santidad.

1. Si la sumisión de los carismas a la ley impuesta por la jerarquía no es extraña a su valor, ésta no tendrá perfecta consagración mientras no señalemos la íntima relación que existe entre gracia *gratis data* y gracia santificante, o, lo que es lo mismo, entre carismas y santidad.

Conviene acabar aquí con un equívoco. De que el Espíritu Santo se sirva como instrumentos, para manifestar su soberano dominio y la gratuidad de sus dones, tanto de los pecadores como de los justos, y distribuya sus carismas a unos y a otros como le place, mientras la gracia santificante está reservada a estos últimos, se deduciría que los carismas no dependen de ninguna manera de la gracia, tanto en su distribución como en sus modalidades y en su régimen. Pero esta conclusión es ilegítima. Los pecadores tan sólo disfrutaban de los carismas a título de miembros de la Iglesia y en función de la verdad cristiana detentada por ésta, de la cual dan testimonio, si no por sus actos, al menos eventualmente con sus palabras. Los carismas son, por tanto, el acompañamiento normal de la gracia total adjudicada a la Iglesia. Así aparecieron en el momento inicial de su existencia, el día de Pentecostés, y durante todo el periodo apostólico, que tiene valor normativo para la vida subsiguiente de la Iglesia: el aumento de los carismas, que entonces pudo comprobarse era como el fruto magnífico del fervor colectivo.

2. El caso de los santos dotados de carismas nos ofrece la contrapartida de esta verdad. Respecto a la santidad, los carismas desempeñan un papel subsidiario, de tal manera que en el proceso de beatificación los milagros y otros fenómenos maravillosos sirven solamente de prueba adicional, mientras que la santidad se atestigua suficientemente por la heroicidad de las virtudes. ¿Qué significa esto sino que, aun en los santos, los carismas ponen en evidencia la santidad colectiva de la Iglesia, de la que ellos son miembros insignes, más que la santidad personal de sus poseedores? La encíclica *Mystici Corporis Christi* lo enseña expresamente: «Ciertamente nuestra piadosa Madre brilla con un resplandor sin mancha... en las gracias

celestiales y en los carismas sobrenaturales con los que engendra con incansable fecundidad una multitud innumerable de mártires, de confesores y de vírgenes».

3. Y se comprende. Los carismas son efectos propiamente divinos que resultan de la impresión, en ciertos miembros privilegiados del Cuerpo místico, del Espíritu Santo, alma de este Cuerpo. Por otra parte, no se debía olvidar que la presencia del Espíritu Santo en el Cuerpo de la Iglesia (o habitación) se realiza por la gracia santificante. Siendo su acción inmanente como una continuación de su presencia, es normal que la acción carismática proceda de la gracia santificante y que esté sujeta a las mismas variaciones que ésta. A las épocas de fervor de la Iglesia corresponderán, pues, los momentos de mayor esplendor carismático.

Lo que se dice de la Iglesia católica en su conjunto se puede afirmar, por las mismas razones, de cada una de sus fracciones o células (parroquias), o de los movimientos y corrientes que nacen y crecen en su seno: su eficacia apostólica será, de ordinario, una función del fervor religioso de sus miembros. En fin, esta conexión se verifica incluso en relación con los individuos. El Espíritu Santo se complace en visitar y colmar de carismas a las almas más unidas a Dios por la caridad. Gracias a ellos las virtudes contenidas en la caridad se despliegan libremente y se traducen en efectos del orden de los que hemos descrito. Santo Tomás lo insinúa: «Cuando, en efecto, la virtud de la caridad se intensifica, entonces, por la mera razón de la caridad, el sujeto obtiene la concesión de un nuevo efecto de gracia (*usus gratiae*), tal como el don de milagros o el de vencer todas las tentaciones sin dificultad, o cualquier otro don espiritual de esta especie» (In 1 Sent., D. xv, q. 5. a. 1, sol. 2).

No es menos cierto que, en virtud de la ley de asociación de los cristianos en el Cuerpo místico, los carismas no exigen necesariamente la caridad en el sujeto inmediato, y, en cualquier hipótesis, el valor moral de los carismas, «que pasan», está subordinado a la caridad, «que permanece» (1 Cor 13, 8).

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

El «carisma», en el sentido en que se considera teológicamente, es, por definición, un favor gratuito dado a un alma no en orden a su santificación, sino para el bien de la sociedad eclesial. Sería sin embargo peligroso, bajo pretexto de obtener nociones claras y distintas, separar demasiado estas dos finalidades. Es «normal» que el carisma, que está destinado a santificar gran número de almas, comience por santificar a aquel que es objeto de la misma gracia. El predicador es el primer beneficiado de su propia predicación. De hecho la Iglesia discierne los falsos favores carismáticos comprobando la malicia del sujeto colmado aparentemente de estos dones. Si la teología señala la razón del fenómeno carismático en el «bien de la comunidad», esto no quiere decir que se haya de excluir el bien del alma favorecida.

Es además una ley general en eclesiología que se deben distinguir, pero jamás separar, el principio jerárquico del gobierno y el principio de asistencia espiritual o «neumático». No hay oposición entre los dones del Espíritu y el gobierno de las almas. La autoridad es, en sí misma, un carisma, y «el entusiasmo neumático», si proviene verdaderamente del Espíritu, estará siempre a salvo del ilusionismo insubordinado. Un solo y mismo Espíritu inspira a los cristianos y a sus pastores, vela por las espontaneidades y fiscaliza la armonía entre ellos. (Cf. L. M. DEWAILLY, *L'Esprit et les chrétiens dans l'Église du Christ*, en *Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle*, Éd. du Cerf, París 1944, p. 70. Habría que citar todo el artículo.) Sobre la conjugación de lo social (y de lo jerárquico) y de lo espiritual en la Iglesia, cf. los estudios de Y. CONGAR, especialmente el último capítulo de *Esquisses du mystère de l'Église* (Éd. du Cerf, París 1953): *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, pp. 120-179.

Los carismas en particular. Explicar literal y teológicamente 1 Cor 12, 28-30; Eph 4, 11-16. ¿Son exhaustivas las enumeraciones? Los carismas en la Iglesia primitiva.

El carisma de *apostolado* (cf. 1 Cor 12, 28). Significación, teología. ¿Quién ha recibido este carisma? ¿Qué implica? Definición de «apostolados».

El carisma de *profecía* (cf. 1 Cor 12, 28). Significación y teología. Puede ser la profecía, según lo dicho por San Pablo (1 Cor 11, 5), un carisma concedido a las mujeres. Citense ejemplos del Antiguo y Nuevo Testamento. ¿Qué es un profeta? ¿Qué es la profecía? ¿Es consciente el profeta de todas las verdades que enseña y de todo el alcance de lo que dice? ¿Qué disposiciones se necesitan para ser profeta? Debería entrar aquí, partiendo de las Escrituras, todo un «tratado de la profecía». La *inspiración*: ¿cómo reconocer los libros inspirados y los que no lo son? Historia del canon de los libros sagrados; definición del canon escriturario; historia de la determinación de los libros «inspirados». ¿Qué es la inspiración? ¿En qué difiere la inspiración sagrada del concurso natural de Dios a la inteligencia de su acto? ¿Quién debe ser llamado autor de un libro sagrado? ¿Hay una inspiración profética diferente de la inspiración escrituraria? Definición de «escritor» sagrado. ¿A qué facultades (inteligencia, voluntad, potencias ejecutivas...) se extiende la inspiración? ¿Se extiende la inspiración al compilador de los libros que se han insertado de esta manera en la Biblia? ¿Alcanza la inspiración al autor que es simplemente citado por el escritor sagrado? ¿Y al autor que resume ampliamente o que copia? ¿Se extiende la inspiración a las verdades no religiosas enunciadas por el autor sagrado? ¿Se pueden establecer grados en la inspiración, o en la profecía o en la *revelación*? La *inerrancia*. ¿A qué se extiende? Definición. ¿Quién es el sujeto? *Sentido de la Escritura*: sentido literal (definición), sentido espiritual (¿son queridos por el autor?). Número, valor y uso de los sentidos. Sentidos segundos, consecuentes, acomodaticios. Su interés y valor. Normas eclesiásticas. *Críticas* textual e histórica. Reglas de la exégesis. *Lectura de la Biblia*. ¿Hace falta estar inspirado para leer la Biblia? ¿Puede leer y comprender todo el mundo la Biblia? Lectura de la Biblia en la Iglesia: ritos, lugar y tiempos de la lectura de la Biblia. *Géneros literarios*. ¿Deben distinguirse géneros literarios en la lectura de la Biblia? ¿Cómo y cuáles? Sobre todas estas cuestiones véase, especialmente, Santo Tomás de Aquino, *La profética*, trad. franc. de P. SYNAVE y P. BENOIT, Éd. de la «Rev. des J.», París 1947, muy particularmente el apéndice segundo del P. BENOIT, pp. 269-376. La teología de la palabra de Dios acaba de ser reimpresa en un excelente número de «Lumière et vie» (n. 6): *L'Église et la Bible*. Léase sobre todo M. E. BOISMARD, *La Bible, Parole de Dieu et Révélation*. Sobre el profetismo en el Antiguo Testamento, véanse las intro-

ducciones bíblicas clásicas: VIGOUROUX, BACUEZ, BRASSAC, *Manuel biblique*, A. T., París 14 1917-1920; ORCHARD-SUTCLIFFE-FULLER-RUSSELL, *Verbum Dei* I y II, Barcelona 1956; A. ROBERT y A. TRIGOT, *Initiation biblique*, Desclée 1939, nueva edición 1954. J. CHAINE, *Introduction a la lecture des Prophètes*. Para el Nuevo Testamento, léase L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Éd. du Cerf, París 1945. Sobre la lectura de la Biblia léase especialmente C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, y TH. G. CHIFFLOT, *Que pouvons nous trouver dans la Bible?* en «La Vie Spirituelle», oct. 1949, pp. 232-261. Sin embargo, no está dicho todo sobre el estatuto de la «lectura» bíblica en la Iglesia; sería necesaria una teología de este estatuto (cf. J. LECLERCQ, *La «lecture divine»* en «La Maison-Dieu», n. 5, pp. 21-23); una de las bases sería Lc 4, 17, 21. Sobre todo esto, un libro excelente y concreto de introducción es F. M. BRAUN, *L'oeuvre du P. Lagrange*, Impr. S. Paul, Friburgo 1943.

Revelaciones privadas. Naturaleza, diversas clases. ¿Canoniza la Iglesia algunas revelaciones privadas? Valor de estas revelaciones. Valor de las revelaciones «de la Santísima Virgen» en Lourdes, La Salette, Fátima, etc. Léase a este propósito K. RAHNER, *Notations théologiques sur les révélations privées*, en «Revue d'ascétique et de mystique», n. 98-100, ab.-dic. 1949: *Mélanges Marcel Viller*, pp. 506-514, y P. BASSET y J. BOUTONIER, *Faut-il croire aux révélations privées?* en Sup. de «La Vie Spirituelle», ag. 1947, páginas 181-193.

Sobre los sueños y el valor premonitorio del sueño, consúltese D. J. LHERMITTE, *Le sommeil*, A. Colin, París 1931, y Dr. OSTY, *La connaissance supra-normale*, Alcan, París 1923. Teológicamente, léase sobre todo las notas de I. MENNESSIER (sobre todo pp. 402-404) sobre SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Religión*, tomo II, Éd. de la «Rev. des J.», 1934, y SYNAVE-BENOIT, o. c. Lo mismo sobre las profecías de los paganos, y en particular de la Sibila.

El carisma de *doctor de la fe* (I Cor 12, 28). Exégesis del término doctor en San Pablo. Papeles respectivos (a través de la historia y en la teología) de los sacerdotes y de los laicos en la enseñanza de la fe (cf. sobre esta materia MANDONNET-VICAIRE, *Saint-Dominique*, Desclée de Br., París 1937, tomo II, pp. 13-48). ¿En qué constituye esta enseñanza un carisma? ¿Se precisa una vocación? ¿Basta la vocación para poder enseñar? Vocación y poder jerárquico. Papel de las mujeres en la enseñanza de la fe. La enseñanza de la fe y la liturgia. (Sobre este tema, léase A. G. MARTIMORT, *Catéchèse et catéchisme*, en «La Maison-Dieu», n. 6, pp. 37-48; J. LECLERCQ, *Le sermon, acte liturgique*, en «La Maison-Dieu», n. 8, pp. 27-46, y C. RAUCH, *Qu'est ce qu'une homélie*, en «La Maison-Dieu», n. 16, pp. 34-42.)

El carisma de *taumaturgo* (I Cor 12, 28). ¿Qué es un milagro? Milagros del Antiguo Testamento y del Evangelio. El milagro como «signo»; el milagro como «prueba». El milagro y la apologética. Cf. en particular, a propósito de la resurrección y de los milagros de Jesús: C. LAVERGNE, *Les miracles de Jésus*, en *Apologétique*, Bloud et Gay, 1948, pp. 410-424.

Los carismas de *curación*, de *asistencia caritativa* (I Cor 12, 28). ¿En qué consisten? ¿Deben proceder las obras de misericordia, en la Iglesia, de un carisma particular?

El carisma de *gobierno* (I Cor 12, 28). ¿Debe depender el poder jerárquico de un carisma? ¿Da la Iglesia el episcopado a aquellos que tienen el carisma, o comunica el Espíritu Santo el carisma a aquellos que la Iglesia delega para funciones jerárquicas? Hágase a este propósito, y de una manera del todo general, una teología de la *gracia de estado*. *Magisterio* y carisma. El carisma de la *infalibilidad*. Atribución respectiva de la infalibilidad a la Iglesia, al concilio (?), al Papa. Objeto y límites de la infalibilidad. Fundamentos escriturarios e historia del dogma.

El don de *lenguas* (1 Cor 12, 28-30) y el don de *interpretación* (1 Cor 12, 30). ¿En qué consisten? Utilidad. Sobre el don de interpretación y de *traducción*, cf. J. TRAVERS, en «La Maison-Dieu», n. 11, pp. 32-33, y los autores citados. Todo el artículo de J. TRAVERS, *Le mystère des langues dans l'Église*, es digno de leerse.

Sobre la *vida religiosa*, considerada como carisma, o como «orden neumáticos», cf. J. LECLERCQ, *Points de vue sur l'histoire de l'état religieux*, en «La Vie Spirituelle», jun. 1946, pp. 816-833.

Sobre el *éxtasis* y los fenómenos carismáticos de la unión «mística», léase al menos SANTA TERESA DE ÁVILA, *Vida, por ella misma*, en *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Ed. y notas del P. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1939; y desde el punto de vista del análisis teológico, A. POULAIN, *Des grâces d'oraison, Traité de théologie mystique*. 2.^a ed., 1931 (cierto vocabulario de este libro está ya en parte desusado), y JUAN G. ARINTERO, *La evolución mística*, BAC, Madrid 1954.

Sobre el poder carismático concedido a ciertas almas contra los demonios (el Cura de Ars, María Teresa Noblet, en los tiempos modernos), cf. *Satan*, en «Études Carmélitaines», Desclée, París 1948. Sobre los fenómenos carismáticos de conversión con los ángeles (por ejemplo, Santa Francisca Romana), léase DANÉLOU, *Les anges*, Chevetogne 1951, los estudios de BENOIST D'AZY sobre los ángeles (en parte en «Bull. de Litt. ecclés.», Toulouse 1943), y la teología de CH.-V. HÉRIS, *Les anges* (tratado de Santo Tomás de Aquino, traducido y anotado, publicado por Éd. du Cerf, 1954).

Carisma y jerarquía. ¿A quién pertenece el juicio? ¿Puede el profeta en la Iglesia «juzgar» ciertos actos de la jerarquía? ¿Debe y puede juzgar la jerarquía todos los actos y «palabras» de los «profetas», de las «revelaciones privadas»? De modo más general, ¿puede el «espiritual», en la Iglesia, juzgar a la «jerarquía»? ¿Según qué criterios debe la «jerarquía» juzgar al «espiritual» o al «místico»?

BIBLIOGRAFÍA

Para más detalles remitimos a la obra: *Carismes et Corps Mystique* (de J. V.-M. POLLET), próxima a aparecer en las Éd. du Cerf, en la Col. «Unam Sanctam».

En espera de la edición de esta obra no existe otra cosa más completa que SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La prophétie*, trad. de P. SYNAVE, notas del P. SYNAVE y del P. BENOIT, Ed. de la «Rev. des J.», París 1947, 400 pp. Este pequeño volumen, de apariencia modesta, contiene cerca de 280 páginas de notas explicativas y de reseñas técnicas que constituyen un verdadero tratado. La versión española de este tratado de Santo Tomás véase en *Suma Teológica*, BAC, t. x, Madrid 1955, versión e introducciones por el P. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Consúltense también:

- A. LEMONNYER, artículo *Charismes*, en el Supplément. Dict. Bible, Pirot, París 1928 (punto de vista exegético).
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, versión de Leandro de Sesma, O. F. M., Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1945.
- X. DUCROS, art. *Charismes*, en el «Dict. de spiritualité», Viller 1940.

DOM B. MARÉCHAUX, *Les charismes du Saint-Esprit*, Paris 1921.

Es éste un recuento literario de los textos de los primeros siglos.

Estos tres últimos libros consideran el punto de vista «místico».

Véanse, en fin, bajo el aspecto histórico, las «historias de la Iglesia» un poco detalladas (por ej., FLICHE y MARTIN, en Bloud et Gay) y G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Éd. du Cerf, Paris 1945 (en particular la introducción y el capítulo III).

L. CERFAUX, *L'Église des Corinthiens*, Col. «Témoins de Dieu», Éd. du Cerf Paris 1946.

—*La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Col. «Unam sanctam», Éd. du Cerf, Paris 1942.

Capítulo XVIII

LAS VIDAS CONTEMPLATIVA Y ACTIVA

SUMARIO:	Págs.
I. ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA, por TH. CAMELOT, O. P.	841
II. ORIENTACIONES ESPECÍFICAS DE LA VIDA CRISTIANA: VIDA ACTIVA Y VIDA CONTEMPLATIVA, por M. MENNESSIER, O. P.	848
1. Orientaciones fundamentales	849
2. Ocupaciones dominantes: obras contemplativas, activas, mixtas	851
3. Acción, contemplación, equilibrio personal de vida	853
4. La contemplación	855
Actividad de posesión	855
La parte del amor	856
Conocimiento afectivo y dones del Espíritu Santo	857
La experiencia mística y la teología	858
La contemplación adquirida	860
REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	862
BIBLIOGRAFÍA	864

I. ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

El tratado de las «vidas» «activa» y «contemplativa» se sitúa — según Santo Tomás, a quien seguimos en este tratado — en el término de la teología moral, ciencia de la conducta cristiana. Después de haber estudiado las virtudes comunes a todas las condiciones humanas y los vicios opuestos, viene lo que pertenece a tales o cuales en particular: «carismas», o dones gratuitos distribuidos para utilidad de la Iglesia; «vida» en que los hombres ponen su principal ocupación y todo su cuidado: actividad exterior o contemplación de la verdad; «oficios» y «estados», cuya diversidad constituye la belleza de la Iglesia, y especialmente «estado de perfección». El tratado de los carismas y el de los oficios y estados se refieren expresamente a San Pablo (1 Cor 12, 4-11, 28-30; Eph 4, 11); el de las vidas se refiere al episodio evangélico de Marta y María (Lc 10, 38-42):

Marta se afana con los cuidados del servicio, María se sienta a los pies del Señor para escuchar su palabra (II - II, q. 171, prólogo, y cf. q. 182, a. 1). ¿Qué valor tiene esta referencia y cuál es, en la tradición cristiana, la importancia de esta distinción entre «vida activa» y «vida contemplativa»? Vale la pena examinar este problema antes de exponer sobre este punto la enseñanza de la teología.

Porque el problema se plantea, y de manera más aguda de lo que deja sospechar la exposición tan serena de Santo Tomás. Se va a hablar ampliamente de *contemplación* y de vida *contemplativa*, y los términos han adquirido carta de ciudadanía en el terreno cristiano. Pero el Evangelio no habla de ella. La palabra *contemplación* (*theoria*) se encuentra una sola vez en todo el Nuevo Testamento (Lc 23, 48), pero en el sentido vulgar de *espectáculo* que se mira: se trata de la muchedumbre que está reunida para presenciar el suplicio de Jesús, *ad spectaculum istud*, traduce la Vulgata. El verbo *contemplar* (*theorein*) se halla unas cincuenta veces en el Nuevo Testamento, pero también en el sentido de *mirar, ver* y la Vulgata lo traduce con más frecuencia por *videre*. Extraño al vocabulario de San Pablo, el verbo es particularmente frecuente en San Juan (unos veinte casos), donde se tiñe algunas veces de un matiz religioso: se trata de un conocimiento espiritual de Cristo, el enviado de Dios, conocimiento que no es posible más que a los ojos de la fe; por ejemplo, Joh 6, 40: «cualquiera que *vea* (*theorei*) al Hijo y crea en Él» (cf., además, 14, 17, 19; 17, 24). Pero este matiz se refiere al contexto y al objeto de esta visión más que al término mismo de *theorein*, que no designa ni un modo especial de conocimiento ni un estado de vida determinado.

Se hablará aún del reposo de la vida contemplativa que aparta todas las preocupaciones terrenas para detenerse, con una mirada muy sencilla, en la contemplación de la verdad divina (por ejemplo, q. 180 art. 1, ad 2, etc.). Pero no se ve por parte alguna en el Evangelio que sea necesario aislarse y separarse del mundo para entregarse a la contemplación. Al contrario, todo el ideal del Evangelio y de San Pablo es un ideal de caridad, *agape*, que es, ante todo, amor al prójimo, caridad operante y misericordiosa que se entrega al servicio activo y solícito de sus hermanos. Por encima del conocimiento de todos los misterios y de toda la gnosis (ciencia), está la caridad: la gnosis será un día reducida a la nada, sólo la caridad permanece (I Cor 13, 1-13).

Pero si el Evangelio no habla de contemplación, ni de vida contemplativa, esta distinción y esta oposición tan tajante entre ambas vidas, «activa» y «contemplativa», son familiares a los griegos. Frente a la vida activa (o *práctica, bios praktikos*), vida de acción moral, vida del hombre mezclado entre las cosas de este mundo, en los ajetreos de la familia, en el oficio del artesano — o en los negocios de la ciudad —, levantan el ideal del sabio, vida *contemplativa* (o *teórica, especulativa, bios theoretikos*): liberado de todo cuidado material de toda la actividad mundana, el filósofo puede contemplar, con una mirada apacible, serena y unificada, las ideas, lo bello, el bien,

y elevarse así hasta la contemplación de aquel que está por encima de toda idea y de toda esencia, del Uno, de Dios. Es fácil mostrar la grandeza y nobleza de semejante ideal; también es fácil oponer fuertemente este ideal, muy intelectual y, además, muy aristocrático, y hasta bastante egoísta y orgulloso, al Evangelio de la dulzura y de la humildad que da testimonio de una desconfianza tan clara respecto a toda «gnosis», a todo conocimiento superior reservado a una selección de sabios y eruditos o iniciados: a los pequeños les han sido revelados los secretos del reino de Dios (cf. Mt 11, 25).

Mientras tanto Dios es invisible, y toda la Sagrada Escritura afirma que el hombre no podría «ver a Dios» (Gen 33, 20; Iud 6, 22; 13, 22; Is 6, 6; Ioh 1, 18; 1 Tim 6, 16). La pretensión de elevarse a la «contemplación» de Dios es extraña a la tradición judeo-cristiana.

Sin embargo, existe en los Padres de la Iglesia — casi podría decirse que en la mayor parte de ellos — una corriente larga y profunda, de fuente visiblemente helénica, donde se encuentra este ideal de contemplación y de vida contemplativa. Parte de Alejandría, hogar de cultura y religiosidad platónica donde ya el judío Filón había helenizado fuertemente la tradición judía y donde Clemente, frente a los errores gnósticos, pretende construir una gnosis ortodoxa, conocimiento superior que será una contemplación, una aprehensión inmediata de Dios contemplado cara a cara, una «contemplación sin velos, visión y comprensión de la esencia divina, gnosis de la esencia divina... estado eterno e inmutable de contemplación» (*Stromata* v, 10, 66; vi, 7, 61). Él es también quien expresa así su ideal de vida contemplativa: «En la vida contemplativa uno se ocupa de sí mismo, rindiendo culto a Dios y, por una sincera purificación, se contempla santamente al Dios santo. La templanza que se mira a sí misma y se observa y se contempla sin interrupción se hace semejante a Dios tanto como es posible» (*Stromata* iv, 23, 152; cf. Platón, *Tect.*, 176, b).

Orígenes, a quien sin duda no se puede considerar pura y simplemente un discípulo de Clemente, expresa un ideal análogo. Más sistemático que Clemente, toma los grados que la filosofía griega, tanto estoica como platónica, ponía en el progreso del conocimiento, para aplicarlos a las etapas de la ascensión espiritual: pretende hallarlos en los tres libros sapienciales de la Biblia hebrea: los *Proverbios* enseñan la doctrina moral, el *Eclesiastés*, el conocimiento de la naturaleza, el *Cantar de los cantares*, en fin, conduce a la mística, a la *contemplación* de Dios (*Comentario sobre el Cant. de los Cant.*, prólogo). Bajo este ropaje bíblico, bastante artificial, está la distinción tradicional entre *ética*, *física* y *teórica*, que se encuentra aplicada de esta manera a las realidades de la vida cristiana. También es Orígenes el primer intérprete evangélico de María y Marta, según fórmulas helénicas, para hallar en ellas la distinción entre *vida* activa y *vida* contemplativa: «María es el símbolo de la vida contemplativa y Marta, el de la vida activa» (In Ioh., fragmento 80). También es él quien aplica a la experiencia mística individual y a los

esfuerzos del alma por estrechar a Dios, las imágenes conyugales del Cantar de los Cantares que, antes de él, entendía San Hipólito como la unión entre Cristo y la Iglesia... No habrá que exagerar la influencia de Orígenes en el proceso de la vida contemplativa y de la mística cristiana y hasta en el de la vida monástica, pero tampoco se ha de olvidar que todo esto está muy teñido de helenismo.

Desde Orígenes se puede seguir esta vena platónica (o, si se prefiere, neoplatónica) a través de toda la historia de la espiritualidad antigua. Apenas podemos dar otra cosa que nombres. En Oriente, Gregorio Niseno y, después de éste, el autor de los escritos atribuidos a Dionisio el Areopagita y su comentarista San Máximo el Confesor; el origenista Evagrio da a la experiencia bastante ruda de los monjes de Escitia su estructura intelectual; lazo de unión entre Oriente y Occidente es Casiano, discípulo de Evagrio, cuya influencia sobre toda la espiritualidad monástica medieval es bien conocida. En Occidente, San Agustín, que pudo conocer a Orígenes a través de San Ambrosio y por las traducciones de Rufino y que había leído los libros de los «platónicos» (Plotino); San Gregorio Magno, que reelabora la doctrina de San Agustín para uso de toda la edad media latina. San Agustín y San Gregorio serán los autores citados con más frecuencia en el tratado de las *vidas* de Santo Tomás de Aquino.

Después de esto, resulta fácil oponer a la espiritualidad cristiana primitiva — la del Evangelio y de San Pablo, de San Ignacio y San Ireneo, totalmente concentrada en Jesucristo y la unión entre Cristo y su Iglesia, edificada sobre la caridad fraternal, señal de pertenencia a Cristo por la Iglesia — una espiritualidad intelectual y erudita, fundada sobre la psicología y la antropología platónicas: el alma aspira a la fuga del mundo y a la evasión de lo sensible para absorberse en la contemplación del Inteligible y contemplar en su propia esencia la luz divina. Fácil es también demostrar que, cuando hablamos de contemplación y de vida contemplativa, somos víctimas, sin saberlo, de una tradición más griega que cristiana, y que nos es necesario retornar al Evangelio y a San Pablo, al ideal cristiano del *agape*, demasiado contaminado por el *eros* platónico, aspiración egoísta del alma que busca aprehender y contemplar a Dios para encontrar en Él su propia bienaventuranza (véanse, por ejemplo, los artículos de los padres Hausherr y Festugière, citados en la *Bibliografía*).

No hemos disimulado nada de los problemas que plantean las *fuentes* de los tratados clásicos de las vidas activa y contemplativa y, aún más profundamente, la existencia misma en el cristianismo de las formas de vida así caracterizadas. Un ensayo de respuesta a estos problemas podrá ayudar a comprender mejor la doctrina que exponemos seguidamente.

Convendremos de buen grado en que esta doctrina se expresa con términos tomados de la filosofía griega; más aún, que el ideal cristiano de contemplación en principio se desarrolló y formuló en un ambiente helénico. Situación histórica de hecho, que no hay que discutir y

que se inserta, sin duda alguna, en la economía providencial de la salvación y en sus condiciones humanas históricas. Podría decirse *a priori* que si Dios ha querido estas condiciones históricas determinadas, ellas no han podido determinar el proceso del pensamiento y de la vida cristiana hasta el punto de modificar y desfigurar radicalmente el mensaje evangélico. Pero esto hay que examinarlo de cerca.

En la filosofía griega late una profunda aspiración hacia el conocimiento de Dios, que viene al encuentro de una aspiración análoga, y no menos profunda, de origen *bíblico y cristiano*. La religión no se reduce a un simple culto, no es sólo súplica y petición, ni siquiera tan sólo, hay que decirlo así, servicio a las viudas y huérfanos (cf. Iac 1, 27); es movimiento profundo de amor de Dios que se traduce en deseo ardiente de verlo (Ex 33, 3). Pero si el hombre no puede ver a Dios, Dios hace conocer al hombre su bondad; en Cristo se manifiesta más aún que sobre el monte Horeb, y en el rostro de Cristo el cristiano puede contemplar la gloria de Dios (cf. 2 Cor 4, 6; y San Ireneo: «Lo que hay invisible en el Hijo es el Padre; lo que hay visible en el Padre es el Hijo», *Adv. Haer.*, IV, 6, 6: no hay conocimiento y contemplación de Dios más que en Cristo).

Si el Evangelio es el mensaje de la salvación y redención y, al mismo tiempo, revelación del misterio de amor existente en Dios, esto mismo implica un conocimiento: conocimiento de fe fundado sobre la revelación gratuita, y no término de un esfuerzo de éxtasis intelectual (Mt 11, 25); conocimiento todavía parcial y oscuro, que no es el cara a cara de la visión (1 Cor 13, 12; 1 Ioh 3, 2); conocimiento plenamente impregnado de amor, que hace de él una experiencia vital y sabrosa; pero verdadero conocimiento que por sí mismo tiende a desarrollarse en asimiento y en abrazo de su objeto y en esa unión estrecha de visión que será la vida eterna (Ioh 17, 3). Reducir todo el cristianismo sólo a *agape* fraterno y excluir de él todo deseo de conocimiento y «contemplación» sería empobrecerlo notablemente, y, en particular, privarlo de toda la aportación de los escritos de San Juan. El amor de Dios al hombre suscita y crea en éste un amor hacia Dios que, por su propio movimiento, finaliza en deseo de conocer a Dios más íntimamente, unirse a Él con un lazo más estrecho y «permanecer en Él». Un cristianismo que no diera derecho a esta profunda exigencia del alma no sería una religión humana ni divina.

De esta manera, ni las coincidencias de vocabulario, ni las analogías de estructura entre contemplación filosófica y contemplación cristiana, deben llevar a desconocer lo que ésta tiene de profundamente original y auténticamente fundado en la revelación.

Una comparación minuciosa entre estas dos formas de contemplación acabaría en conclusiones análogas. Hemos de contentarnos con señalar aquí tres puntos.

El objeto de la contemplación cristiana no es «el Dios de los filósofos y de los sabios», el uno, la mónada por esencia, sino el

«Dios de Jesucristo». Es el Dios Trinidad revelado por Jesucristo. Se podría citar aquí a Orígenes igual que a Evagrio o Casiano: «¿Existe mayor perfección de la ciencia — de la *gnosis* — que el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo?» (ORÍGENES, *Homil. sobre los Números* x, 3). «La perfección del espíritu es el conocimiento espiritual, como dicen los Padres, y su coronación el conocimiento de la Santísima Trinidad» (EVAGRIO, *Centuria* III, 15). Esto nos asegura que tal contemplación es algo muy distinto de la ascensión platónica, a través de los grados de los seres, hasta el Ser. Ella es, *en la fe*, conocimiento sabroso y simplicísimo de Dios Trinidad que se ha revelado en Jesucristo. La contemplación cristiana es a la vez cristológica y trinitaria, si se puede emplear estas palabras, y esto es lo que asegura su originalidad específica.

En esta contemplación (en esta vida contemplativa), la caridad desempeña un papel singular y eminente. Ya hemos indicado que el amor está en el punto de partida de este deseo de conocer. Precisamente «porque su amor a Jesús no podía contentarse con un conocimiento común y no razonado», San Ambrosio, el amigo de Orígenes, se dejó arrastrar hacia la especulación de una falsa *gnosis*. Orígenes decía que «la caridad espiritual no prefiere nada al conocimiento de Dios» (*Sel. in Ps.* 119, 9; este texto quizá tenga que atribuirse a Evagrio). Las purificaciones de la ascesis, con las que, según se dirá, tiende a identificarse la «vida activa», tienen por fin preparar al alma para el reinado de la caridad, corrigiendo las costumbres y aplacando las pasiones. La *apatía*, cualesquiera puedan ser las molestas resonancias que arrastre consigo esta palabra, la *apatía* del cristiano, no es absolutamente la misma cosa que la *apatía* del estoico; es — dice Evagrio — «la calma de un espíritu razonable, formado de humildad y castidad» (*Centuria* VII, 3). Podría traducirse, como se ha hecho recientemente, «la libertad interior». Por este solo ejemplo se ve hasta qué punto el pensamiento cristiano juega libremente con los conceptos y las fórmulas tomadas de la filosofía.

La caridad, que está en el punto de partida del esfuerzo hacia la contemplación y que sostiene los trabajos de la ascesis, está también en el término y en la cima. Se ha podido dudar sobre el pensamiento exacto de Clemente de Alejandría en este punto, a pesar de sus textos formales: «La *gnosis*, desembocando en la caridad, abraza desde aquí abajo, como un amigo a otro, al que conoce y es conocido» (*Stromata* VII, 10, 57). Pero Orígenes, en un texto que ya hemos citado, nos dice que «la mística se eleva a la contemplación de Dios por un amor sincero y espiritual», y, en otra parte, que la *gnosis* «es un amor espiritual» (*Coment. a los Prov.* VII, 3). Evagrio no habla de otro modo, y San Gregorio el Grande, en quien se resume toda la tradición de Occidente, dirá que la grandeza de la contemplación no puede concederse sino a los que aman (*In Ezech.* II, 5, 7), y que el amor mismo es un conocimiento (*In Evang. Hom.* III, 37, 4). Aquí se hallan todos los elementos de una teología del conocimiento «místico» y afectivo, por connaturalidad. Después de San Gregorio,

e inspirándose en él muy íntimamente, Santo Tomás verá la caridad al principio y al fin de la contemplación: al principio, porque el amor ansia un conocimiento más y más íntimo de la belleza de su objeto; al fin, porque de la contemplación salta el gozo que vuelve más intenso el amor. La tradición cristiana ha integrado la contemplación dentro de la caridad, que mantiene la primacía.

Añadamos que también va aquí comprendida la caridad fraterna. Sería fácil citar rasgos exquisitos de la más encantadora caridad de que están llenas las *Vidas de los Padres* del desierto y los *Apotegmas*. Habría que recordar tantos monjes elevados al obispado y mostrar que la vida monástica y contemplativa ha sido para la Iglesia el hogar de la más viva caridad. En particular es preciso citar a San Agustín y a San Gregorio, que han suministrado en este aspecto a Santo Tomás algunos de los elementos más importantes de su tratado: «Si el amor a la verdad busca los santos ocios, las necesidades de la caridad saben cargarse de justas ocupaciones... Si se nos impone esta carga debe aceptarse por las necesidades de la caridad» (*La Ciudad de Dios*, XIX, 19). «Es conveniente saber que si un buen programa de vida quiere que se pase de la vida activa a la contemplativa, no obstante, será muy útil con frecuencia que el alma vuelva de la vida contemplativa a la activa, de suerte que la llama encendida en el corazón por la contemplación dará toda su perfección a la acción. Así pues, la vida activa debe conducirnos a la contemplación, y, a su vez, la vida contemplativa, a partir de nuestra meditación interior, nos llamará a la acción» (*Hom. sobre Ezech.*, II, 2). Tomando una imagen familiar a los Padres, el apóstol, pasando de los brazos de Raquel a los de Lía, unirá a la casta soledad de la contemplación la fecundidad de la acción. *Contemplata aliis tradere*. Pero lo primero es la caridad.

En fin, como puede verse, las relaciones entre la vida activa y la contemplativa se hallan profundamente modificadas. La vida activa no es únicamente el *bios praktikos* o *politikos*, llevado a los trabajos y oficios como también a las ocupaciones de la ciudad; es, y los griegos ya lo habían indicado, la vida moral; es la lucha contra los defectos y la adquisición de las virtudes, toda «la labor amorosa de la ascesis», la purificación de las pasiones sensibles, indispensable preparación para la contemplación, la vida por la cual, en consecuencia, no se podría sentir desprecio. No se trata de oponer dos formas de vida irreductibles una a otra, una inferior y otra más perfecta, sino de distinguir dos etapas en el progreso espiritual, sucesivas sin duda, pero en continuidad y las dos igualmente necesarias. Orígenes, y también Evagrio y Casiano, son en este caso las fuentes de una tradición unánime.

Pero la vida activa es también ejercicio de la *caridad*. Los grandes obispos de los siglos IV y V, muchos de los cuales, por no decir casi todos, habían empezado por ser monjes, elaboraron el tipo de una santidad *episcopal*, que más tarde se llamará *apostólica*. Ésta es superior a una vida puramente contemplativa porque, *por amor a Dios*, y sin cesar de alimentarse de la contemplación amante

y sabrosa de la palabra de Dios, añade a la caridad por Dios una caridad activa para el prójimo. Una vez más, vida activa y vida contemplativa no se oponen como dos tipos de vida absolutamente extraños e irreductibles, una prestada al servicio del prójimo y la otra replegada egoístamente sobre sí misma en la contemplación de las ideas. Una y otra son dos formas de una misma vida de caridad; la distinción entre las dos vidas se hace ahora en el interior de la única caridad (cf. Santo Tomás, II-II, q. 182, art. 2).

Estas reflexiones merecerían mayor desarrollo. Sobre todo habría que apoyarlas por medio de textos. Se hallarán algunos en los estudios indicados en la *Bibliografía*. Quisiéramos resumirlos aquí diciendo, sencillamente, que la doctrina de las dos «vidas», clásica en la tradición cristiana desde el siglo III, puede efectivamente depender en su vocabulario, y en su misma estructura, del pensamiento griego, pero por eso mismo alcanza una realidad profundamente humana y religiosa, que con su persistencia ha hecho sufrir a esta doctrina helénica profundas modificaciones, por donde se confirma su fundamental originalidad y su carácter auténticamente cristiano.

II. ORIENTACIONES ESPECÍFICAS DE LA VIDA CRISTIANA: VIDA ACTIVA Y VIDA CONTEMPLATIVA

Dejando al historiador el cuidado de precisar las diversas acepciones con que han podido ser entendidos los términos de «vida activa» y «contemplativa», desearíamos aquí situar sencillamente estas nociones, y las realidades que encierran en la línea general de nuestra síntesis teológica.

Los problemas a que pueden dar lugar en la experiencia cristiana las relaciones de la acción y de la contemplación, y a veces su difícil equilibrio, se aclaran, a nuestro juicio, si se pone cuidado en discernir los diferentes planos en que pueden considerarse. Hay una noción fundamental que cobra relieve por la sistematización que encuentra, no sólo en su esquema, sino en sus principios, en la segunda parte de la Suma Teológica de Santo Tomás. Es la noción de *vida*. Se verá fácilmente el interés de este punto de vista. Por ella nos vemos colocados de pronto en el plano de la *interioridad*. No le basta a uno mirar al exterior. La vida salta desde dentro. Está en la inclinación fundamental donde se revela, ante todo, la naturaleza de un ser, y que lo mueve a todas las operaciones por medio de las cuales ha de alcanzar su fin. Nada más profundo, nada más orgánico. La vida supone conjunto de actividades organizadas. Hay en ella una exigencia de unificación, de síntesis. Cuando hayan de distinguirse acción y contemplación como dos orientaciones características de la vida humana, habrá que ver, al mismo tiempo, en qué sentido se unificará la vida.

Parece que por esto podemos considerar las relaciones de la acción y contemplación según tres planos:

a) El de los actos en sí mismos: cómo conciliar estas actividades tan diversas que son el acto de contemplar y las actividades de orden práctico: cuestión de equilibrio personal.

b) El de una cierta organización de conjunto de la vida, según el predominio concedido a tal o cual orden de ocupaciones.

c) El de la estructura fundamental de la vida cristiana. Comencemos por este último punto.

1. Orientaciones fundamentales.

Nos hallamos en el plano de la vida. Al recoger aquí nuestra teología las nociones de la vida activa y contemplativa, se apropia una distinción heredada del pensamiento griego tanto como de la tradición cristiana. El movimiento de la vida expresa, por su misma orientación, lo que el viviente tiene de más específico y más íntimamente personal. La vida de cada uno se manifiesta, según Aristóteles, por la cualidad de sus inclinaciones dominantes; se caracteriza ante todo por lo que forma el objeto de sus cuidados, por aquello que preferentemente intenta comunicar a sus amigos, con quienes vive. (*Vita uniuscuiusque hominis videtur esse in id quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico*, Santo Tomás, II-II, q. 179, a. 1).

Con esto se advierte inmediatamente que, dejando de lado la «vida voluptuosa» como infrahumana, las grandes tendencias de los hombres los arrastran hacia el gusto desinteresado de la verdad o hacia las actividades de orden práctico. Radicalmente, la naturaleza humana parece hecha de tal suerte que el espíritu humano pueda estar sometido a la vez al atractivo del puro saber o a la aplicación del saber a la acción. Actividades especulativas del espíritu, actividades organizadoras y hasta forjadoras, tales son, al parecer, los grandes componentes de una vida propiamente humana. Si se afirma, pues, la primacía pura y simple de la vida «contemplativa» (la razón de ello es que la vida se define por la actividad más característica del viviente, aquella en la que halla su última perfección), la contemplación de la verdad aparece como la operación suprema de la más alta de las potencias del hombre. Opina Aristóteles que toda la vida social debe ordenarse a favorecer el ocio en ciertos hombres extraordinarios, privilegiados, la flor de la especie, los sabios.

Pero aunque la estructura esencial de la naturaleza humana no cambia bajo el régimen de la gracia, es preciso esperar, sin duda, que tales nociones sufran alguna transformación en el plano del cristianismo. Porque la esencia de la vida cristiana es amar. Su movimiento más íntimo es el de este *pondus amoris* que pone en nosotros el objeto de la caridad sobrenatural.

Ciertamente, toda vida es tendencia, *appetitus*, y esto no basta para caracterizarla. Conviene precisamente ver hacia dónde se dirige ese movimiento; y, si se trata de la vida de un ser consciente, en qué clase de felicidad termina: *id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit*. ¿Cuál es, pues, el acto supremo en el que

finaliza la expansión y halla su reposo nuestro amor? Está bien claro que para el cristiano es la visión de Dios. La vida cristiana — nuestra teología moral comienza por darnos esta certeza — es, toda ella, aspiración a la *vida bienaventurada* que, ya lo sabemos, consiste en la visión de Dios. Digamos, si se quiere, que es amor que tiende a la visión eterna en la cual hallará su cumplimiento y su estado definitivo.

Esta simple comprobación es importante: cuando todavía afirmamos la primacía pura y simple de la vida contemplativa, queremos indicar en adelante lo siguiente: toda vida cristiana es fundamentalmente contemplativa en el sentido de que tiende a la visión de Dios. Tal es el *intendere* que la caracteriza. Pero a condición de no olvidar que no se ve a Dios aquí abajo y que, especificada por su término de luz, la vida cristiana consiste esencialmente en este amor en ruta, al que los pocos resplandores recibidos aquí abajo no son concedidos más que para avivarlo en su búsqueda y arrastrarlo más lejos, no para que repose en ellos prematuramente.

Ahora bien, este amor en ruta, si requiere, ante todo, por la razón misma de su término, un sentido de Dios y una intimidad con Él, por la que comienza en esta vida en común que requiere la amistad divina, encuentra también sobre el camino todo un conjunto de urgencias que servirán nada menos que para caracterizar sus actividades. Además, esta caridad sobrenatural, principio interior de la vida cristiana, no nos introduce en la amistad divina sino asemejándonos a Cristo, que nos comunica con ella el movimiento mismo de su propio amor. Y Jesucristo vino a salvar al mundo. La misma caridad divina, cuando se inclina hacia nosotros, ¿no es ese descendimiento misericordioso: «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su único Hijo...»?

He aquí, pues, el movimiento de la vida cristiana caracterizado igualmente por este objeto próximo, inmediato, que son para la caridad de la tierra las miserias humanas de toda clase y que debemos socorrer. Los términos de *vita activa* abarcan todo este complejo de actividades caritativas. En su sentido más pleno, el ímpetu apostólico, el celo por la salvación de las almas, será lo que debe animar toda la vida cristiana. Pero todos los beneficios se encuentran también allí. En todo caso, y bajo cualquier forma, desde la más humilde limosna a las actividades apostólicas más caracterizadas, siempre nos encontramos con la «vida activa» de que aquí se trata, implicando la inevitable preocupación de organizar y proveer, frente a las múltiples necesidades del mundo, una actividad muy diferente de este «retorno al uno» donde se complace el movimiento de la vida contemplativa.

Puede apreciarse que, en este orden, si decimos que la vida cristiana es al mismo tiempo activa y contemplativa, lo es a causa de otras razones que las simplemente tomadas de Aristóteles. No es únicamente la estructura del espíritu humano la que se presta a esta doble aspiración de la especulación pura y de las actividades organizadoras, con tendencias personales más o menos marcadas en uno

u otro sentido. Es el objeto mismo de la caridad quien lo pide así: su doble objeto, Dios y el prójimo; su doble movimiento de intimidad y de servicio. Y sin duda, notemos por encima de los debates teóricos sobre la preeminencia de uno u otro término, acción y contemplación, esta especie de desgarró interior que experimenta el alma caritativa y que no se resuelve verdaderamente más que en la elevación misma de su amor. San Pablo lo expresa así: «Todo mi deseo es soltar las amarras y estar junto a Cristo». Y en otro lugar: «deseo ser yo mismo anatema lejos de Cristo por mis hermanos...»

Bien seguro que, teóricamente, la *vita contemplativa* está por encima de la *vita activa*, es decir, que para la caridad Dios es el objeto primero, y, ya lo hemos dicho, el movimiento más importante de la vida sobrenatural es la aspiración a la visión bienaventurada de Dios. Pero en el orden de urgencia de esta caridad del viador, que es la nuestra, las actividades contemplativas y el reposo que las condiciona deberán ceder frecuentemente su paso a esta instancia de la necesidad que nos solicita. En el plano de las actividades sucede que el reposo contemplativo y el servicio caritativo se reparten el corazón del cristiano.

El problema consistirá siempre en unificar su vida en el amor. Pero comprender que aquí no se trata de otra primacía que la del amor es precisamente encontrar el principio de esta unidad interior. San Pablo, que quería verse «lejos de Cristo» para ser de sus hermanos, ¿se halló alguna vez más próximo a Él que cuando se consagraba al servicio de ellos? ¿No es verdad sobre todo que el combate interior que él expresa pone en paralelo, no tanto las actividades bienhechoras y los ocios contemplativos que dividirían nuestra vida terrena, sino, mucho más radicalmente, la posesión eterna de Dios y la condición presente? La condición presente es, desde el principio al fin, tiempo de servicio. En su mismo anhelo de la dichosa liberación, Pablo señala la vía de la auténtica caridad que acepta los trabajos de la vida terrena.

2. Ocupaciones dominantes: obras contemplativas, activas y mixtas.

He aquí un nuevo punto de vista. No se trata de considerar la vida cristiana en sus componentes esenciales —el doble movimiento que, en la unidad de la vida caritativa, implica el aparente dilema que el padre Guibert traducía hace tiempo en estos términos: «Gustar a Dios, servir a Dios» —, sino verla organizarse diversamente en éste o en el otro, según una preeminencia dada a tal o cual actividad.

Se hablará entonces de vida contemplativa, de vida activa, y también de vida «mixta», para designar un modo de vivir, cierto carácter espiritual, resultante de la especialización más o menos marcada por las actividades u obras que se calificarán siguiendo estas mismas categorías: activas, contemplativas, mixtas.

El predominio de las actividades de estudio, del ejercicio de la plegaria y oración, de la aplicación a multitud de obras, diversas en sí mismas, de bienhechora caridad, el don total de sí mismo a las exigencias apostólicas, cuyos medios pueden ser muy variados, supondrán organizaciones diferentes de la vida que se encuentran en su estado *típico* en las diversas formas del estado religioso. Éste será estudiado en sí mismo en el capítulo consagrado a los «estados de perfección». Pero ya aquí podemos ver en la diversidad de institutos religiosos el caso más característico de esta organización de la vida en función de esta o aquella ocupación dominante de contemplación o de acción. Con más propiedad aún que la vida contemplativa, activa o mixta, debe hablarse en este caso de institutos contemplativos, activos o mixtos.

Observemos aquí, simplemente que, bajo esta variedad de fines próximos, que, al diversificar las instituciones religiosas, da a cada uno sus rasgos particulares en la misma ordenación de los medios tradicionales que forman la economía del estado religioso, subsiste esta finalidad esencial: la tendencia a la perfección de la caridad.

En consecuencia, persisten las grandes leyes esenciales enunciadas anteriormente sobre la vida de caridad. Queremos decir que, cualquiera que sea la forma particular conforme a la cual se haya organizado la vida regular, las grandes orientaciones características de la vida cristiana han de encontrar su pleno desarrollo. Por esta razón, hasta en los institutos más «activos», estará previsto un mínimo de ejercicios espirituales destinados a salvaguardar la intimidad con Dios y a mantener el eje fundamentalmente «contemplativo» de la vida sobrenatural. Por otra parte, puesto que se trata de promover siempre la vida caritativa tal como existe *in via*, no puede hallarse ausente la preocupación apostólica ni siquiera de las formas más contemplativas de institución religiosa. ¿Sería cristiano el más contemplativo de los eremitas si no se preocupara por sus hermanos?

En esta última perspectiva están colocados también los *medios* que elige la caridad para ejercer la plenitud de su resplandor aquí abajo, en los que se refleja la distinción de los modos de vida activa, contemplativa o mixta. Porque si los «contemplativos» no se hallan menos interesados que los demás por la salvación del mundo, su medio y su recurso está, ante todo, en el de la súplica y oblación de su sacrificada vida. Medio poderoso que hace de la «vida contemplativa» de los claustros un agente eficaz de acción apostólica, pero que para ello trata, si así puede decirse, directamente con Dios: «El que ruega por otro no lo hace dirigiéndose a aquel de quien se ocupa, sino dirigiéndose a Dios»¹

En cuanto a la *vita mixta*, de ninguna manera se caracteriza por una sabia dosificación, diríase de buena gana una mixtificación, de actividades contemplativas y activas, sino por su ordenación a las obras mixtas; esto es, a ese género de actividad en que la con-

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO, II-II, q. 181, a. 3, ad 3.

templación y la acción práctica se encuentran íntimamente mezcladas *ex objecto*. Tales actividades propiamente apostólicas donde la labor de búsqueda y de comunicación de la verdad divina no tiene sentido sino dominada por la contemplación de ésta. La unidad de la vida contemplativa y de la acción apostólica está mantenida por el carácter mismo de esta última: comunicar la verdad divina es, en cierto modo, no apartarse de ella y permanecer amorosamente vinculado a la verdad íntimamente asimilada y poseída. La imagen de la escalera de Jacob por la que suben y bajan los ángeles traduce este ideal. También se expresa por la fórmula: *contemplare et contemplata aliis tradere*. Pero todavía hay que entenderlo bien. Porque esta profunda unidad de la contemplación y de la acción en el ejercicio de la vida apostólica tiene que suponer una orientación de la contemplación misma, bastante diversa sin duda de lo que habría en un especulativo puro. En el corazón de la contemplación cristiana está el amor, no a puras ideas, sino a Dios y a nuestros hermanos. La vocación apostólica nace directamente de la caridad suscitada por una miseria que remediar. Igualmente, el ideal de la *vita mixta* de ningún modo se identifica con el del puro filósofo que sale de su reposo especulativo para ofrecer a sus contemporáneos su nueva teoría, ni el del poeta que canta su intuición sublime: entienda quien quiera, comprenda quien pueda. Esto sería comprender muy mal el *contemplata aliis tradere*. La contemplación del apóstol, nacida de una caridad que quiere ser redentora, quiere estar totalmente orientada hacia la miseria espiritual a la que es necesario responder. El apóstol necesita calar profundamente en el conocimiento de Dios, pero lo ha de hacer subiéndolo y bajándolo sin cesar por la escalera de Jacob y mediando, para comunicarla útilmente, toda una labor humana de adaptación, que obliga a decir a Santo Tomás: *Docere est opus activae vitae*. Bien sintomática es, sin duda, la angustia de Santo Tomás en la víspera de asumir su cargo de maestro. Guillermo de Tocco nos ha legado el tema de su oración en aquella noche en que este contemplativo nato, al preparar su primera lección magistral, experimentaba que la consagración a la contemplación serena del Uno llevaba consigo el trabajo al que había consagrado su vida: *Salva me, Domine, quoniam diminutae sunt veritates inter filios hominum*: ¡Salvadme, Señor, porque es necesario descender entre los hijos de los hombres, donde las verdades son migajas!

3. Acción, contemplación, equilibrio personal de vida.

Las reflexiones precedentes consideraban las nociones de vida activa y contemplativa en función de la organización de conjunto de una vida consagrada a las ocupaciones características de uno u otro de estos aspectos. Si el estado religioso, en la diversidad de sus formas institucionales, nos ha suministrado el tipo de los diferentes modos de vida, queda por decir que, análogamente, las personas no entregadas al estado religioso podrán también organizar su vida en función de estas preocupaciones dominantes.

Por lo demás, sea dentro de los marcos de una regla religiosa, sea fuera de ellos, el problema «acción-contemplación» subsiste siempre como problema de equilibrio personal que hay que solucionar, entre la doble sollicitación del reposo contemplativo en la intimidad divina y del servicio activo del prójimo. Muchos conflictos psicológicos pueden presentarse con frecuencia que no son, ¡ay!, solamente los que nacen de las llamadas de la gracia en medio de las tareas presentes, sino también del temperamento individual, y hasta de las tentaciones de la edad. ¡Cuántos contemplativos y hasta contemplativos por «estado» sueñan en sus claustros con una actividad exterior en la que podrían emplearse! También se produce el fenómeno inverso. Y, más aún, hasta las sollicitaciones de la gracia se distinguen a veces con dificultad de las de la naturaleza. Sin duda se debe ante todo aconsejar a cada uno que haga bien lo que ha determinado cumplir, o mejor, lo que Dios ha determinado para él.

En todo caso, éste es uno de los problemas elementales de la vida espiritual: unirse a Dios entre las ocupaciones más o menos absorbentes de la vida temporal. Tengamos en cuenta, sencillamente, esta ley evidente: que en el plano de las mismas actividades no se pueden hacer bien dos cosas a la vez. La aplicación del espíritu a actividades organizadoras (no digo tan sólo el tiempo pasado en ocupaciones de orden puramente material, porque éstas pueden muchas veces dejar gran libertad de espíritu) es naturalmente incompatible con el pensamiento actual de Dios. La solución no está en multiplicar los actos de atención actual de Dios interrumpiendo las tareas exteriores emprendidas, sino en la orientación interior profunda que sólo persiste «virtualmente», pero que se actualizará en el tiempo oportuno.

La unidad interior está en el plano de la *vida* profunda y no simplemente en combinaciones horarias. Por último, y San Agustín lo hacía notar muy bien, no se debe dejar que se disipe la unión íntima divina a causa de una actividad excesiva:

El amor a la verdad — escribe — aspira a un santo ocio; las exigencias de la caridad nos cargan con trabajos necesarios. Pero si este peso no nos es impuesto, debemos usar de nuestra libertad de espíritu para buscar y contemplar la verdad. Si nos es impuesto hay que acogerlo y sobrellevarlo. Pero no abandonemos bajo este peso totalmente los gozos de la verdad: privados de esta dulzura sucumbiríamos ².

En cuanto al papel que desempeñan los temperamentos, mejor o peor dispuestos a la contemplación o a la acción, un hermoso texto de Santo Tomás, comentando a San Gregorio, nos ofrece sobre este punto un sabroso parecer:

Las personas apasionadas por el ansia de actividad tienen el espíritu fácilmente inquieto y poseen más aptitudes para la vida activa que para la vida contemplativa. Ciertas personas, dice San Gregorio, tienen el espíritu tan agitado que, lejos de aliviarles, la ausencia de ocupaciones les abate.

2. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, c. 19. SANTO TOMÁS, ST II-II, q. 182, a. 1.

Su corazón sufre un tumulto tanto más penoso cuanto más tiempo les queda para pensar... En otros hallaréis tal limpidez de alma y tal tranquilidad que denotan una aptitud natural para la contemplación. Poned a estas personas entregadas totalmente a las obras caritativas y sufrirían un gran daño. Otras, continúa todavía San Gregorio, tienen un espíritu tan poco activo que, lanzadas a ocupaciones exteriores, se ven anegadas al momento. Pero, prosigue, se ve con frecuencia que el amor impulsa a algunos espíritus perezosos a la acción, mientras que el temor mantiene en la contemplación la impetuosidad de otros. Los temperamentos más aptos para la vida activa pueden, por consiguiente, por la actividad misma y el esfuerzo moral que ella les exige, preparar su alma a la contemplación; y los temperamentos naturalmente contemplativos, lejos de sufrir un perjuicio al ejercitarse en la vida activa, saldrán de esta prueba más aptos para la contemplación³.

Una observación final. Se habla de vida «contemplativa» para designar más particularmente, en función de cierto concepto de la contemplación «infusa», el giro que toma la vida espiritual cuando se multiplican, bajo la acción de la gracia divina a la que corresponde una docilidad interior creciente, los actos de esta contemplación llamada «infusa». Se dirá de estas almas que han «entrado en la vida contemplativa», estén dedicadas o no a obras activas, o lleven la vida cristiana ordinaria entre las ocupaciones profanas de la vida del mundo. Esto nos conduce a estudiar brevemente la contemplación en sí misma.

4. La contemplación.

Actividad de posesión.

Acto intelectual por esencia, la contemplación no es puro reposo (éste es su condición, si se entiende del ocio que permite contemplar, o su término, si se entiende del amor que descansa en la posesión de Dios), sino una actividad espiritual caracterizada por estos términos: *motus qui est actus perfecti*. Es decir, no un movimiento de busca, de adquisición, sino actividad de posesión, donde se goza simplemente lo que se posee, ejerciendo esta misma posesión que, en el orden de la verdad, es el hecho del conocimiento. Se halla, por tanto, en el término de toda actividad de inquisición (*motus imperfecti*) una mirada simple que, reuniendo toda la riqueza de los pensamientos por los que se llega a la realidad contemplada, se fija en ella. *Intuitus simplex veritatis*; mejor aún: *contuitus*. En su simplicidad, enriquecida de toda la plenitud de la que se apodera, reúne multitud de conocimientos que reduce a esta unidad sintética en que se consume la inteligencia.

Se supone normalmente toda una preparación intelectual para cualquier clase de contemplación, muy conforme a la estructura de la inteligencia humana. La vida contemplativa cristiana, en lo que tiene de más auténtico, se halla lejos de despreciar esta preparación del espíritu en su caminar hacia la posesión sabrosa y desinteresada

3. ST II-II, q. 184, a. 4, ad 3.

de la verdad divina. La edad media dió lugar, entre los ejercicios espirituales, a estos «grados» que enuncia así, por ejemplo, Guigón el Cartujo: «lectura, meditación, oración, contemplación». Ricardo de San Víctor definía, por su parte, estas etapas: «La contemplación es esta mirada penetrante y libre desde la cual el espíritu tiene abrazada la realidad que alcanza. La meditación es la mirada del espíritu totalmente ocupado en buscar la verdad. La *cogitatio* (el pensamiento) torna los ojos de una parte a otra, sin fijarlos en nada». Tal es la vida contemplativa, esculpida por un imaginero del siglo XIII en el atrio norte de Chartres: después de haberse recogido, después de haber abierto el libro y leído, lo cierra y ora; finalmente se une a Dios. Mirada libre, simple y penetrante, la contemplación no es esto, digámoslo una vez más, sino porque supone la verdad poseída. Su actividad es el *actus perfecti*, esa especie de «movimiento» en que el ser no adquiere nada, pero manifiesta en su acción la perfección que desde este momento es la suya. Por eso tal actividad goza de una soberana y magnífica libertad. Simplicidad también, porque cuanto más perfecta es la actividad, tanto más se eleva a esta simplicidad: es privilegio del espíritu unificar, sintetizar lo que es de suyo múltiple y diverso. Lo complejo en esto es la actividad preparatoria. Una vez poseída, penetrada, la verdad se deja saborear en esta simple y libre mirada: *intuitus*.

La parte del amor.

Sobre todo, lo que teólogos y maestros espirituales proclaman a porfía es la parte del amor en la contemplación cristiana. Definir el acto contemplativo como el ejercido de una posesión puede hacernos comprender indudablemente que el mismo objeto de la contemplación no nos interesa sino en cuanto nuestro corazón se une a él. Lo que yo poseo es mi bien: por este título me complazco en él. Pero hace falta ver, en la contemplación cristiana, a qué objeto se une y de qué se prenda nuestro corazón.

Es preciso discernir cuál es el atractivo profundo del contemplativo. Los ojos del cuerpo o los del espíritu pueden hallar placer en mirar una cosa por dos motivos: por el amor a la realidad que atrae nuestras miradas (donde está tu tesoro, allí está tu corazón), pero también por el gusto de la satisfacción del espíritu que se encuentra al término de su estudio. Se comprende entonces por qué San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en la caridad hacia Dios mismo: es el amor a Dios lo que inflama nuestro deseo de contemplar su belleza. Como la delectación nace de la posesión de lo que se ama, la vida contemplativa se expansiona en gozo y halla así su término en una actividad de amor que no es otra cosa que un punto de partida para un nuevo impulso y un amor más ardiente⁴.

4. SANTO TOMÁS, *ST II-II*, q. 180, a. 1.

Conocimiento afectivo y dones del Espíritu Santo.

La teología espiritual no se contenta con situar el acto contemplativo en el movimiento de la caridad. No basta con decir que ésta, ávida de posesión, nos mueve a contemplar y buscar para ello todas las huellas y vestigios del Dios amado. Ni siquiera que la contemplación, al finalizar en un acto y movimiento del corazón que se adhiere al soberano Bien, está acompañada de gozo, acto del amor al reposar sobre su objeto.

Tomando como hecho la experiencia espiritual de los contemplativos y místicos cristianos, esta misma teología se esfuerza en explicar el dato psicológico mostrando lo que el amor aporta al conocimiento. Por otra parte — y éste es uno de los bellos aspectos del clásico tratado de Juan de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo —, esta psicología será aplicada a la teología de las virtudes y de los dones, y se verá en el ejercicio de los dones intelectuales del Espíritu Santo el principio próximo de la contemplación «infusa».

Psicológicamente, éste es el tema del conocimiento afectivo. El amor no sólo mueve a conocer, enriquece también el mismo conocimiento con una interpretación singular, con un sentido íntimo y personalísimo de la realidad del objeto amado. *Amor transit in conditionem obiecti*, dice Juan de Santo Tomás. Esto es, el objeto de conocimiento lleva consigo una especie de reflejo sabroso de este amor que nos hace reconocer en él eso mismo que mueve nuestro corazón. Un elemento subjetivo entra en juego aquí: lo que nuestros teólogos llaman *connaturalidad* y que tiende a esta simpatía, a esta unión afectiva que el amor realiza con su objeto. Aunque recibiendo de la subjetividad del amante este carácter de intimidad, de experiencia personal, que le es propio, el conocimiento afectivo tiende a la vez a la mayor objetividad, por lo menos al más profundo realismo. Porque quien ama verdaderamente sale de sí mismo, se somete con una receptividad más completa, juzga en adelante del otro a partir de él mismo y no de sí.

Tal es el papel que, aplicado al conocimiento de Dios, desempeñará la caridad en este ejercicio de fe viva que es la contemplación cristiana. La fe nos asegura, con certeza absolutamente divina, sobre la realidad de su objeto. Por esto es el principio de todo conocimiento sobrenatural que tenemos de Dios y que no podemos tener a no ser por su revelación. Nada, por otra parte, podrá añadirse a su propia certeza, fundada en la palabra misma de Dios. Pero este conocimiento, cuyo principio es la fe, va a irradiarse bajo la influencia del amor de caridad que, uniéndonos a Dios, establece con Él esta connaturalidad de que hemos hablado.

Los teólogos piensan que éste es el papel de los dones del Espíritu Santo, ser de alguna manera el órgano de esta irradiación del amor en la vida de la fe. Bajo este aspecto, por lo menos, concibe Juan de Santo Tomás la teología de los dones de inteligencia, de ciencia y de sabiduría. Considerando en estos dones el aspecto según el cual nos tornan dóciles a las «gracias operantes» por las que se com-

prenden los «instintos» del Espíritu Santo, los teólogos verán aún en esta doctrina una justificación del concepto de contemplación «infusa». Ésta les parece así no como un don extraordinario, sino dentro de la línea normal del desarrollo de una vida espiritual en que se ejercita todo el organismo, virtudes y dones, nacido de la gracia. Pero no es menos importante, a nuestro juicio, comprender bien que ejercitándose la «moción» del Espíritu Santo mediante la caridad, por la vía del amor acuden al alma estas luces, o mejor, este sentido sabroso, aunque en general oscuro, de la realidad de Dios, de que los espirituales dicen tener experiencia. Los dones proceden, conforme piensa Juan de Santo Tomás, *in genere mystico et affectivo*. De ahí el carácter íntimo y secreto a la vez de esta inspiración. El movimiento íntimo de la caridad nos une a esta sabiduría escondida en Dios mismo, que se comunica a esta experiencia sabrosa con que Dios se hace gustar como objeto real de nuestro amor. El ejercicio de los dones de inteligencia, ciencia y sabiduría aparece entonces, respecto a las realidades que la fe nos da a conocer, como una especie de apreciación, a partir de este movimiento del corazón, de la realidad, de la conveniencia, de la plenitud trascendente de Dios. Entonces la «inteligencia» corresponde a este sentido de realidad que todo amor da a su objeto. Cualquier etimología que se dé al *intelligere*: *intus legere*, leer en el interior, o, indudablemente con más exactitud: *inter legere*, elegir entre, implica siempre la misma idea de penetración, al mismo tiempo que un poner de relieve, entre todos los demás seres, aquel al cual hemos entregado el corazón. La inteligencia sobrenatural, sentido de la realidad de las cosas divinas, no nos permite satisfacernos en nada creado. Al don de ciencia se atribuiría, según nuestros teólogos, esta apreciación de las cosas creadas en relación a Dios, y esto siempre a partir del amor que le profesamos; e igualmente el aprecio del valor de la fe entre todos nuestros conocimientos, a pesar de su insuficiencia para hacernos abrazar a Dios. «¡Cuán real es!», nos dice el don de inteligencia; «¡cuán verdadero!», nos obliga a proclamar el don de ciencia. Y la sabiduría se expresaría de esta manera: ¡cómo da Dios verdaderamente razón de todo, cómo sólo Dios me basta! ¡Dios es mi todo! Porque siendo la sabiduría sobrenatural cumbre del conocimiento de amor, don del Espíritu Santo en el que se originan y se consuman todos los demás, hace de la unión afectiva del mismo Dios la fuente de esta sabrosa apreciación de la plenitud divina, donde el espíritu y el corazón hallan ya un sosiego presagio de gozos eternos. El don de sabiduría ha de ser así, según nuestros teólogos, el principio formal de la contemplación cristiana en sus actos más eminentes.

La experiencia mística y la teología.

Como puede verse, este esfuerzo teológico trata de conciliar un dato experimental, tal como se traduce en las confidencias de los místicos, con una cierta concepción del organismo espiritual

del alma en estado de gracia, virtudes y dones. Sin embargo, no habría que olvidar que el lenguaje de los místicos procede de otro registro de expresión — el de la experiencia, y de una experiencia que ellos mismos llaman inefable — distinto del lenguaje teológicamente tradicional. Por lo tanto, se evitarán concordancias demasiado fáciles entre San Juan de la Cruz, por ejemplo, y Santo Tomás de Aquino. Cada uno debe ser considerado en su plano. Jacques Maritain, en sus *Degrés du Savoir*, ha intentado dar los principios de este justo discernimiento que permite «distinguir para unir». Porque no hay duda de que si San Juan de la Cruz supera por sí mismo la simple experiencia para hacer de ella cierta sistematización, es manteniéndose en el plano del «práctico de la contemplación». Y se concibe perfectamente que este mismo plano se subordine al juicio de una «ciencia» teológica esforzándose en una explicación cuyos principios se extraerán *ex propriis rerum*, es decir, en este caso, de la realidad misma del estado de gracia.

En este aspecto un teólogo como el padre Gardeil ha intentado «explicar» la experiencia mística — tomándola en lo que tiene de más característico en las descripciones de los espirituales, que la describen como una especie de contacto con Dios en la noche — no sólo a partir del don de sabiduría, sino, buscando las últimas razones, a partir de la *estructura* misma del alma en estado de gracia.

No pudiendo enunciar aquí todos los aspectos de esta doctrina profunda, digamos simplemente que la experiencia de que se trata parece depender de la tensión entre la aspiración de la caridad que es ver a Dios, en esa *inmediación* de la visión de bienaventuranza que especifica todo el movimiento de la caridad, y la condición de la fe cuya ley es velarnos todavía al Dios que nos revela y que sólo alcanzaremos mediando sus enunciados, *per speculum, in aenigmate*.

Estamos hechos para la visión de Dios. La caridad es en nosotros ese amor cuya total naturaleza es tener que abrirse a la visión de Dios. Esto no puede realizarse en la tierra. Lo que vivimos es una vida sobrenatural que tiende a ello. ¿Y no seríamos capaces de experimentar esto en cierto modo? Si entonces se introduce en el mismo corazón de nuestros más sublimes conocimientos sobre Dios un «no es esto, no es Él», ¿no es en cierto modo el choque a la inversa de una inclinación positiva hacia el objeto divino tal como es en sí? Observemos que esta «negación» que en el místico viene a extinguir, por así decirlo, sus más bellos pensamientos sobre Dios, no es obra de reflexión intelectual, como la *via negationis* del método analógico: es una especie de reacción instintiva, traducción de una experiencia singular que sería la misma de nuestra vida de gracia.

Por otra parte, la experiencia mística, ¿no será nunca más que esa ansiosa busca de Dios, ese «conocimiento negativo» en el que el alma no encontrará apaciguamiento más que en la humilde aceptación de la condición presente, en el consentido renunciamiento de ver a Dios? Parece que hay más, y en esto es donde encontramos sin duda el don de sabiduría. Porque, en el seno de esta negación

que es el supremo paso intelectual de la sabiduría mística, el amor ya goza de Dios. Aunque sea oscuramente, el espiritual experimenta, en esa superación de todo límite, la trascendencia de ese Bien que reconoce suyo en el movimiento que lo lleva hacia Él. Digamos, más simplemente que al mismo tiempo que el sentimiento aprehende que nada de lo que él conoce de Dios es Él mismo, se sabe amado por ese Infinito que no puede alcanzar. Entonces se apacigua un instante esa angustia de la busca de Dios, y el alma se deja llevar simplemente por ese amor que lo envuelve, comprendiendo que Dios no quiere otra cosa de su criatura que dejarse amar por ella, y abrirse en esta plenitud. «Recibe con amor mi amor», dijo Dios a Catalina de Siena. ¿Experimentaría otra cosa el contemplativo cristiano?

La contemplación adquirida.

Relacionando así la experiencia mística y la contemplación sobrenatural dentro de la estructura del alma en estado de gracia (Gardeil), y más directamente con el ejercicio de los dones del Espíritu Santo (Garrigou-Lagrange), nuestros teólogos han convenido en afirmar que existía continuidad desde las humildes experiencias de la vida espiritual hasta las cumbres de la contemplación. Esto equivale a decir que lo que se nos muestra en los místicos con una intensidad particular no es distinto de lo que implica el desarrollo normal de la vida de la gracia. Por esto, a fin de evitar todo equívoco, teólogos como el padre Garrigou-Lagrange rechazan el término de contemplación adquirida, abandonando la suposición de la existencia de dos vías espirituales, una común, y cuya cima sería una contemplación llamada *adquirida*, fruto y término de una meditación metódica ligada principalmente a la ascesis virtuosa, y otra excepcional, que supondría gracias especiales: no hay verdadera contemplación cristiana más que la infusa, en este sentido: que, procediendo de los dones del Espíritu Santo, supone esta docilidad, esta pasividad respecto a la acción divina en la cual la vida de la gracia halla su plena expansión.

Puede admitirse sin duda, y sin riesgo de caer en el error denunciado, el carácter bastante relativo en sí de la distinción entre lo adquirido y lo infuso. No veamos en esto la distinción de algo que sería más o menos esencialmente sobrenatural. El acto de fe viva, aun cuando los dones del Espíritu Santo lo animen sólo de una manera muy latente, no tiene sobrenaturalidad esencial, y los dones no son sustancialmente superiores a las virtudes teologales: están a su servicio. Por otra parte, el mismo ejercicio de las virtudes más esencialmente sobrenaturales supone, en el desarrollo del hábito, otro adquirido, que puede permitirnos hablar muy legítimamente de una contemplación adquirida, fruto de la costumbre que nosotros adquirimos al ejercitar nuestra fe. Pero se verá normalmente en esta «contemplación adquirida», fruto del ejercicio paciente y metódico de la oración teologal, una *disposición*

para las gracias de contemplación que prepara normalmente a esta contemplación llamada infusa para designar la oración donde predomina el ejercicio de los dones de inteligencia y de sabiduría. En este sentido ciertos autores carmelitas del siglo xvii hacen coincidir la noción de contemplación adquirida con la oración activa de recogimiento descrita por Santa Teresa. El padre Hugueny, en los artículos de «La Vie Spirituelle» (noviembre de 1933), caracterizaba la contemplación sobrenatural adquirida por la repetición más o menos frecuente de los *contuitus* de fe viva, fruto de la meditación analítica, de la lectura y de la plegaria. Los dones del Espíritu Santo tendrían ya allí su función de una manera más o menos secreta; pero la mayor parte, en esta mirada enriquecida de todos los pensamientos meditados, tiende ya al esfuerzo que hemos hecho y que concluirá, sobre nuestra oración, la acción del Espíritu Santo.

Volvemos, pues, a todo cuanto se ha dicho de la preparación intelectual del acto contemplativo. Y si no olvidamos que la contemplación cristiana es el fruto de la caridad viva, daremos un valor mucho más grande — para disponernos a una vida verdaderamente contemplativa — a la purificación de la caridad en nosotros. Es cierto que la práctica de la oración está señalada por todos los maestros de la vida espiritual como camino de este recogimiento interior del alma donde se paladea el sabor del amor de Dios. Pero la teología espiritual no insiste menos sobre las exigencias de una preparación moral. La *vita activa*, entendida en el sentido de lo que nosotros llamamos hoy *ascesis*, se necesita como fundamento sólido del edificio espiritual: «las virtudes morales entran en el movimiento de la vida contemplativa a título de disposiciones para este acto final. En efecto, ese acto se vería impedido por la violencia de las pasiones que, apartando al alma de su aplicación espiritual, la conduce a lo sensible, y por las agitaciones exteriores...»⁵.

Sobre todo interesa la purificación interior del corazón, el verdadero desinterés, que es la inmediata condición de esta experiencia de amor que constituye el fondo mismo de la vida con Dios. Desde este punto de vista la *vita activa*, entendida ahora como consagración caritativa al prójimo, y especialmente como vida apostólica, puede favorecer, por el desasimiento propio que entraña, si no una contemplación de forma especulativa a la que apenas tiene tiempo de entregarse, por lo menos una experiencia de intimidad con Dios que no siempre conocen en el mismo grado las almas que, bajo pretexto de vida contemplativa, buscan su propio reposo. Ciertamente la actividad exterior trae consigo estorbos para el espíritu. Pero, ¿no es lo esencial el desasimiento del corazón?

He aquí tres grados de la caridad: Dios debe ser amado, ante todo, por sí mismo. Hay personas que de buena gana y sin que esto les pese gran cosa, abandonan el divino ocio contemplativo para mezclarse en los negocios del mundo. No dan muestras de gran caridad y tal vez de ninguna. En cambio,

5. SANTO TOMÁS, *ST* II-II, q. 180, a. 2.

aquí están los que gozan de este divino reposo hasta tal punto que por nada quieren abandonarlo ni siquiera para consagrarse a Dios en la salvación del prójimo. Sin embargo, otros escalan tales cimas de amor que hasta la misma contemplación de la que tanto gozan la dejan a un lado para servir a Dios trabajando por la salud de sus hermanos... Están simbolizados por los ángeles subiendo la escalera de Jacob por la contemplación, descendiendo a causa del celo que les impulsa a salvar a su prójimo⁶.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Las escuelas de vida contemplativa.

La noción de *vida* es un concepto de interioridad; evoca lo que hay de más personal y profundo en cada hombre: su inclinación fundamental, su vocación, su destino, su «naturaleza» de fondo; se aplica fácilmente a las personas, con más dificultad a las instituciones que se definen sobre todo por las leyes exteriores y las constituciones que las rigen. La noción de *estado*, que se definirá en el capítulo siguiente, es todo lo contrario; es principalmente una noción de exterioridad; también se aplica primero a los institutos, y luego, por referencia a esas instituciones, a las personas: un religioso se halla en estado de perfección no porque sea perfecto en sí mismo, sino porque se ha asociado oficialmente a un estado exterior o instituto de perfección. Se puede hablar de órdenes, congregaciones, sociedades, compañías, institutos, con relación más exactamente a los *estados* que a las *vidas*. Cualesquiera que sean las intenciones del legislador, sucede que las comunidades llamadas contemplativas no están compuestas solamente por contemplativos, y es raro que no haya verdaderos contemplativos en las comunidades activas. Y, al contrario, para dar a conocer los caracteres comunes de ciertas «corrientes» o ciertos «movimientos» de vida contemplativa, se debe hablar con más precisión de *escuelas* que de órdenes o congregaciones.

Una «escuela» expresa un espíritu común y a la vez es guía de este espíritu. Es el mismo término que se usa cuando se habla, tratando de pintura, de escuela flamenca o escuela italiana del Renacimiento. La vida contemplativa también lleva consigo ciertas «escuelas». La mayor parte llevan el nombre de las grandes órdenes religiosas, pero no son completamente asimilables a tales órdenes y, como el espíritu que expresan, su influencia desborda los límites de estas órdenes y puede extenderse a otras muchas; o bien puede suceder lo contrario: una misma orden acaso conozca muchas «escuelas». La distinción de «escuelas» en la vida contemplativa se ha hecho clásica a partir de los siglos XVI-XVII; existe cierto anacronismo en «aplicarlas» a la edad media; pero no carece de fundamento, ya que el historiador distingue en los siglos XII al XV: escuela benedictina (maestros: Pedro el Venerable, Ruperto de Deutz, Santa Hildegarda); escuela cisterciense (maestros: San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, Joaquín de Flore, Santa Gertrudis, Santa Brígida); escuela de San Victor (maestros: Hugo y Ricardo); escuela franciscana (maestros: San Francisco de Asís, San Buenaventura, Beata Ángela de Foligno, Raimundo Lulio); escuela dominicana (maestros: Santo Domingo, Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Santa Catalina de Siena, San Vicente Ferrer); escuela renana, igualmente dominicana (maestros: Eckart, Taulero, Enrique Suso, a los cuales habría que añadir, a causa de su parentesco espiritual, Juan Ruysbroeck, que no fué ni dominico ni renano); escuela de Windesheim (Gerardo Groot y Tomás de Kempis);

6. SANTO TOMÁS, *De Caritate*, XI, 6.

escuela cartujana (maestros: Ludolfo de Sajonia, Dionisio el Cartujo). A partir del siglo XVI se distinguen, además de estas escuelas antiguas, la escuela ignaciana, caracterizada por los *Ejercicios* de San Ignacio; la escuela carmelitana (maestros: Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz); la escuela beruliana (maestros: el cardenal de Bérulle, los padres Coudren y Bourgoing, M. Olier y los fundadores de San Sulpicio), de la que depende también en Francia una parte del Carmelo; la escuela salesiana (maestros: San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal); escuela de la caridad (San Vicente de Paúl, San Juan Eudes, Santa Margarita María). Éstas son las principales escuelas; se podrían citar otras y, sobre todo, ampliar la lista de sus «maestros» desde sus orígenes hasta nuestros días. A la teología pertenece estudiar las características y las notas particulares de estas escuelas.

Elementos de trabajo. ¿Puede decirse que la «vida sacerdotal» es contemplativa? ¿O es vida activa? ¿Qué debe ser el sacerdote? ¿Y el obispo? ¿Puede llevarse en el mundo una vida contemplativa? ¿En qué condiciones? ¿Puede ser contemplativa una mujer casada (en el sentido técnico, como acabamos de definirlo, en que la contemplación representa no sólo la principal intención o inclinación profunda, sino también la ocupación principal)? ¿No es una santa vida activa el fruto normal de la gracia matrimonial? Ensáyese una definición de sus virtudes esenciales de los esposos y trácese los grandes rasgos de su «espiritualidad». Vida de profesores y profesoras: ¿es vida activa o contemplativa?

Valor de las diversas obras de la vida contemplativa: celebración del oficio divino, oír la palabra de Dios, oración mental, lectura, estudio, meditación. ¿Se pueden comparar entre sí estas diversas actividades? ¿Cuál es la mejor? ¿Puede llevarse vida contemplativa en alguna de ellas? ¿Qué actividades son más útiles al principio de cada vida contemplativa? ¿A cuál pertenecen la ascesis y la corrección de los defectos que se ordenan al desasimiento de sí mismo y al aumento de un mayor amor a la Verdad divina (que busca el contemplativo), a la vida activa o a la contemplativa? Valor de las diversas obras de la vida activa: obediencia, ascesis, mortificación, corrección fraterna, etc. ¿Se puede establecer una jerarquía entre las congregaciones activas, por razón de sus obras: la enseñanza de los niños pobres, la enseñanza de los ricos, la educación de los más adelantados o de los más atrasados, el cuidado de los enfermos, de los achacosos, la catequesis, la visita a los pobres, a los encarcelados, la recepción de huéspedes, la ayuda al clero parroquial, la asistencia social, etc.? ¿Cuál es el principio para juzgar del valor de una cosa? Comentar la frase de San Agustín: «Os ama menos, Señor, el que al mismo tiempo que a vos ama alguna cosa que no ama por vos». «Ejemplos» bíblicos de vida activa y vida contemplativa: Lía y Raquel, Marta y María. Explicación y valor de estos símbolos. Doctrina de los Sapienciales sobre la «vida contemplativa». Doctrina evangélica: mostrar, sobre todo según 1 Cor 1, 18 - 2, 16, el valor de Cristo crucificado en la orientación del contemplativo hacia el conocimiento de la verdad.

Frutos de la vida contemplativa y sus caracteres: la paz, el gozo, la belleza del alma; las bienaventuranzas que la acompañan. Las renunciaciones y la «cruz» que esta vida experimenta normalmente: Doctrina de las «noches» de San Juan de la Cruz. ¿Conoce la vida activa de modo normal sus «noches»?

La vida contemplativa fuera de la Iglesia. Puesto que no puede haber vida contemplativa sin la gracia (y sin la caridad), ¿puede haber vida contemplativa fuera de la Iglesia? (cf. L. MASSIGNON, *La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Geuthner, París 1922; y L. GARDET, *La connaissance et l'amour de Dieu selon quelques textes sûfis des premiers siècles de l'hégire*, en «Revue Thomiste», enero-marzo 1946, pp. 120-151).

Principios y definiciones. Para terminar estas reflexiones y perspectivas presentaremos aquí un cuadro de principios y definiciones que se refieren a los conceptos teológicos de vida humana, vida activa o contemplativa. Siendo el latín más conciso, las citaremos primeramente en esta lengua:

Unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria ad quam maxime inclinatur: La vida de un viviente se revela por la operación que le es propia más que ninguna otra y hacia la cual le lleva su principal inclinación.

Vita humana attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum: quia finis intellectivae cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis quod pertinet ad intellectum contemplativum, vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum: La vida humana se define en función de la inteligencia. La inteligencia se divide en inteligencia activa e inteligencia contemplativa; la actividad intelectual tiene por fin, en efecto, ya conocer la verdad (es el objeto de la inteligencia contemplativa), ya obrar exteriormente (es el objeto de la inteligencia activa o práctica).

Ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam: por el hecho de que la contemplación tiene por objeto la verdad, ésta toma valor de bien capaz de mover el apetito voluntario, capaz de ser amado y de producir gozo. Según esto la verdad pertenece al apetito voluntario.

Vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem: La vida contemplativa consiste en este único acto en el que alcanza finalmente la perfección y que es la contemplación de la verdad; de este acto final proviene su unidad, pero lleva consigo otros muchos actos por los que se dirige a este acto supremo.

Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis: La contemplación designa la simple intuición de la verdad.

Ultima perfectio humanis intellectus est veritas divina: La última perfección de la inteligencia es la verdad divina.

Vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis in qua habet et principium et finem: (A pesar de la interrupción, aquí abajo, de los actos de contemplación), se dice que la vida contemplativa permanece en un alma a causa de la caridad en la cual esta vida encuentra su principio y su fin.

BIBLIOGRAFÍA

Las páginas del padre Camelot al principio de este capítulo recogen lo esencial de un artículo ya publicado por él: *Action et contemplation dans la tradition chrétienne*, en «La Vie Spirituelle», tomo 78 (1948), pp. 272-301.

Sobre este mismo problema léanse las agudas observaciones de A. J. FESTUGIÈRE, *L'Enfant d'Agriente*, Plon, París 2 1950, y en otro género un poco diferente: P. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, en «Orientalia christiana periodica», I (1935), pp. 114-138.

Sobre el carácter escatológico de la distinción entre las dos vidas, véase el excelente artículo de Mlle. A. M. LA BONNARDIÈRE, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, en «La Vie Spirituelle», tomo 86 (1952), pp. 404-427.

Teología de las «vidas»:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La vie humaine, ses formes, ses états*, trad. y notas de A. LEMONNYER, Éd. de la «Rev. des J.», París 1926. Se notará

que el P. Lemonnyer ha puesto bajo un mismo título dos tratados muy diferentes: el de las *vidas* y el de los *estados*. Esta reunión de dos tratados en un mismo volumen, y bajo un mismo título, puede llevar a una confusión falsa cuya tentación es ya demasiado grande en muchos espíritus. Recordemos pues, aquí una vez más, que el tratado de las vidas no es un tratado del estado de perfección. La sola consideración del plan de la Suma Teológica muestra muy bien que Santo Tomás considera las «vidas» y los «estados» como dos condiciones tan opuestas unas a otras como los «carismas» y las «vidas».

Sobre la vida contemplativa: Es difícil distinguir las obras sobre la vida contemplativa propiamente dicha de las que versan sobre la oración, la vida mística, la «espiritualidad» la «teología espiritual» (según una terminología moderna) y hasta de la misma vida monástica o «vida perfecta».

He aquí algunos libros sobre estos problemas:

- D. JORET, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Br., París 1923.
- J. DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946.
- É. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité*, Vrin, París 1943.
- Y. DE MONTCHEUIL, *Problèmes de vie spirituelle*, Éd. de l'Épi, París 1950.
- A. POULAIN, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, París 1931.
- A. GARDEIL, *La structure de la connaissance mystique*, «Revue thomiste», 1924-25.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint-Maximin, Éd. de «La Vie Spirituelle», 1923.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Desclée de Br., Buenos Aires 1954.
- J. DE JÆGHER, *Antologie mystique*, Desclée de Br., París.

Se nota con frecuencia que las obras sobre la vida contemplativa mencionan poco la lectura y sobre todo el estudio que, para Santo Tomás, son normalmente medios esenciales del acceso a la vida contemplativa. Téngase en cuenta, si se presenta el caso, esta diferencia.

Las escuelas de vida contemplativa (y de vida espiritual):

Ya hemos dicho que es difícil distinguir escuelas de espiritualidad propiamente dichas antes de los siglos XIV-XV. Aunque las denominaciones de «escuela de Alejandría» y «escuela de Antioquía» sean corrientes en historia de la teología, estas escuelas caracterizan sobre todo las tendencias teológicas y exegéticas de los Padres griegos de los siglos III al V. No son escuelas de espiritualidad en el sentido moderno de la palabra. Resumiremos bajo el mismo título, «la espiritualidad de los primeros siglos», todo lo que concierne a la vida espiritual tanto del clero como de los monjes o de los fieles, de Oriente y de Occidente, de los diez primeros siglos.

1. La espiritualidad de los primeros siglos:

- M. VILLIER, *Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Bloud et Gay, París 1930.
- Dom GERMAIN MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Maredeous, 6 1944. Esta obra, que parece simplemente un conjunto de instrucciones de un retiro, es un libro muy bello de espiritualidad.
- G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Éd. Bloud et Gay, París.
- Dom ANSELMO STOLZ, *Teología de la Mística*, Rialp, Madrid 1952.
- *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.
- L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille 1950.
- Libro muy bello, que presenta admirablemente la espiritualidad del siglo III.

2. La espiritualidad de los siglos XII y XIII. Esta espiritualidad es poco más o menos la misma en todos los medios. Con todo, se nota una tendencia de oposición entre el orden monástico y el orden clerical o «canónico» que parece tomar en esta época conciencia de su unidad (o de su «orden»). Se nota también una oposición naciente entre la espiritualidad de los cistercienses (principalmente de San Bernardo, cuya tendencia mística formará escuela) y la de los cluniacenses o la de los otros benedictinos (tales como Suger, en la abadía de San Dionisio). En fin, en el siglo XIII aparecen las órdenes mendicantes con un género de vida que va a oponerse, a veces vigorosamente, a los monjes, o al clero, secular o regular, de las iglesias particulares.

Escuela cluniacense y benedictina.

Dom J. LECLERCQ, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Vrin, París 1946.

Dom J. LECLERCQ y J. P. BONNES, *Un maître de vie spirituelle, Jean de Fécamp*, Vrin, París 1946.

Dom LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille.

Marcel AUBERT, *Suger*, Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille 1950.

Desde un punto de vista más particular, léase *L'amour du cœur de Jésus contemplé avec les saints et les mystiques de l'Ordre de S. Benoît*, Col. «Pax», Desclée de Br.

Escuela cisterciense.

Los textos de San Bernardo pueden ser leídos en la patología de Migne, en la trad. esp. de BAC (Madrid 1953 y 1955) o las selecciones de E. VACANDARD (*Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, París 1895); de Dom ALEXIS PRESSE, París 1947; de M. M. DAVY, París 1945; de É. GILSON, París 1949. Citaremos en particular a PIERRE DALOZ en su traducción de *La considération*, (Grenoble 1945) y el *Traité de l'amour de Dieu*, Col. «Pax», Desclée de Br. Sobre San Bernardo léase:

É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, París 1934.

Dom J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, París 1948. (Dom J. LECLERCQ prepara una edición crítica de las obras de San Bernardo.)

J. CH. DIDIER, *La dévotion a l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard*, París 1929.

P. AUBRON, *L'œuvre mariale de saint Bernard*, París 1929.

Dom A. PRESSE, *La réforme de Cîteaux*, París 1932.

J. BERTHOLD MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII siècle (1098-1265)*, Éd. de Boccard, París 1945. Libro particularmente notable que ilumina con nueva luz los orígenes del Cister.

D. J. OTHON, *Les origines cisterciennes*, Ligugé 1933.

Escuelas premonstratense y dominicana.

Colocamos bajo un mismo título las «espiritualidades» premonstratense y dominicana; las dos órdenes han nacido prácticamente de los mismos movimientos: canónico y «apostólico», y tienen en el siglo XIII la misma espiritualidad. Sin embargo, el carácter monárquico de la institución premonstratense y la condición mendicante y peregrina de los frailes predicadores crearán poco a poco una distinción.

F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII siècles*, Vrin, París 1947.

P. MANDONNET y M. H. VICAIRE, *Saint Dominique, L'idée, l'homme, et l'oeuvre*, Desclée de Br., París (1938).

En estas obras se hallará la bibliografía deseable.

Aunque *Santa Catalina* sea tan sólo del siglo XIV, citaremos también aquí, como ejemplo de espiritualidad dominicana, su *Diálogo*, BAC, Madrid 1955.

P. JUAN GONZÁLEZ ARINTERO, *La Evolución Mística*, edición preparada por el R. P. Sabino Lozano, BAC, Madrid 1952.

— *Cuestiones místicas*, Ed. Fides, Salamanca 3 1927.

P. JUAN GONZÁLEZ ARINTERO, *Grados de oración*, Salamanca 4-1935.
 ANTONIO ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954.
Santo Domingo de Guzmán. Su vida, su orden, sus escritos, preparados por los padres MIGUEL GELABERT, JOSÉ MARÍA MILAGRO y JOSÉ MARÍA DE GARGANTA, O. P., BAC, Madrid 1947.
Escuela franciscana.

Las «vidas» de S. Francisco son innumerables. Citemos entre las antiguas las de TOMÁS DE CELANO y de S. BUENAVENTURA; entre las modernas:

G. K. CHESTERTON, *Saint Francis of Assisi*, Londres 1930 (trad. española, Barcelona 1935).

O. ENGLEBERT, *Vie de Saint François d'Assise*, París 1947.

R. GUARDINI, *Der heilige Franziskus*.

J. R. MOORMANN, *Saint Francis of Assisi*.

JEAN VIGNAUD, *Saint François*, París 1950.

Los escritos de San Francisco pueden leerse en la edición preparada por los padres R. de LEGÍSIMA y LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M., *Escritos y Biografía*, BAC, Madrid 2 1949, con las «vidas» antiguas citadas.

Las *Obras espirituales de San Buenaventura* han sido publicadas en castellano (6 vols.), BAC, Madrid 2 1949-1955.

Léase también:

A. GEMELLI, *Il Francescanismo*, Milán 1938 (trad. española, Barcelona 1940; trad. francesa, París 1948).

VITUS A BUSSUM, *De spiritualitate franciscana*; algunos capítulos fundamentales, Roma 1949.

Los eremitas:

GUIGUES LE CHARTREUX, *L'échelle du paradis*, Éd. du Cerf., París.

JEAN-BERTHOLD MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement*, o. c.

A. GIABBANI, *L'eremo, Vita et spiritualità eremitica nel monachismo camaldolese*, Camaldoli 1951.

Dom JEAN LECLERQ, *Un humaniste ermite, le bienheureux Père Giustiniani*, Camaldoli 1951.

3. La escuela renana y la *Imitación de Cristo*.

B. HENRI SUSO, *L'Oeuvre mystique*, trad. Lavaud.

J. DENIFLE, *La vie spirituelle d'après les mystiques allemands du XIV siècle*, Lethielleux, París.

Imitación de Cristo, traducida por Fr. Luis de Granada, prologada por el P. Luis A. Getino, O. P., Aguilar, Madrid 1952.

4. Escuela ignaciana.

SANTA IGNELO DE LOYOLA, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1952.

HUTO RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des exercices*, «Apostolat de la Prière», Toulouse 1948.

J. P. DE CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, Gabalda, París.

L. DE GRANDMAISON, *Écrits spirituels*, Beauchesne, París.

P. DE JAEGER, *Vida de identificación con Jesucristo*, Fides, Salamanca 1944.

5. Escuela carmelitana.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 2 vols., edición preparada por el R. P. Efrén de la Madre de Dios, C. D., BAC, Madrid 1951 y 1954.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras Completas*, BAC, Madrid 1955.

SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma*, Edit. Casulleras, Barcelona 1953.

A. COMBES, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Vrin, París.

ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Reflexions et pensées*, Impr. Saint-Paul, Friburgo.

A esto añadiremos toda la colección «La Vigne du Carmel» que publican las ediciones du Seuil (París).

6. Escuela francesa, escuela de «la caridad», escuela salesiana.

Card. DE BÉRULLE, *Opuscules de piété*, Aubier, París.

— *Vie de Jésus*, Éd. du Cerf, París.

SAN FRANCISCO DE SALES, *Obras selectas*, 2 vols., BAC, Madrid 1953 y 1954.

— *Introduction à la vie dévote*, editada por A. Fleury, S. I., Tours, Mame.

L. COGNET, *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*.

Por último, sobre el P. DE FOUCAULD, léase principalmente:

CH. DE FOUCAULD, *Écrits spirituels*, Gigord, París.

M. M. VAUSSARD, *Le Père de Foucauld, maître de vie intérieure*, Éd. du Cerf, París.

R. VOILLAUME, *Les fraternités du P. Foucauld*, Éd. du Cerf, París.

Sobre la espiritualidad de los «petits frères», léase R. VOILLAUME, *Au cœur des masses*, Éd. du Cerf, París.

Capítulo XIX

OFICIOS, ESTADOS Y ÓRDENES DE LA IGLESIA

por A. M. HENRY, O. P.

SUMARIO:

	<u>Págs.</u>
I. OFICIOS, ESTADOS Y ÓRDENES, CONSIDERADOS EN GENERAL	870
1. Definiciones	870
2. Los grados en el estado de libertad	872
3. Motivo de la diversidad	873
4. El estado de perfección	873
La perfección	874
El estado de perfección	875
5. Situaciones comparadas de los religiosos y los sacerdotes se- culares	877
II. RESPONSABILIDAD PASTORAL	879
1. ¿Quién es pastor?	879
2. Misión pastoral y perfección	881
3. La vocación pastoral	883
4. Pobreza y generosidad pastorales	884
5. Ejercicio pastoral y laicado	884
6. Insignias pastorales	885
III. ESTADO RELIGIOSO	885
1. Estado religioso y bautismo	886
2. Modalidades históricas de la vida religiosa y de sus insti- tuciones	887
La predicación de Jesús	887
La generación apostólica	888
Del siglo I al VI	888
Del siglo VI al XII	890
Del siglo XII al XX	892
Los conversos en las instituciones seculares	894
3. La obediencia religiosa	895
4. Elementos esenciales del estado religioso	896
5. Los pecados del religioso y los pecados del seglar	899
6. La vida de los religiosos	900
7. Diversidad de religiones	902
8. Entrada en religión	903

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS	905
TABLA DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS	912
BIBLIOGRAFÍA	928

La situación concreta del cristiano en el Cuerpo de Cristo puede ser determinada de muchas maneras. Hemos estudiado los *carismas*, gracias especiales concedidas a una persona con miras al bien de todos; luego, las vidas contemplativa, activa y mixta, conforme a las cuales se desarrolla el destino terreno de cada bautizado. No basta esto. Dejando aparte las virtudes y la gracia cuyo estudio es común para todos los cristianos, hay, además, en la Iglesia de Dios, diversidad de cargos u *oficios*, diversidad de *orden* o dignidad, diversidad de *estado* o condición. Un sacerdote tiene cura de almas que no tiene otro; tal creyente es laico; aquél, clérigo tonsurado; el otro ha recibido más «órdenes»; en fin, un bautizado se ve llamado por el Señor a seguirle en el *estado* de castidad o de virginidad, mientras otro debe seguir a Cristo en estado matrimonial.

Tarea del teólogo es, frente a estas situaciones — oficios, estados, órdenes o grados —, definirlos, hallar su razón de ser, su utilidad o necesidad, presentar una orientación a quienes se encuentren en tales situaciones y emitir sobre ellas, en la medida de lo posible, juicios de valor comparado.

I. OFICIOS, ESTADOS Y ÓRDENES, CONSIDERADOS EN GENERAL

1. Definiciones.

Oficio, estado, orden, son términos que pueden aplicarse a toda situación humana, pero que poseen, por el hecho de ser atribuidos a ciertas situaciones específica y únicamente cristianas, un sentido teológico especial que es preciso definir.

Según San Isidoro, la palabra *oficio* se derivaría de eficiencia; la *e* estaría simplemente cambiada en *o* por eufonía. Hábil manera de dar a entender que el oficio pertenece a la acción. Los oficios se distinguen por los actos que los caracterizan. Uno es el oficio de juez, otro el de profesor y otro el de médico. En resumidas cuentas, la palabra se acerca bastante a la de «función». En la Iglesia se hallan los oficios de cura (de aquel que tiene almas a su cargo), de *predicador*, etc. Notemos en seguida que los actos de que tratamos aquí — actos que diversifican los diferentes oficios — no son como los que dividen las *vidas* en activa y contemplativa, actos considerados en absoluto, sin referencia alguna a otra cosa que al sujeto operante. La palabra oficio es un término relativo y los actos que diferencian los oficios son actos relativos a otro.

El *orden* o grado caracteriza incluso un oficio, o un estado, por una diferencia de elevación, de dominio, de dignidad. Casi todas

las profesiones entrañan diferentes grados, a los que se llega por el mérito o la antigüedad. La Iglesia, que es un cuerpo jerárquico, posee también diferentes órdenes, desde los de catecúmeno y bautizado, entre los laicos, y los de portero y lector, hasta los de sacerdote y obispo entre los clérigos.

El *estado* es una noción más difícil de definir. El estado — en latín *status* — es la posición estable de un ser, aquella que responde más profundamente a su naturaleza. El estado de un hombre como animal viviente es estar de pie, derecho; es lo que responde a su naturaleza; el estado de un cadáver es estar tendido. Para la estabilidad de un comercio se necesita hallar su equilibrio en relación con la materia prima, con la venta, con la clientela, etc. El estado sano o insano de un negocio es una cuestión de equilibrio. ¿Cómo pues, hemos de definir el estado del hombre considerado no solamente como animal, sino como persona, es decir, como un ser dotado de autonomía? Entre la dependencia total y la autonomía, esto es, la independencia absoluta en el ser y en el obrar, hay que hallar un equilibrio, y este equilibrio establece al hombre en su condición o en su estado.

Téngase en cuenta que no se trata de un equilibrio provisional, sino de equilibrio estable. El hecho de servir no hace a uno dependiente y no constituye un estado. Pero el hecho de ser esclavo de por vida y hasta la muerte constituye verdaderamente un estado.

Tampoco el hecho de ser rico o pobre constituye un estado. Nada cambia como la riqueza o la pobreza, que pueden prestarse a las condiciones más diversas. Hay burgueses pobres, y hay obreros ricos que viven como los demás obreros; lo que un burgués teme más no es tanto la pobreza como el descenso de clase. La lucha de clases se muestra como una lucha por la independencia, por la autonomía. Pero si es verdad que solas la servidumbre o la independencia fijan al hombre en una condición estable, también lo es que resulta difícil mejorar su condición sin riquezas.

Por lo mismo, la elevación en grado puede mejorar la condición, pero no constituye formalmente un estado. Se puede perder su grado y conservar la posición social o, cuando menos, su autonomía.

Igualmente, en fin, aunque hay profesiones llamadas «liberales», tampoco es la función la que fija un estado. El rentista que renuncia a su profesión no pierde su posición en el mundo. Un grupo profesional se compone ordinariamente de todas las clases sociales, es decir, de todas las condiciones. Y el trabajo de los dirigentes está con frecuencia más sujeto que el de los demás. Lo que el hombre libre teme por encima de todo no es tanto el trabajo como el trabajo servil.

Así todo se resume, en definitiva, en la doble noción de libertad (o de independencia) y de servidumbre. Mientras que el *oficio* se define por relación a los actos, o al servicio colectivo que se asume, mientras que el *orden* se refiere a la excelencia o dignidad, el *estado* de un hombre está fijado por su grado de libertad o servidumbre. Se hablará entre los cristianos del *estado de gracia*, que

es el estado de los que tienen la libertad de los hijos de Dios, o del *estado de pecado*, que es el estado de los que se hallan sometidos al yugo del pecado o son esclavos del pecado. Igualmente se hablará del *estado religioso*, es decir, del estado de los que han establecido su vida de tal forma que están, según la palabra del apóstol, «exentos de preocupaciones» (1 Cor 7, 32) en medio de este mundo.

Si estas tres nociones son diferentes, nada impide, sin embargo, que un individuo pueda realizar en cierto modo un acto triple con relación a ellas. Así, el sacerdote promovido al episcopado entra en una nueva función (nuevo *oficio*), se eleva a un nuevo *estado* de libertad y se establece en un nuevo *orden* o en una nueva dignidad.

2. Los grados en el estado de libertad.

El estado, digámoslo así, es cosa de libertad o servidumbre. Pueden entonces considerarse en la vida espiritual una doble especie de libertad y una doble especie de servidumbre: una servidumbre de pecado y una libertad con relación a la «justicia», es decir, a la rectitud espiritual; una servidumbre de la justicia y una libertad con relación al pecado. Somos esclavos del pecado cuando estamos dominados por malas inclinaciones; somos esclavos de la justicia cuando somos dominados por un amor virtuoso. El justo se ve obligado, o se obliga, cuando por accidente peca; el pecador es libre en su pecado de costumbre.

Sin embargo, consideremos que hay libertad y libertad. Observando nuestra naturaleza, el vicio es una personalidad sobreañadida, en cierto modo exterior y adventicia. Puesto que el acto virtuoso se define como acto conforme a la razón, y el acto vicioso como acto contrario a la razón, la inclinación virtuosa es más conforme con nuestra espontaneidad pura, es decir, con nuestra libertad. La libertad que deja aparecer esta segunda naturaleza que es el vicio es una libertad superficial, una libertad exterior que disimula y ahoga la verdadera libertad. En cambio, la gracia desarrolla toda nuestra primera espontaneidad, que es el amor al bien, y que se confunde con nuestro querer vivir lo más fundamental y auténticamente posible. Así, la verdadera libertad es la de los justos y la verdadera esclavitud la de los pecadores.

Pero esa «esclavitud de la justicia» y esa libertad que resulta de ella es en cierto modo un estado límite. El cristiano llega a él con mucho celo y esfuerzos. Así se distinguen varias etapas o grados en el estado de libertad: el grado de los *comienzos*, en aquellos que se deciden a servir a la verdad, a conformar en lo sucesivo su vida a lo que es justo y bueno; y el grado de los *progresos*, en aquellos que se estabilizan en la virtud y adquieren progresivamente una mayor libertad; y por último el grado de lo *perfecto*.

Dos observaciones: estas tres etapas corresponden a las de la caridad; esto es normal, porque la caridad es aquello por lo cual nos libramos del pecado. Estas tres etapas se llaman también grados;

esto significa que un cambio de estado corresponde aquí a una elevación, a una nueva dignidad.

3. Motivo de la diversidad.

Esta diversidad de oficios o ministerios, de órdenes, de estados, no carece de motivos.

Contribuye a la perfección de la Iglesia. Un verdadero poeta no tiene más que una cosa que decir, pero siempre es fecundo. Con mayor razón, el artista divino, para imitar su propia plenitud, debe multiplicar sus criaturas de todas las maneras. «A unos hizo apóstoles, a otros profetas o también evangelistas, pastores o doctores...» (Eph 4, 11).

Repartiendo el trabajo, logran mejor su feliz realización.

Por último, concurre a la belleza de la Iglesia, cuya vestidura policroma brilla al mismo tiempo en la doctrina de los apóstoles, en el testimonio de los mártires, en la pureza de las vírgenes, en las lágrimas de los penitentes.

Pero esta diversidad, se dirá, ¿no es un obstáculo para la dignidad de la Iglesia, cuyos miembros son todos iguales? ¿Por qué las mujeres no tienen acceso al ministerio pastoral? ¿Por qué unos servicios están reservados para ciertos oficios? La unidad de la Iglesia es unidad de fe, de caridad, en el Espíritu Santo. Y esta caridad se expresa por la diversidad de servicios que sus miembros se prestan entre sí. La desigualdad de funciones no quita nada a la igualdad de personas y contribuye a fomentar la unidad del amor. No debe atribuirse a la diversidad de cargos, sino a la falta de caridad y de espíritu «católico», el hecho de que un pastor, celoso de su propio provecho o de sus atribuciones, llegue hasta extremos que destruyan la unidad de la Iglesia.

Siempre queda en pie que, si la caridad establece un vínculo de toda diversidad, también puede llegar a suprimir ciertas diferencias cuando éstas no responden a los motivos dichos.

La caridad podrá de este modo «reunir» ciertas congregaciones religiosas cuyos fines, medios, costumbres, espíritu... son semejantes. Podrá disminuir el número de títulos honoríficos de prelados o de canónigos, cuando sirvan más para halagar la vanidad de los sujetos que la «belleza de la Iglesia». Mas en este terreno no hay que exagerar. La diversidad, aunque sea dudoso su origen, da a los miembros ocasión de probar que su unidad está por encima de estas diferencias: en el Espíritu Santo que anima la Iglesia.

4. El estado de perfección ¹.

El estudio particular de los diferentes *ministerios, estados y órdenes* en la Iglesia no ha de ser tratado aquí en su totalidad.

1. Lo que aquí decimos con brevedad, bajo una forma acomodada a este capítulo, se expondrá de otra forma en la nota final de este volumen. Se hallarán allí numerosas precisiones útiles.

La consideración de las órdenes, menores o mayores, pertenece a la teología del sacramento del orden, que presentaremos en nuestro tercer tomo (La economía de la salvación). Lo referente a los ministerios está estudiado en parte, a propósito del *orden*, en el lugar referente al *estado* en que se hallan los que ejercen este o aquel ministerio. Queda, por consiguiente, el estudio de los *estados*. Y puesto que todo movimiento está determinado por su término, habremos dado los principios de lo que debe decirse acerca de los principiantes y aprovechados al estudiar el *estado de los perfectos*.

Dividiremos este capítulo en dos partes: la perfección y el estado de perfección.

La perfección.

El principio y el fin coinciden: un ser encuentra su perfección en el retorno a su principio. El hombre, creado por Dios, halla su última perfección en Dios. Ahora bien, la caridad nos establece en Dios, quien, Él mismo, es caridad: «El que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Joh 4, 16). La caridad es «lazo de perfección» (Col 3, 14). En el plan de la gracia como en el plan natural, la ley del progreso, como la ley de la perfección, es la ley misma del amor.

Observemos desde ahora que esta perfección del amor entraña también la perfección del juicio. Para «vivir en perfecta armonía» San Pablo nos invita a no tener «más que un espíritu y un sólo pensamiento» (1 Cor 1, 10), a ser «adultos en materia de juicio» (1 Cor 14, 20). Pero la perfección de los juicios que se relacionan con las verdades de la fe tienen su raíz en la caridad. Cuanto más unidos estemos a Dios, tanto más adquiriremos el sentido espiritual de lo que es verdadero.

Entraña asimismo, al menos en principio, la perfección de todas las virtudes. En efecto, se puede hablar de perfección en dos sentidos: un ser es perfecto, absolutamente hablando, cuando nada falta a su naturaleza. Tal es el animal que tiene todos los miembros y todos sus órganos en buen estado de funcionamiento. Pero, hablando relativamente, la perfección puede entenderse con respecto a lo que se añade exteriormente; por ejemplo, la blancura o la cualidad de un color puede aportar «cierta» perfección. El cristiano es perfecto, absolutamente hablando, cuando está en caridad, pues la caridad le hace permanecer en Dios y le asegura la vida del alma. La virtud que se añade a la caridad no aporta más que una perfección relativa, pues sin la caridad es incapaz de conducir el alma hacia su fin. Pero, inversamente, la caridad, que asegura la perfección absoluta, da valor y vida a las virtudes que se fundan en ella. Lo mismo que un cuerpo con buena salud beneficia el color externo del rostro, hace la voz más firme y asegura la buena respiración. La caridad es madre y «forma» de todas las virtudes.

Avancemos un paso más en el estudio de la perfección y preguntemonos si es posible en esta vida y de qué manera.

Como la perfección reside en la caridad, pueden distinguirse muchas clases de perfección según los límites a que es capaz de llegar la caridad.

Primero: la caridad es total tanto en relación al que ama como al que es amado. Dios es amado cuanto es amable. Esta perfección sólo es posible en Dios.

Segundo: la caridad agota la capacidad de amor del ser creado. Éste se eleva hacia Dios sin vacilaciones y con todo su ser. Es la perfección de los elegidos en el cielo.

Tercero: la caridad excluye todo lo que repugna aquí abajo al movimiento del amor divino. Esto puede entenderse de dos maneras: o bien la caridad rechaza todo lo que se opone al amor divino, como el pecado mortal; la perfección que resulta de aquí es una perfección necesaria para la salvación. O bien la caridad rechaza, además, todo cuanto impide dirigirse hacia Dios con todo el ímpetu, y ésta es perfección no ya de principiantes y aprovechados, sino de los «perfectos» que ponen en juego todos los recursos a su alcance para aumentar el fervor del amor.

Este doble tipo de perfección se encuentra también en el amor al prójimo: la perfección de necesidad para salvarse consiste en no tener nada en el corazón que sea contrario al amor al prójimo. La perfección de los «perfectos» se realiza de tres formas: según la extensión, consiste en amar no sólo a los amigos, sino a los extraños y a los enemigos (Mt 5, 46); según la intensidad, consiste en dar no solamente bienes propios, sino en la entrega de la persona y hasta pagar con la vida su amor (cf. Ioh 15, 13); según la eficacia, consiste en dar no sólo los bienes temporales, sino también, y sobre todo, los espirituales, y entregarse a sí mismo para ganar las almas para Cristo (cf. 2 Cor 12, 15).

Última cuestión: ¿es la perfección un asunto de precepto o de consejo nada más?

Ya hemos dicho que la perfección reside en la caridad. Y la caridad, es decir, el amor a Dios y al prójimo, es el mismo objeto de los dos primeros preceptos. La perfección consiste, pues, en los preceptos. Es aún importante observar que el amor no cae bajo precepto según determinada medida solamente, quedando el exceso como una especie de consejo. Se nos ha mandado amar a Dios sin medida. Si amamos hasta cierto límite nada más, no amamos, y no estamos en el camino de la salvación. En efecto, desde el momento que se trata del fin, no hay medida que valga: el médico debe ser prudente en sus remedios, pero nunca deseará demasiado la salud de su paciente.

El estado de perfección.

Hemos procurado definir, por una parte, lo que es un «estado» (una condición estable de libertad o de servidumbre); por otra, en qué consiste la perfección (en la caridad). Nos queda por enlazar entre sí estas dos nociones a fin de determinar quién se halla en estado de perfección.

A continuación hemos de considerar dos especies de estados de perfección: un estado interior que es, bajo la sola mirada de Dios, el estado de los que son espiritualmente libres porque han rechazado las cadenas del amor propio, del egoísmo y del pecado, y se han hecho voluntariamente esclavos de Jesucristo y viven de su Espíritu. Siendo este estado, por definición, espiritual e invisible, no constituye una diferencia exteriormente manifiesta entre los hombres. El estado habitual de gracia o de pecado puede pasar inadvertido. Por lo tanto, no es éste el estado que consideramos en esta parte de nuestra teología, donde examinamos las condiciones y situaciones particulares de los hombres en la sociedad eclesiástica.

El segundo tipo de estado — el único que consideraremos — es un estado exterior, social, eclesiástico, de perfección. Ya no es la disposición *interior* lo que aquí se considera, son los actos *exteriores* por los que algunos hombres se someten a cierta servidumbre aparente a fin de conseguir la perfecta libertad interior de los hijos de Dios. Este compromiso lleva consigo necesariamente dos elementos: de un lado, la obediencia u obligación *perpetua* a las cosas de perfección. Un servicio provisional a nadie hace esclavo. De otro lado, la obligación *exterior*, pública y hasta solemne. No basta que la obligación perpetua de que hablamos sea un asunto puramente privado, personal, interior. En este caso vendría a crearse un estado interior del que no tratamos ahora. Es necesario, por consiguiente, que el compromiso sea perpetuo y públicamente definido.

Entendido así, se advierte fácilmente que el estado de perfección no coincide siempre con la perfección. El estado de perfección es cosa exterior, una profesión en el sentido en que se habla de una profesión de fe. Mientras que la perfección es cosa esencialmente interior. Nada impide, pues, que haya quienes sean perfectos y no estén en el estado de perfección y que otros estén en el estado de perfección y se hallen muy lejos de ser perfectos.

Puesto que el estado de perfección se define por la *perpetuidad* y el carácter *público* del compromiso, lo hallamos verificado de dos maneras: en el estado episcopal y en el estado religioso.

El día de su consagración el obispo se compromete solemnemente con respecto de su rebaño. Se hace como el esposo de su diócesis y por eso lleva el anillo. Toma sobre sí la responsabilidad de la salvación de todos y contrae la deuda, según el texto del *Pontifical*, de dar su vida, si es preciso, por su rebaño. Así hace la profesión del más grande amor (porque no hay amor más grande que dar la vida por sus hermanos), y se constituye en un *estado de perfección*.

El día de su profesión el religioso renuncia, por amor a Dios, a todo lo que legítimamente puede pertenecerle: los bienes exteriores, los bienes humanos del matrimonio y de un hogar, la libre disposición de su actividad. Todo esto, ofrecido a Dios, por amor, representa una profesión exterior de caridad perfecta. El religioso queda así colocado en un estado de perfección.

No sería inútil recordar otra vez, para no insistir más en ello, que la consagración episcopal, tanto como la profesión religiosa, son

estados exteriores, estados sociales en la Iglesia, y no estados interiores, como hemos dicho. El religioso se une por medio de votos, públicamente y para siempre, a tal régimen concreto de pobreza, que puede, por lo demás, variar de una religión a otra, pero en el que siempre hay esto de común: que en él no se posee nada como propio²; el religioso se obliga de modo semejante a guardar el celibato para el Señor y se liga a tal regla o a tal institución, con tales superiores. Pero no hace voto de pobreza en espíritu ni de ligarse a las virtudes de castidad y de obediencia. Mucho menos hace voto de caridad, de humildad o de paciencia. La caridad, como las demás virtudes, son el fin de los votos, no son su materia. Además, como ya lo hemos indicado, la perfección de la caridad es obligatoria para todos los cristianos y no únicamente para el religioso. No hay dos Evangelios. Lo que es interior — el espíritu de pobreza, de castidad, el espíritu de sacrificio para con Dios — se exige a todos porque esto concierne inmediatamente a la perfección. Lo exterior es medio y no puede ser más que de consejo. Para entrar en el reino de los cielos no todo el mundo está obligado a ponerse en semejante situación exterior, aun cuando sea medio privilegiado, y hasta para algunos único. Pero no hay perfección que no lleve consigo la posesión de todas las virtudes, hasta la pobreza evangélica. Insistiremos sobre ello a propósito de los votos, pero no está de más hacerlo notar desde ahora para dar una idea exacta del estado de perfección de que estamos hablando.

5. Situaciones comparadas de los religiosos y los sacerdotes seculares.

Al término de este análisis querríamos comparar entre sí, desde el punto de vista de la perfección, algunos oficios o ministerios, algunas órdenes y ciertos estados. Esta comparación tendrá, además, la ventaja de aportar nuevas precisiones sobre estos conceptos.

Compararemos, pues, la situación de un sacerdote secular con la de un religioso.

El cura que consideramos es un «secular» (éste es su *estado*); es, evidentemente, sacerdote (éste es su *orden*); y tiene cura de almas (éste es su *oficio* o función).

Lo compararemos sucesivamente con un sacerdote religioso que también tenga a su cargo almas, con otro sacerdote religioso que no la tenga y con un religioso que no sea sacerdote (hermano converso, hermano lego, hermano coadjutor, hermano auxiliar, etc.).

2. Por lo menos en las religiones de votos solemnes, las únicas que, desde el punto de vista teológico, que es el nuestro, merecen perfectamente el nombre de estados de perfección. La medida del renunciamiento exterior autorizado por las otras religiones da la medida de su participación en este estado. Esta jerarquía de los «estados» no interesa al canonista, que coloca todas las sociedades de votos bajo la misma etiqueta de «estado de perfección». Pero es importante en teología. De ahora en adelante, cuando hablemos de estado de perfección, recuérdese que tal estado puede conocer diversos grados en lo que concierne al renunciamiento de los bienes privados. Lo que diremos debe ser atribuido primeramente a las religiones de votos solemnes y, en segundo lugar, de una manera relativa, a las otras religiones, incluso a los institutos seculares.

1. El cura secular y el religioso sacerdote con cura de almas (religioso cura, superior de «misión», etc.). La única diferencia entre ambos es una diferencia de *estados*: uno secular, otro regular. Es evidente que mirando las cosas desde sus definiciones nominales la condición del religioso supera en esto a la del cura. El religioso está consagrado a Dios; existe en él un estado de consagración absoluta y este estado prevalece sobre todo otro. ¿Es verdad, con todo —al menos si no nos contentamos con considerar solamente las palabras: secular, regular, sino los estados en su ser real— que el cura no está en un estado de consagración y de servidumbre total a Dios? El término «secular» que usamos para designarlo no es, de hecho, totalmente exacto, a no ser para designar a los sacerdotes orientales que se casan y a los que no se pide renuncia alguna. Nuestros sacerdotes latinos, que guardan el celibato para el Señor, pasan por monjes a los ojos de los orientales. Y, en efecto, lo son desde el punto de vista considerado. Lo son frente a los orientales porque éstos no han dado a la obediencia, como lo hizo la tradición benedictina en occidente, la preeminencia entre todas las virtudes del monje.

El religioso mantiene, pues, la ventaja de su profesión. Si el sacerdote llega, de hecho, a un estado exterior de obediencia «cuasi total» no es porque se haya comprometido a ella, por lo menos explícitamente. El religioso, en cambio, se obligó totalmente; ha renunciado en absoluto a toda propiedad personal y a toda autonomía personal en sus actividades. Desde este punto de vista, su profesión (su estado) es mejor que la del secular y lo aventaja.

2. El cura y el sacerdote religioso que no tiene almas a su cargo. Sobre esto, dos diferencias: de estado y de función. La condición del religioso es mejor que la del cura desde el punto de vista del estado; inferior, por razón del oficio; igual respecto al orden.

¿Podemos ir más lejos y preguntar cuál de estas dos preeminencias —la del estado o la del oficio— tiene más valor? Podemos, efectivamente, compararlas desde dos puntos de vista:

Desde el punto de vista de la estabilidad. A este respecto el religioso ha de ser colocado por encima del que tiene cura de almas, exceptuados los obispos. El cura no está ligado a su parroquia por toda la vida; además, ese cargo de almas que se le ha conferido no depende, en último extremo, de su responsabilidad; aunque tenga potestad ordinaria sobre su parroquia, el cura es un funcionario subalterno frente al obispo. Su cargo se limita a actos particulares. Mientras que el religioso, por su profesión, debe estar dispuesto a todo. Está totalmente consagrado al servicio de Dios en la institución que abrazó. Estado religioso y oficio parroquial son entre sí como lo universal y lo particular. Hay que considerar, no obstante, que esta comparación tiene en cuenta solamente dos grandes géneros de vida juzgados en sí mismos. Esto no impide, evidentemente, que determinado cura sea más santo que determinado benedictino. Una obra menos preciosa en sí misma puede llegar a ser más meritoria por el hecho de la mayor caridad que la inspira.

Desde el punto de vista de la dificultad. En este aspecto el cargo pastoral comprende mayores dificultades que la vida religiosa. El pastor debe instruirse, predicar, responder a las objeciones, tener la obsesión perpetua de la salvación de sus ovejas, y esto no sólo con la oración, sino evangelizando. Conoce más tentaciones exteriores por vivir en medio del mundo. Corre más peligros, por ejemplo, cuando comete un error, pues es mucha su responsabilidad. Por otra parte, no está sujeto al rigor de la observancia regular como lo está el religioso. La vida religiosa es más austera y más segura, la carga pastoral más difícil y más expuesta. Nadie puede tomarla por sí mismo; debe ser llamado y recibirla de quien tiene plena responsabilidad en la Iglesia. Lo que cuenta, en definitiva, es la conformidad con la voluntad de Dios.

3. El cura y el religioso lego. Es manifiesto que la dignidad del sacerdote se eleva sobre la del lego. Por otro lado, el sacerdote, por el hecho mismo de celebrar el sacrificio del altar, se mantiene en una santidad interior más alta que la de otro cualquiera, no importa quien sea. Es preciso que la verdad responda a la figura, que la vida del sacerdote corresponda a lo que significa sacramentalmente.

Pero la excelencia por la dignidad no es el último criterio del valor. El sacerdote es sacerdote no para sí mismo sino, ante todo, para los demás. El sacerdocio es un servicio. En cambio, el monacato es útil, ante todo, para el monje. Si se compara por una parte el sostén espiritual y la ayuda que aporta al sacerdote el ejercicio de su orden y, por otra parte, el apoyo que dan al religioso su regla y sus observancias regulares, se comprueba que el sacerdocio proporciona al sacerdote más exigencias, pero no le da la protección que posee el religioso con la vida común y las observancias.

II. RESPONSABILIDAD PASTORAL

En teología la función pastoral puede ser considerada desde varios puntos de vista. Primeramente, se la puede examinar como uno de los ministerios de la Iglesia entera: entonces pertenece a la eclesiología; se puede ver a qué sacramento está unida y cómo se deriva de él: en este caso pertenece al estudio del sacramento del orden; finalmente, puede considerarse el estado personal de quien posee el cargo: es el punto de vista del moralista en el que nosotros nos colocamos aquí.

1. ¿Quién es pastor?

Pastor, en la Iglesia, es el que posee la *cura animarum*, es decir, el que cuida de las almas y asume la responsabilidad de su conducta espiritual.

Tal era el oficio de los apóstoles elegidos por el Maestro y enviados por Él a anunciar al mundo entero el Evangelio de la salvación

y darle el pan de la verdad. Los apóstoles se procuraron sucesores; son los obispos, verdaderos y únicos pastores de la Iglesia. Sin embargo, los obispos se rodearon desde el principio de colaboradores y servidores. Los colaboradores son los sacerdotes; los servidores, los diáconos. En las ceremonias litúrgicas, mientras los diáconos se mantienen en pie, siempre dispuestos a cumplir las órdenes del obispo, los sacerdotes, que están en torno al obispo se hallan, como él, sentados. Forman el consejo y el senado del obispo y a la vez son sus colaboradores. Oran con él frente al altar o frente al pueblo; allí donde no hay más que una Eucaristia celebran juntamente con él; a donde el obispo no puede llegar delega un sacerdote que celebre en su nombre. El sacerdote tiene la misma potestad de orden que el obispo, ofrece el mismo sacrificio al Padre, el de Cristo, en nombre y en lugar de Cristo. Pero no tiene directamente cura de almas. Sólo el obispo tiene esta responsabilidad y la jurisdicción correspondiente.

En los primeros siglos de la Iglesia el obispo no tiene un ministerio tal que se vea obligado a descargarse mucho sobre sus sacerdotes. El obispo bautiza personalmente, se reserva el derecho de predicar, instruir a sus fieles, apartar solemnemente de la Iglesia a los pecadores penitentes al principio de la cuaresma y reconciliarlos el Jueves Santo, confirmar y ordenar. La carga del sacerdote en la iglesia episcopal a la que se ha incardinado consiste, principalmente, en atender con esmero al obispo en las ceremonias litúrgicas y celebrar cada día colectivamente el oficio divino de esta iglesia.

De siglo en siglo se han ido extendiendo y multiplicando las funciones pastorales; el obispo fué entonces descargándose poco a poco sobre sus colaboradores, que han venido a ser, más y más activamente, pastores y asociados inmediatos a sus responsabilidades. El bautismo muy raramente es administrado hoy por el obispo; casi siempre lo es por los sacerdotes «párrocos»; la Eucaristia dominical y catedralicia es celebrada cada vez más raramente por el obispo, y los sacerdotes han heredado, en la liturgia de la misa mayor solemne, ritos reservados en otros tiempos a los obispos³. Desde que en el siglo VII los monjes irlandeses extendieron la confesión auricular, la administración del sacramento de la penitencia se ha constituido en carga ordinaria del sacerdote y actualmente es bastante pesada en ciertas parroquias. La carga de los sacerdotes en cuanto al matrimonio adquirió importancia desde que el concilio de Trento obliga a los esposos a presentarse ante el párroco o su delegado para que tenga validez el sacramento; y más todavía, por la exigencia obligatoria de un examen previo. Y ya no se concibe, en las circunstancias del cristiano moderno, el ejercicio pastoral sin toda clase de predicaciones⁴, de obras, de «movimientos», de reuniones que

3. Cf. JUNGSMANN, *Missarum solemnía*, Friburgo de Brisgovia 3 1952 (trad. española: *El sacrificio de la Misa*, BAC, Madrid 2 1952; p. 270 ss.

4. La predicación fué reservada a los obispos en los primeros tiempos de la Iglesia. Si, en Galia, se concedió a los sacerdotes y fué sancionada esa concesión por un concilio (Vaison 529), también conoció el mismo retroceso general como en todas partes desde el siglo VI al VIII.

se esfuerzan en alcanzar los numerosos *medios* que se superponen en el *territorio* parroquial. En fin, la historia y las decisiones recientes que conciernen a la confirmación administrada por párrocos o simples sacerdotes, muestran que los sacramentos, cuya administración estaba reservada al obispo, ya no lo está, a no ser en virtud de una reserva de hecho y no de derecho.

Ante la evidencia de estos hechos sería faltar a la realidad no reconocer hoy en ciertos sacerdotes el poder y la carga pastorales. Aunque en dependencia del obispo, su responsabilidad es cada vez más apremiante. Los numerosos obispos de África, en los siglos II, III y IV, tenían una influencia menos extensa y cargas menos considerables que muchos curas de hoy. Hay que ir más lejos y reconocer que, paralelamente a este movimiento de responsabilidad creciente concedida a los sacerdotes, asistimos desde hace algunos siglos a un movimiento de responsabilidad decreciente otorgada a los obispos. Si algunos sacerdotes quisieran hoy agruparse junto al obispo, hacer voto de obediencia y llevar una vida regular bajo su báculo, como hicieron los clérigos de San Agustín o los canónigos de Arles o de Chartres, o de cualquier otro lugar, no podrían; las iniciativas del obispo en materia de vida religiosa son cada vez más reducidas. Por lo mismo el obispo no es ya el maestro de la liturgia diocesana, de su reglamentación canónica, salvo en una parte muy limitada; no puede por sí mismo, como San Martín, por ejemplo, marcharse a regiones paganas para convertir a los infieles: todo esto que no pertenece a ningún obispo corresponde hoy a la Santa Sede. Por último, el obispo, al menos en el Occidente latino, está cada vez más alejado de las almas, absorbido por los cargos administrativos y, en Francia especialmente, se parece en el exterior a un «prefecto» eclesiástico. Aunque lleva el anillo del esposo desposado con su iglesia, se le cambia de una diócesis a otra con mayor facilidad que a ciertos curas a los que el derecho canónico confiere la inamovilidad.

Por consiguiente, el «pastor» que consideraremos aquí no será tan sólo el obispo, sino todo sacerdote — sacerdote diocesano, exento o misionero «apostólico» —; sacerdote encargado de territorio o sacerdote encargado de un medio, etc., según su participación en el ministerio apostólico. Sólo el obispo titular o residente, y el Papa para los territorios de misión, tiene, sin embargo, plena responsabilidad pastoral.

2. Misión pastoral y perfección.

Ya hemos señalado que el obispo se halla en estado de perfección por el hecho de su consagración episcopal que lo vincula solemnemente a apacentar sus ovejas. De la misma manera que el religioso es esclavo de Dios, el obispo es esclavo de su Iglesia. Está obligado para con ella por una caridad sin límites, ya considerada en su extensión — el obispo está obligado a amar a sus mismos enemigos, a la manera de los apóstoles a los que el Señor envió como ovejas en medio de los lobos (Mt 10, 16) —, ya en su intensidad — el obispo

está pronto, como el buen pastor, a dar su vida por su rebaño —, como en su eficacia — las larguezas del obispo son, no sólo bienes temporales para los pobres y enfermos sino, sobre todo, bienes espirituales: su enseñanza, su ejemplo, sus oraciones —. El obispo está de tal manera vinculado a su tarea que se halla desasido totalmente de sí mismo desde que la acepta; y en esto consiste su estado de perfección.

Queda por decir que este estado se verifica plenamente en el obispo residencial, jefe de una diócesis. Se cumple sobre todo en el Papa, que asume toda la responsabilidad y que no tiene posibilidad alguna de ser cambiado de diócesis. Se verifica en menor grado en el obispo llamado «*in partibus*», cuya diócesis es ficticia y su título a veces honorífico. Se cumple, salvadas las proporciones, en todos los que colaboran en la tarea del obispo y han recibido una parte de sus responsabilidades: en el cura, en el momento de «tomar posesión»; en el director de Acción Católica, al ser nombrado; igualmente en el abad de su monasterio, etc. El estado de perfección de cada uno (entiéndase siempre el estado de perfección exterior que compromete interiormente al que entra en él, pero no lo hace automáticamente perfecto) es proporcional a la importancia de cargos y responsabilidades participadas. Tales funciones pueden presentarse a grandes rasgos de este modo:

El pastor es, como Jesucristo y siguiéndole a Él, sacerdote, rey, profeta. Sacerdote, ofrece al Padre, en nombre de su iglesia y de su rebaño, el sacrificio de Cristo y dispensa los sacramentos de la salvación. Rey, ejerce una «realidad de dulzura», conoce a sus ovejas, a cada una por su nombre, las dirige, las corrige y las congrega en la unidad de fe y de caridad. Defiende la libertad de su iglesia frente a los poderes públicos y puede llegar, ante la insuficiencia o la deficiencia de los gobiernos, a ejercer «funciones de asistencia» tales como la enseñanza, el cuidado de los enfermos, la educación de los niños incultos o atrasados, etc. Por último, siempre tiene a su cargo el cuidado de los pobres. Profeta, no cesa en ninguna ocasión, en su iglesia como fuera de ella, de anunciar la palabra de Dios.

Las virtudes características del pastor son las de la solicitud y la fidelidad.

Una nota para terminar: guárdese de confundir sacerdocio con oficio pastoral. El sacerdocio da la potestad de ofrecer el sacrificio eucarístico, distribuir los sacramentos; no constituye en un estado de perfección (si existe un sacramento de la perfección es el bautismo, a éste hay que considerarlo así y no al orden; lo veremos más adelante). El oficio pastoral concede responsabilidades y cargas sobre el Cuerpo místico; constituyen un estado de perfección en la medida en que las responsabilidades del pastor lo vinculan a la Iglesia.

3. La vocación pastoral.

San Pablo declara que es bueno desear el episcopado (1 Tim 3, 1). ¿Quiere decir esto que el cargo pastoral depende del deseo y del gusto de cada uno? La respuesta a esta cuestión lleva consigo una serie de aclaraciones.

La función pastoral encierra ordinariamente muchas cosas: el ministerio pastoral propiamente dicho; la condición o grado de que está investido el que lleva el cargo y los honores que resultan de él. Es evidente que ni los honores ni el grado (canónigo de honor, prelado, vicario general...) deben ser deseados por sí mismos, sino solamente el trabajo apostólico.

Por otra parte, el oficio pastoral de las almas depende en primer lugar, no de cada uno, sino de Cristo y de su Iglesia. El Espíritu Santo bien puede impulsar a cualquier candidato a desear ser pastor, pero esto no basta para que lo sea efectivamente: necesita aún ser investido por la jerarquía. E, inversamente, aquel a quien la jerarquía desea investir puede ser llevado por el Espíritu por otro camino; por esto algunos hacen voto de rehusar el episcopado, o como otros, a ejemplo de Moisés (Ex 4, 10), exponen a sus superiores los obstáculos y dificultades que ven para aceptar las responsabilidades pastorales. El oficio pastoral no es de necesidad individual para la salvación. Hasta se ha visto a un santo papa (Celestino V) presentar su dimisión para encontrar la soledad monástica, y a santos obispos solicitar ser depuestos de su cargo para entrar en la vida religiosa. Sin embargo, siempre es más fácil a la jerarquía conceder a un monje el episcopado que a un obispo el monacato, prevaleciendo el bien común, si el Espíritu Santo no parece contradecirlo, ante el bien particular.

Dos puntos de vista son, pues, dignos de consideración en lo que puede llamarse vocación pastoral: el punto de vista de la jerarquía que da la investidura y el del candidato que se siente llamado interiormente.

La historia nos enseña que la jerarquía no siempre ha esperado a que el candidato se presente o se sienta llamado. La Iglesia de Milán tomó a San Ambrosio, que a pesar de su oposición llegó a ser su obispo. Ejemplos análogos son numerosos en la antigüedad. Allí donde no hay obstáculo absoluto, el Espíritu Santo puede muy bien comenzar a hablar por la voz de la Iglesia institucional.

Por una parte, la historia pone de manifiesto que la institución jerárquica se muestra cada vez más respetuosa con la vocación de cada uno; y, por otra, no puede forzar lo que depende de un movimiento imprevisible e imprescriptible del Espíritu en el alma de cada uno: su voluntad de guardar el celibato para el Señor o de seguir cualquier «consejo» evangélico. Quien pueda comprender, comprenda, pero sólo el Espíritu Santo puede hacer «comprender» semejante llamada. También en la medida en que la carga pastoral implica el celibato, la Iglesia debe esperar a que el candidato se presente con una «vocación» preliminar. La Iglesia, después de experimentar el espí-

ritu que inclina al sujeto a trabajar en la viña del Señor, lo alista en la cosecha según sus aptitudes.

4. Pobreza y generosidad pastorales.

¿Hasta dónde obliga el estado de perfección del obispo, y, *mutatis mutandis*, de todo pastor o apóstol?

El Señor dice a sus apóstoles: «No llevéis ni oro, ni plata, ni moneda alguna en vuestros cinturones, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni calzado, ni bastón; porque digno es el obrero de su alimento» (Mt 10, 9-10). ¿Vale esta prescripción para todo obrero apostólico? Hay que notar que San Pablo mismo recibía una subvención de otras iglesias a fin de poder evangelizar a los corintios (cf. 2 Cor 12, 8). La orden del Señor apunta directamente a los doce apóstoles para su misión particular entre los judíos de la tierra de Israel. Sus instrucciones no se han de tomar al pie de la letra, sino según el espíritu. El obispo, a quien su caridad obliga a dar ejemplo y que debe cuidar de la vida de sus sacerdotes, de su perfeccionamiento, de las cargas de sus iglesias y del cuidado de los pobres, no puede, sin escándalo, llevar un tren de vida que sea ofensivo para la miseria de sus sacerdotes o los apuros de ciertos pobres. Pero también las cargas que asume exigen que se vea libre de tareas materiales. La pobreza del obispo es asunto de espíritu, no de regla exterior.

El obispo debe dar la vida por su rebaño. ¿Quiere decir esto que no debe abandonarlo nunca, por ejemplo, en caso de persecución? Hasta en esto puede suceder que la partida del obispo, su sustitución por otro, sea el medio de evitar una persecución general o asegurar un ejercicio pastoral mejor para sus ovejas.

Es la salud del rebaño, la carga pastoral, lo que hay que considerar ante todo, y lo que debe indicar al pastor su línea de conducta.

5. Ejercicio pastoral y laicado.

¿Tiene que estar el pastor dentro de las órdenes sagradas? Sí, porque ciertos sacramentos son necesarios para la salvación, y todos son útiles. Nadie puede dar la salvación si no es capaz de dispensar los sacramentos.

A pesar de todo, el laico puede participar en el cargo pastoral en la medida de que es capaz, conforme al espíritu que le impulsa a ello y el mandato que recibe.

Un obrero puede «tomar a su cargo» sus compañeros paganos por medio de su oración, su ejemplo, su celo por presentarles el Evangelio y conducirlos paso a paso a la Iglesia. Bien merece llamarse entonces, por participación, apóstol o pastor. La extensión de sus poderes se reduce a lo que le da el Espíritu Santo, o a lo que puede aportar a los demás, antes o después, para la recepción de los sacramentos que él no distribuye. Entre las instituciones laicales hay una especialmente consagrada por la Iglesia con una especie

de tarea pastoral: el matrimonio. Los esposos se han comprometido solemnemente, sin límites de tiempo, a la instrucción y educación espiritual de sus hijos. Han de dar la palabra de Dios a los que, aun bautizados, permanecerían en las tinieblas de la ignorancia si no hubiera persona alguna para comunicársela. El sacerdote no hará nada sólido sin ellos.

6. Insignias pastorales.

El obispo se halla definido por los poderes apostólicos que le han sido transmitidos por quienes los poseen oficialmente y por la Iglesia cuya carga le es confiada. El carácter público de su consagración, que lo encuadra en un estado santificador, se compone de ciertos ritos e insignias que varían, por otra parte, según la liturgia. El rito esencial consiste siempre en la imposición de las manos (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Se necesitan dos obispos asistentes; ellos representan la sucesión de los apóstoles.

Los demás ritos, en la Iglesia latina, son: 1. La entrega del libro de los Evangelios; este rito, que procede de la liturgia griega, se encuentra ya en el año 380 en el libro de las Constituciones apostólicas. 2. La unción de la cabeza, rito de la liturgia carolingia que se asemeja a la unción real. 3. La entrega del anillo y del báculo. 4. La entrega del «bien», bajo forma de propiedad radical, símbolo del patrimonio episcopal. 5. La entrega del libro de los Evangelios. 6. La entrega de la mitra (siglo XI) y de los guantes (siglo X).

III. ESTADO RELIGIOSO

El obispo está obligado a su rebaño, de cuya responsabilidad pastoral se ha hecho cargo. El religioso, a fin de hacerse totalmente esclavo de Dios, se liga a un estado (exterior) que lo sustrae a todo cuanto puede alejarlo del amor de Dios. El religioso, como lo indica la misma palabra, se encuentra en un estado tal que se ve *religado* a Dios y a su servicio. Todo cristiano es religioso por el solo hecho de dar culto a Dios, mas éste es religioso por excelencia, y ha acabado por reservarse en absoluto este nombre. Igualmente la palabra «devoto», que se aplica en la actualidad indiferentemente a toda clase de personas piadosas, estaba reservada especialmente, en otro tiempo, a este género de vida totalmente entregada; lo que la liturgia llama todavía el *devotus femineus sexus* significa *las religiosas*. Mas cualesquiera que fueran las palabras que se usaron para designar este género de vida (vida ascética, monástica, apostólica, etc.), aquel a quien ahora llamamos nosotros religioso es el que, para unirse *totalmente* a Dios, se lo ofrece *todo* sin reservarse nada. Por su sacrificio, su ofrenda y sus votos, *toda* su vida se halla colocada en lo sucesivo bajo el signo de la virtud de la religión, nada se sustrae al culto o al servicio de Dios. Sin duda por amor se hace servidor de Dios hasta este extremo, pero su amor es tal que quiere obligarse

en justicia (la virtud de la religión es una especie de justicia, y también la ofrenda, el culto, el voto...) a no apartarse jamás de Él. Por una promesa, toda su vida es ofrecida amorosamente a Dios, y, hecha la promesa, queda *obligado* a cumplirla con el mismo amor.

Queda por decir, una vez más, que no se hace perfecto por esta simple promesa. Puede no ser, en el estado de perfección, más que un *principiante* o un *aprovechado*. Pero su estado exterior testimonia que tiende a la perfección y ha tomado todos los medios que conducen a ella.

1. Estado religioso y bautismo.

La profesión del religioso presenta muchas analogías con el bautismo.

El bautismo es una renuncia a Satanás, a sus seducciones mundanas, a sus obras; une a Jesucristo para siempre. Es, a su modo, una esclavitud, la primera esclavitud libertadora del cristiano. Pero el bautizado vive en medio del mundo; se ve solicitado por toda clase de «bienes», que, sin dejar de ser bienes, pueden despertar su codicia y apartarlo lejos de Cristo. El religioso es un bautizado que toma en serio su bautismo y suprime todo lo que, aunque bueno, puede comprometer sus frutos. La profesión religiosa es un segundo bautismo, un «doblaje» del bautismo. El monje es, esencialmente, un *conversus*, un converso o un convertido, como el bautizado.

Esta doctrina de la profesión religiosa como «segundo bautismo» es tradicional desde el siglo iv.

Se expresa en los ritos de la profesión, que están calcados sobre los del bautismo; el tema de la muerte del hombre viejo y del nacimiento de un hombre nuevo se halla allí como elemento preponderante. Aún en nuestros días es posible reconocer muchos temas bautismales en el ceremonial de la consagración de las vírgenes que contiene siempre el *Pontifical*. Por fin, las ceremonias de la profesión (o de la vestición de hábito) monástica y de la consagración de las vírgenes, han sido consideradas durante mucho tiempo — hasta el siglo xii — como sacramentos, a la manera del bautismo o del martirio y produciendo los mismos efectos.

Para los primeros cristianos, el hombre «perfecto» es el mártir. Al mártir se le proclama en seguida bienaventurado, sin otra forma de proceso, y a nadie como a él se le considera gozando de la bienaventuranza. Aún más, desde Constantino, es decir, después de las persecuciones, el martirio da la medida de la piedad perfecta; influye profundamente en la concepción de la vida monacal que idearon SAN ATANASIO (cf. *La vida de San Antonio*), San Basilio, San Jerónimo o Casiano. Después de la paz de Constantino, el monje que ofrece toda su vida a Cristo aparece como el *testigo* siempre necesario, el mártir de los nuevos tiempos. Los teólogos de los siglos xii al xiii se mantendrán fieles a esta tradición atribuyendo a la profesión solemne del religioso efectos análogos a los del bautismo: la profesión religiosa borra los pecados como el bautismo; consagra

y configura con Cristo en su estado de servidor de Dios y en su condición de víctima y de hostia; destina al culto de Dios y obliga no solamente a asistir a la misa y a participar de ciertas celebraciones, sino a hacer de toda su vida un culto a Dios.

2. Modalidades históricas de la vida religiosa y de sus instituciones.

Antes de abordar la teología de la vida religiosa es necesario considerar su historia y aprender de ella cómo se presenta a lo largo de los siglos este «totalitarismo bautismal» que pretende ser la vida religiosa.

Podemos distinguir seis etapas. He aquí el esquema.

La predicación de Jesús.

Nuestro Salvador propone a todos un mismo ideal de salvación; no hay un Evangelio para unos y otro distinto para otros; es el mismo el que se propone a todos. Los evangelistas notan frecuentemente que Jesús «convoca al pueblo» (Mc 8, 34), «que se dirige a todos» (Lc 9, 23), o a «grandes muchedumbres» (Lc 14, 25). Jesús oró al Padre por todos los discípulos y pide que ellos sean uno (Ioh 17, 21). A todos sin excepción les dijo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48) y «aquel que quiera ser mi discípulo que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y me siga» (Lc 9, 23), y «si alguno viene a mí y ama más a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y aun a su propia vida, más que a mí, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26), y «cualquiera que busque salvar la vida, la perderá y quien la pierda, la encontrará» (Lc 17, 33). Aunque Jesús dé a veces Él mismo ejemplo de retirarse al desierto o a una montaña, ya para orar, ya para hablar a sus discípulos (Mt 5, 1), no impone a nadie apartarse del mundo, sino guardarse del mal (Ioh 17, 15).

Sin embargo, hay que señalar en el Evangelio ciertas vocaciones particulares: la del joven rico: «vete, vende cuanto tienes, después ven y sígueme» (Mt 19, 21); las de algunos discípulos: «sígueme» (Mt 8, 22; 9, 9); la del endemoniado libertado que quería ser de la compañía de Cristo, pero al que Jesús impone volver entre los suyos (Lc 8, 39); la de aquellos a quienes «les ha dado entender» y comprender cierta palabra, porque no todos la comprenden (Mt 19, 11).

En resumen, se deduce del Evangelio: 1. Que el cristiano es un llamado, un convocado (Jesucristo no cesa de llamar, de convocar a los que quiere hablar), un elegido, o, según la palabra que San Pablo usará con cariño, un santo (por la iniciativa de Dios y el bautismo). 2. Que la salvación para todos es la salvación por la cruz: es falso pensar que algunos han de salvarse por el sacrificio y la renuncia, mientras que otros se salvarán por la vida del mundo tal como

el mundo la vive. 3. Que la variedad de vocaciones no afecta al fin, sino a los medios: a cada uno impone el Espíritu de Dios, que es el Espíritu de Jesús, una manera personal de seguir e imitar al Salvador.

La generación apostólica.

Inmediatamente después de Pentecostés, en Jerusalén, vemos a un grupo de cristianos vender lo que poseen, repartir lo recaudado y adoptar la vida de comunidad integral (Act 2, 44-47). «Ninguno llamaba suyo a lo que poseía, sino que todo era común entre ellos» (Act 4, 32). En la abundancia de dones concedidos a la Iglesia naciente, vemos a ciertos cristianos dar este testimonio de pobreza y de vida común fraterna. El Señor nada había impuesto de esta forma precisa, pero el Espíritu del Señor moraba en ellos y les sugería imperiosamente «seguir» al Señor de esta manera.

La Iglesia de Jerusalén será por todos los siglos el tipo y el modelo de las comunidades o de las órdenes religiosas. Hasta el siglo xv, y aun más tarde, se puede decir que la nostalgia de casi todos los fundadores (Agustín de Hipona, Benito de Nursia, Roberto de Molesme y Esteban Harding, Norberto de Xanten, Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, etc.) será fundar una institución donde reviva de alguna manera la comunidad de Jerusalén en los mismos términos en que se nos presenta en los Hechos de los Apóstoles (c. 2 al 5). De aquí que hasta el siglo XIII el término de *vida apostólica* será sinónimo de *vida común regular* o de *vida monástica* entre los cenobitas. Santo Tomás no duda en escribir que «toda forma de vida religiosa ha tenido su origen entre los discípulos después de la resurrección» (ST II-II, q. 188, art. 7).

Sin embargo, no todos conocían esta llamada del Espíritu para ponerlo todo en común con una caridad perfecta. Si Ananías y Safira fueron castigados con la muerte (Act 5, 1-2), no es por la acusación de retener alguna cosa, sino por su mentira. Se establece, pues, una diferenciación entre los «carismáticos» a partir de esta generación (cf. I Cor 13, 28-31). Pero es el mismo Espíritu el que distribuye a cada uno sus dones y sus aspiraciones. Es un mismo Evangelio el que todos quieren oír y seguir.

Del siglo I al VI.

La diferencia entre los «dones» de una parte, la multiplicación de los oficios jerárquicos por otra, la masa, en fin, de los que no han recibido vocación especial y no poseen función alguna en la Iglesia, crean en seguida una triple categoría de fieles. Esta triple división se insinúa en los Hechos y aparece marcadamente ya en los escritos apostólicos. La tradición lo ha consignado en la liturgia: en la misa de los presantificados, el Viernes Santo, ora el celebrante por todas las necesidades de la Iglesia según la fórmula siguiente: «Oremos por todos los obispos, los sacerdotes, los diáconos, los lecto-

res, los porteros, los confesores, las vírgenes y las viudas, y por todo el pueblo de Dios». Éstos son los tres órdenes de la Iglesia: el orden clerical (aquí muy desarrollado, pero cuyo origen se remonta hasta los apóstoles): el orden ascético, o místico, o carisma, o «neumático» (del griego πνεῦμα, espíritu, y πνευματικός animado y vivificado por el Espíritu); éste es el orden de todos los que han recibido una llamada particular del Espíritu ordenándoles una renuncia más perfecta; finalmente, el orden laico (del griego λαός, el pueblo santo).

Desde el primer siglo, aún antes de constituirse una *jerarquía* al lado de los doce apóstoles, que son de hecho y de derecho los jefes de las Iglesias, vemos aparecer a los primeros «carismáticos». Se les llama *ascetas* o *confesores*, vírgenes o viudas. Viven en el mundo, separados unos de otros, sin lazos entre ellos y sin institución alguna. Desde que se han propuesto adoptar este género de vida lo declaran simplemente a la Iglesia, que consagra su decisión con una ceremonia. Oran y se entregan a las obras de misericordia. La Iglesia se considera tan honrada por ellos que les concede un puesto especial en la nave; de aquí se derivará el que todos los sermones de Ambrosio, de Agustín, de Gregorio... sobre la virginidad tratarán al mismo tiempo de la humildad.

En el siglo III aparece San Antonio, padre de todo el «monacato». Antonio nació hacia el 250 en el Egipto medio. A los veinte años, al entrar en una iglesia, oyó las palabras «vete, vende cuanto tienes, después ven y sígueme». Antonio sigue el Evangelio al pie de la letra, se retira al desierto como Cristo después de su bautismo. Es la «conversión» de San Antonio. Vive de hierba de un jardín alrededor de su ermita. En seguida vienen discípulos a verle, a pedirle consejo y a instalarse junto a él. Muere en 356.

Con Antonio comienza esta forma de ascetismo que es el anacoretismo. Hasta este momento los ascetas permanecían en el mundo con los demás cristianos. Antonio huye del mundo. ¿Por qué? Porque el Espíritu le impulsaba de esa manera. La regla de abandono del mundo no está escrita en el Evangelio, pero la regla de los cristianos no es una fórmula que puede escribirse sobre tablas, está escrita en nuestros corazones de carne (2 Cor 3, 3): se nos ha dado el Espíritu Santo como fué dado a la Iglesia entera. Sin Él nadie puede decir: Jesús es el Señor (1 Cor 12, 3). Sólo con Él podemos leer y entender el Evangelio.

El desierto va a poblarse inmediatamente como el valle del Nilo. Los «espirituales» van a convertirse en consejeros, padres y abades (del hebreo *abbas*, que significa padre) de gran número de discípulos y de cristianos ávidos de oír una palabra. Bien pronto abades y discípulos formarán las lauras, que son verdaderas colonias de ermitas.

Con todo, los ermitaños no son todos prudentes ni sabios. El deseo de una ascesis rigurosa, la ambición de sufrirlo todo por Jesucristo, les lanza a toda clase de extravagancias: las de los acenetas, que se privan del sueño; de los estacionarios, que no se mueven; de los sideróforos, que llevan esposas o cadenas; de

los estilitas, que viven sobre una columna... A pesar de que hubo santos entre ellos (por ejemplo San Simeón el Estilita), hubo también toda clase de excéntricos.

San Pacomio (292-346) es el primer legislador del monacato y el fundador de los cenobitas (de griego *koinos bios*, de vida común). Se retira hacia el 320 a una isla del Nilo y organiza un monasterio al que da una regla (la regla copta de San Pacomio ha sido traducida por San Jerónimo). Los discípulos de Pacomio están sujetos a la oración, a los ayunos, al trabajo manual, a la lectura de los libros santos. Se organizan inmensos monasterios, tanto masculinos como femeninos.

San Basilio, que nace en Capadocia hacia el 330, recoge la idea de Pacomio y organiza los monasterios en su país. O al menos organiza casas de vida común, *cenobios*. Tanto quiere reaccionar contra los peligros del anacoretismo, que rechaza para su institución el nombre de monasterio (del griego *monos*, solo; originariamente, el monasterio es la reunión de solitarios en cabañas).

Viene luego San Benito, que nace en 480 en Nursia, cerca de Roma. Discípulo ferviente de Basilio, Benito organiza la vida cenobítica en Subiaco, después en Montecasino, donde se establece hacia 525; en este lugar escribió su regla. Muere en 547. San Benito denuncia las ilusiones de los extravagantes y de los monjes giróvagos. Resalta la obediencia y hace de ella el instrumento principal de la perfección.

Occidente conoció muchos otros abades y otras reglas (San Aurelio, San Columbano, San Agustín, San Cesáreo de Arles para las mujeres). La única que sobrevivió para los monjes fué la de San Benito al ser impuesta, por orden de Carlomagno, a todos los del imperio.

Del siglo VI al siglo XII.

Del siglo VI al XII Oriente y Occidente no conocían más que una forma de vida religiosa, que es la vida monástica. A partir del mismo siglo XII Occidente no conoce «prácticamente» más que la vida benedictina.

Son los monjes los que van a convertir, con frecuencia sin premeditación, las campiñas y países del norte de Europa. Citemos a San Martín, San Bonifacio, San Ascario, San Erico, etc. Los monjes emigran, fundan una pequeña colonia que tala, rotura, cultiva la tierra, recibe a familias campesinas que buscan trabajo y alimento; pronto la colonia de roturadores será una pequeña villa de cristiandad cuyo maestro es el señor y abad.

En el siglo XII el ascetismo, que ha entrado en la soledad de los desiertos con Antonio, y en los claustros con Benito, va a salir de los claustros y volver a entrar en el mundo como en los tiempos apostólicos, pero esta vez bajo formas organizadas. La ocasión de esta vuelta fué la cruzada. La cruzada suscita *órdenes militares*, *órdenes hospitalarias* (para los pobres y los enfermos de Tierra

Santa), *órdenes destinadas a la redención de cautivos*. Pero las cruzadas no son la única causa. Asistimos en el siglo XII al nacimiento de todo un mundo que poco a poco se emancipa de la tutela señorial, el mundo de los mercaderes y de los burgueses, entre los cuales hubo quienes amasaron colosales fortunas, sobre todo en Italia. Por reacción contra la embriaguez de las riquezas nacieron los *menores*, mientras que para guiar religiosa e intelectualmente a este mundo en revolución social se formarán los *predicadores* (siglo XIII). Nos hallamos también al principio de un movimiento en que la ferviente vida cristiana, pudiendo organizarse ahora fuera de los claustros, va a suscitar toda clase de formas nuevas en la vida laica: órdenes terceras, hermanos de vida común, beaterios, etc.

Podemos señalar también un punto más importante. Hemos dicho que la antigüedad había reconocido tres «órdenes» de fieles: orden clerical o jerárquico, orden ascético, espiritual, y orden laico. Esta cómoda división no responde sino muy imperfectamente a la realidad. A partir del siglo VIII, sobre todo bajo la influencia de San Benito de Aniano, multitud de monjes occidentales recibieron las órdenes sagradas, mientras que casi al mismo tiempo, y sobre todo en el siglo XI, muchos capítulos de «canónigos» (clérigos inscritos en el canon de tal o cual iglesia) van a reformarse adoptando las costumbres y observancias monásticas. La influencia monástica es tan grande que el oficio de las iglesias será transformado para siempre: en lugar del *cursum* antiguo de dos horas por día, laudes matutinas y nocturnas, todos los canónigos adoptarán el *cursum* monástico de siete horas diarias⁵.

De los siglos XI al XII sucede que es difícil muchas veces distinguir una comunidad de clérigos o de canónigos, de una comunidad de monjes. Se les conoce sobre todo por el color de su hábito (blanco para los clérigos, negro para los monjes, al menos hasta el nacimiento del Cister), por su liturgia y por sus reglas. Los sacerdotes, en efecto, cualquiera que sea el lugar donde se hallen establecidos, no tienen todo el ministerio que actualmente: su gran función es celebrar el oficio conforme al «título» a que se han unido. Las dos órdenes, clerical y ascética, cuyas características parecían tan diferentes y tan precisas durante los seis primeros siglos, se han fundido poco a poco. Existen, con todo, desde el siglo IV, fecundas excepciones que es preciso hacer constar: San Agustín de Hipona vivía «monásticamente» con los clérigos de su iglesia; igualmente San Eugenio de Verceil, San Martín de Tours, San Víctor de Ruán y otros.

La institución agustiniana de sacerdotes monjes (o clérigos monjes) será fecunda. Los canónigos «regulares» de los siglos XI-XII, unidos en congregaciones como la de San Rufo o la de los premonstratenses, o miembros de una comunidad autónoma, pueden apelar a ella con justo título. Los claustros que todavía vemos yuxtapues-

5. Cf. MARTIMORT, *Les offices du dimanche soir*, en «Le jour du Seigneur», Laffont, París 1948, pp. 246-249.

tos al lado de ciertas catedrales (por ejemplo Nuestra Señora de Puy o San Trófilo de Arles), dan testimonio de este glorioso pasado canónico. De esta tradición clerical salieron familias religiosas como, en el siglo XIII, la de *hermanos predicadores* (Domingo era canónigo reformado de Osma) y, en el siglo XVI, todas las de *clérigos regulares* (teatinos, jesuitas, etc.).

Mas si los sacerdotes monjes no parecían muy diferentes, al menos en ciertas épocas, de los monjes sacerdotes, sus orígenes, sus tradiciones, y sus vocaciones, resultan diferentes. Que sobrevenga una crisis, que se haga necesaria una reforma, que la Iglesia tenga necesidad de nuevos obreros apostólicos, y unos y otros reaccionarán de manera diferente. «En la historia de las familias monásticas — dice Dom Doyère — la mayor parte de los movimientos de reforma se plantean bajo el signo de un retorno al eremitismo y a la soledad.» Las familias clericales, al contrario, desarrollan sus tareas pastorales en la línea de su tradición conforme a las exigencias y a las necesidades de toda la Iglesia: en un tiempo en que los sacerdotes no tenían aún otras cargas que las de la celebración litúrgica, los canónigos regulares tampoco tenían otras funciones; pero en la actualidad no hay función sacerdotal en la inmensa gama de los ministerios que no sea practicada también por los «regulares». Por consiguiente, habrá que distinguir entre las órdenes actuales, las órdenes de los sacerdotes que se han sometido a las observancias monásticas para ser mejores sacerdotes, y las instituciones de los monjes a los que confirió el sacerdocio, como una costumbre que se extendió poco a poco sin que por eso hayan cesado de ser monjes y sin que se hayan constituido nunca institucionalmente en pastores o apóstoles.

Por encima de toda especialización subsiste, sin embargo, la regla suprema del Evangelio. La sentencia de Esteban de Muret (1046-1124) a sus religiosos es, a este respecto, altamente significativa: «Si se os pregunta a qué orden pertenecéis decid que a la del Evangelio, que es la base de todas las reglas. Que ésta sea vuestra respuesta a todos los que traten de averiguarlo en adelante. En cuanto a mí no sufriré ser llamado monje, canónigo o ermitaño. Todos estos títulos son tan altos y tan santos, e implican tal medida de perfección, que no presumiré aplicármelos»⁶.

Desde el siglo XII al XX.

El siglo XII había visto nacer dos grandes órdenes: una de monjes, la de los cistercienses, que se presenta como una reforma de la orden monástica; otra, de canónigos, la de los promonstratenses, que se presenta como una reforma de la orden canónica y que, en consecuencia, difiere poco de los cistercienses en numerosos puntos (soledad, trabajo, vida contemplativa).

6. *Sermo de unitate diversarum regularum*, en MARTÈNE, *De ant. Eccl. rit.*, Venecia 1783, IV, p. 308, c. 2.

Las nuevas órdenes del siglo XIII son diferentes. Ya no se des-tierran lejos del mundo; están, al contrario, en contacto estrecho con las poblaciones y en diálogo constante con ellas. Numerosos menores, en su origen, son artesanos y ganan su vida como artesanos de las villas. En cuanto a los predicadores, enseñan por todas partes: en los púlpitos de las iglesias, en las «universidades» nacientes o en sus propias escuelas. Unos y otros están ahora exentos de la jurisprudencia episcopal y formarán muy pronto las fuerzas de choque de la Sede Apostólica en todas las «misiones» del mundo. Su régimen, muy suave, no soportará ya el de los abades (elegidos de por vida, especie de señores feudales, en lo espiritual y en lo temporal, de su abadía), sino simplemente priores, primeros entre los iguales, incesantemente renovables y fiscalizados por «capítulos». La creación de los predicadores es uno de los primeros pasos de esta centralización romana cuyo ensayo había hecho ya la orden monástica de Cluny y que concluirá en el siglo XVI con la Compañía de Jesús, y, en los tiempos modernos, en todas las milicias religiosas que reúne la congregación romana de religiosos.

Llama la atención la evolución de la vida religiosa de mujeres en esta época. Ya hemos dicho que se había verificado entre los hombres una especie de fusión entre el orden «jerárquico» y el «orden ascético». Nada semejante hubo para las mujeres. Hasta el siglo XVIII el tipo de la vida religiosa de las mujeres, cualquiera que sea su orden, es monástico. Después de Bonifacio VIII, las reglas de clausura se hicieron más estrictas para los monasterios. Sin embargo, estas reglas no impidieron a los monasterios de monjas ser o transformarse en casas hospitalarias y más tarde en escuelas. Si hacia el siglo XVI muchas jóvenes se instruyen en los claustros es porque las monjas las reciben en casa sin salir de ella. Los claustros son el refugio de las obras de misericordia de las mujeres. No encontramos ya nada semejante a las diaconisas o a las viudas de la época apostólica.

En el siglo XVI algunas congregaciones se forman con un fin de acción exterior. Pero queriendo permanecer religiosas se ven obligadas por las reglas en uso y acaban rápidamente por no ser más que contemplativas. Tal es la historia de las visitandinas de San Francisco de Sales, primitivamente destinadas a la «visita» de los enfermos. En el siglo siguiente San Vicente de Paúl eludirá la dificultad agrupando a sus hijas fuera de toda institución y de toda regla religiosas.

Los tiempos han evolucionado. Debemos distinguir actualmente, entre las congregaciones femeninas, aun allí donde existen pocas diferencias exteriores, las instituciones de origen y tradición monásticas, es decir, donde las religiosas no tienen otra finalidad que acercarse a la perfección de su vida bautismal, y las congregaciones consagradas a obras particulares de misericordia, cuyas hermanas han adoptado las costumbres y observancias monásticas y son las herederas de las diaconisas y las viudas de los tiempos apostólicos.

Siendo indefinido el número de obras particulares y más los puntos de aplicación de estas obras (niños, jóvenes de ambos sexos, país de cristiandad, país de misión, o tal diócesis o tal otra, etc.) y, por lo mismo, la elección de los medios y de los instrumentos de perfección, las congregaciones podrán diversificarse hasta el infinito. En el siglo XIX la proliferación de las congregaciones diocesanas y, en menor medida, las congregaciones misioneras, conducen a una enorme multiplicación de las instituciones religiosas.

Los conversos en las instituciones seculares.

Hemos visto que se ha obrado una fusión, a favor y por la influencia monástica, y por la costumbre de dispensar con mayor liberalidad las órdenes sagradas en los monasterios, entre el «orden clerical» y el «orden ascético o monástico». Vamos a considerar ahora otra especie de fusión entre el «orden ascético» y el «orden laico» del pueblo. A decir verdad, este género de fusión era inevitable desde que los monjes, que en su origen jamás eran sacerdotes, dejaban de vivir en el desierto para habitar en medio de lugares ya poblados. Mas aquí ya no es siempre fácil discernir los límites del «orden monástico».

Los historiadores sitúan el nacimiento de los «conversos» en la abadía de Hirschau en Alemania, en los siglos X y XI. La cosa es difícil de precisar, y aquí, menos que en otra parte, no hay generación espontánea. Desde el principio de las invasiones, numerosas personas y familias, sin tierra, sin trabajo y sin alimento, se sienten dichosas de encontrar cerca de un monasterio su refugio y su sustento. Poco a poco las abadías se rodean de un pueblo inmenso. Hay familias, pero también hombres y personas jóvenes sin casar. Algunos, atraídos por la vida monástica, no se contentan con dar a la abadía su trabajo, ofrecen hasta todo lo que ellos pueden poseer; otros van más lejos y solicitan ofrecerse en persona, hasta el fin de sus días, al servicio de la abadía: son los oblatos (nombre reservado en otro tiempo a los niños ofrecidos a la abadía), los donados, los familiares, los cofrades, los amigos habituales, etc.

Los monjes honrarán a algunos de ellos con el nombre de *conversi*, convertidos, que les estaba reservado en otro tiempo. La diferencia con los monjes está en que viven fuera de la clausura, en el «mundo», que pueden ser empleados en el cultivo de las tierras lejanas que posee el monasterio o en los cambios de correspondencia y comercio con otra abadía o con los laicos. Son los religiosos «exclaustrados».

El siglo XII, sobre todo con el Císter y premonstratenses, es el gran siglo de los conversos. Trabajan solos en los «graneros» lejanos que poseen las abadías y en muchos talleres adjuntos a los mismos. Su institución ha evolucionado. Su vida religiosa ha cesado en parte de estar centrada en la de la abadía; forman, en cierto modo, un monasterio dentro del monasterio, con su superior, su capítulo, su hábito y, sobre todo, su oficio divino particulares.

En el siglo XIII, la Orden de predicadores recibirá también «hermanos conversos», pero serán simplemente religiosos laicos (no clérigos) consagrados a todas las necesidades materiales del convento. Estas necesidades eran, por otra parte, muy numerosas y diversas por el hecho de que los conventos vivían en una autarquía relativa.

En verdad la institución de los conversos, oblatos, semioblatos, respondía perfectamente a la aspiración de los aldeanos de los siglos VII al XI. Las invasiones los expulsaban de todas partes, los saqueaban sin que hallasen refugio y trabajo más que cerca de los centros monásticos. Estos hombres fracasados, paganos o semipaganos, seducidos por la vida monástica, se entregaban a Dios, ofreciéndose según la medida de su generosidad y de sus posibilidades al servicio de la abadía.

En los siglos XIII al XIV, cuando los conversos hayan cesado prácticamente de vivir en el mundo, las personas del mundo tendrán otra manera de darse a Dios en formas nuevas mejor adaptadas a los tiempos: terceras órdenes, confraternidades de laicos, más tarde los beaterios, hermanos de vida común, etc.

Es notable que, a pesar de todo, estas instituciones se apoyan en las órdenes religiosas o las imitan. Mérito de San Francisco de Sales, en el siglo XVI, es haber dado a conocer la posibilidad de ejercer, en pleno mundo, la «vida devota». «Los que han tratado sobre la vida devota — escribe en el prefacio de su *Introducción* — se han fijado casi siempre en la instrucción de las personas muy alejadas del mundo, o, al menos, han enseñado una especie de devoción que conduce a este retiro... Es una herejía querer desterrar la vida devota de la compañía de los soldados, de la tienda de los artesanos, de la corte de los príncipes, del oficio de las personas casadas.»

La lógica de esta enseñanza, que se une por encima de los siglos a la de los apóstoles, debía conducir a la formación, en los tiempos modernos, de «uniones piadosas» y de «instituciones seculares» y al mismo tiempo debía asegurar un desarrollo fecundo a la doctrina y a la gracia del matrimonio cristiano.

Los miembros de los institutos seculares llevan una vida común o viven separadamente: se ganan la vida o permanecen dentro de sus familias: «viven en el mundo y con los medios del mundo», aunque, no obstante, hayan ofrecido su vida a Dios y le hayan sacrificado la «castidad perfecta». Algunos se apoyan todavía en las órdenes religiosas que les prestan el beneficio de un sostén espiritual más seguro, pero se arriesgan a comprometer su carácter específicamente laico; otros son totalmente autónomos aunque siempre bajo el control de la jerarquía.

3. La obediencia religiosa.

Aunque el compromiso de la perfecta castidad haya sido, desde su origen, la característica de los ascetas, no se encuentra antes de San Benito, al menos en Occidente, una promesa oral y escrita destinada a ser oficialmente conservada.

La regla de San Benito nos legó la famosa tríada: *Conversio morum, stabilitas, obedientia*: conversión, estabilidad, obediencia. El acto por el cual uno se compromete a ello se llama el *propositum* o el *votum*, o la «profesión monástica» (o sagrada, o religiosa) que duplica de alguna manera la «profesión cristiana o bautismal». En cuanto a la ceremonia ya hemos dicho que era un calco de la del bautismo: renuncia a Satanás, profesión, prosternación a imitación de la muerte de Cristo y de la inmersión del catecúmeno, recepción del nuevo vestido.

Los canónigos adoptaron una fórmula más o menos análoga. He aquí una forma de profesión canónica clásica a partir del siglo x: *Ego frater N. offerens trado meipsum Ecclesiae S. N. et promitto conversionem morum et stabilitatem meam in loco... Promitto etiam obedientiam usque ad mortem.*

Es interesante observar en el siglo xii la fórmula original de los premonstratenses que prometía vivir «según el Evangelio de Cristo, la institución apostólica y la regla del bienaventurado Agustín». Que nadie se engañe: estas palabras no tienen el significado que nosotros les atribuimos hoy. «Vivir según el Evangelio de Cristo» quiere decir vivir según el Evangelio de Mt 10, especialmente según la regla de Mt 10, 9-10, esto es, hacer profesión de pobreza en la predicación; «vivir según la institución apostólica» es vivir conforme a los *Hechos de los Apóstoles*, 4, 32-35, esto es, hacer profesión de vida común⁷.

Los progresos de la reflexión teológica sobre la vida religiosa condujeron insensiblemente, a partir del siglo xiii, a reemplazar la tríada benedictina por la tríada de pobreza, castidad, obediencia, hoy casi universal entre los cenobitas occidentales.

4. Elementos esenciales del estado religioso.

La historia de la vida religiosa es reveladora. El religioso es un hombre que ha oído una llamada, una «vocación» y es testigo de esta llamada imprescriptible. El orden clerical ejerce *funciones* en la Iglesia; el orden *ascético* representa un conjunto de *vocaciones* diversas, fruto de la sola gracia del Espíritu, que sólo la jerarquía puede aprobar y fiscalizar, así como rechazar las formas no evangélicas. La diversidad de las formas de vida religiosa, de los medios ascéticos, de «los caminos de perfección», de los modelos de oraciones y ritos para la celebración, dan testimonio, a su manera, de esta libertad del Espíritu que hace comprender a cada uno y le pide lo que Él quiere para obligarle a acercarse personalmente a la edad perfecta de Cristo.

La teología nos invita a destacar de esta historia algunos elementos estables. El religioso oye el Evangelio de Cristo y quiere seguir al Maestro por dondequiera que vaya. Si no está aislado, sino que

7. Cf. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII s.*, Vrin, Paris 1947 pp. 200 ss.

ingresa en una institución religiosa, ¿cuáles son los elementos esenciales de que se constituye ésta?

Es cierto que el religioso sigue los preceptos, en particular el precepto de la caridad. Toda institución religiosa se propone como fin formar a sus miembros en la perfección de la caridad.

En cuanto a los consejos hay que distinguir dos clases: primeramente, los que se presentan como una consecuencia de la caridad perfecta, como, por ejemplo, *perdonar y bendecir a sus enemigos* (Lc 6, 28). La institución religiosa no puede tener la pretensión de imponer a todos y siempre tales acciones. El religioso, en efecto, no es un cristiano perfecto, sino un cristiano que aspira a la perfección tanto como puede hasta alcanzarla; debe, pues, disponerse a cumplir tales obras si la ocasión se presenta, pero no está obligado a ir delante en todas las ocasiones, a menos que medie una llamada particular del Espíritu. Se obliga, sin embargo, a no despreciar obras mejores que las que hace, lo que sería oponerse al progreso espiritual. La segunda especie de consejos comprende los que pertenecen a los medios y disposiciones para el perfecto cumplimiento de la caridad, tales como la abstinencia, la continencia, la pobreza voluntaria, etc. El religioso no está obligado a cargarse con todos, sino solamente con los de la regla que ha adoptado. Entre ellos, tres se han impuesto poco a poco a los maestros de la vida espiritual y a todas las instituciones religiosas, y son: la pobreza, la continencia perpetua, la obediencia.

La *pobreza*, porque el Señor ha dicho: «Si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes...» (Mt 19, 21, 23; 13, 22). La codicia, en efecto, se opone a la caridad; para que la voluntad se vea libre del amor a los bienes terrenos es preciso retirarle la libre posesión.

No se replique que el pobre es, a veces, más codicioso que los demás; el religioso pobre no es pobre a su pesar: es un pobre *voluntario*. No se diga que el religioso se abstiene de dar limosna, que está mandada por el Señor, y que tan buena es para quien la hace: el religioso, al entregarse todo entero, hace una limosna universal, mejor que todas las limosnas particulares.

La *continencia*, como el Señor lo ha dado a entender a sus discípulos (Mt 19, 12), y como el apóstol San Pablo lo aconsejó formalmente (1 Cor 7, part. en 7, 32). La violencia de los placeres y de las seducciones de la carne ocupa, efectivamente, el espíritu y le impide con facilidad ser totalmente de Dios. Las personas casadas pueden abrazar cierto estado de pobreza, adoptar incluso ciertas observancias religiosas como puede verse en los «grupos de hogares», pero no son religiosos, hablando con propiedad. Nuestro Señor, al llamar a Pedro, que estaba casado, al apostolado, muestra que solamente se trata de un consejo y que el Espíritu de Cristo no le impone a todos y cada uno.

La *obediencia*, porque nuestro Salvador, para reparar la desobediencia de Adán, quiso hacerse totalmente obediente y «obediente hasta la muerte y hasta la muerte en la Cruz» (Phil 2, 8). Ciertamente, el hombre es un ser social, y cualquier cosa que haga, se ve

siempre obligado a obedecer. Dios nos conduce jerárquicamente. Pero una cosa es obedecer en ciertos dominios de la voluntad y de su actividad: profesional, religiosa, cívica, familiar, y otra someter todas sus actividades, toda su vida a otro, y obedecer en toda clase de dominio: tal es la obediencia religiosa. En cierto modo modo hace esclavo al religioso y le obliga a hacer, en justicia, lo que se le mande (la obediencia es una especie de justicia); pero esta obligación no disminuye el mérito; al contrario, puesto que el religioso lo ha querido libremente y puede quererlo siempre libremente.

Los eremitas que viven solitariamente no tienen el mérito de la obediencia, aunque, sin embargo, permanecen sometidos al Soberano Pontífice y a la fiscalización eclesiástica. Su estado se asemeja más al de una perfección ya adquirida que al de un discípulo de la perfección. Ésta es también la razón de por qué no se cuentan entre los religiosos propiamente dichos (canon 487). Pero el Espíritu Santo, que llama a unos y a otros, sabe lo que conviene a cada uno y puede asimismo instruir interiormente y sin intermediario a los que llama a la soledad.

A pesar de todo, no basta adoptar estos consejos y seguirlos durante un momento. Para llegar a ser perfecto es preciso seguirlos siempre: «El que pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62); hay que comprometerse a ello, bien sea por voto, por juramento o por cualquier otra promesa: la vida, en efecto, es sucesiva y la única manera de ofrecerla enteramente es comprometerse para toda la sucesión de los días; las ofertas sucesivas que el cristiano podría hacer cada día de su vida no valen el sacrificio hecho, una vez por todas, de todas las ofrendas particulares y la renuncia definitiva (y libre) a esta libertad de disponer todavía de sí mismo cada día.

Estos tres votos forman entonces lo esencial del estado religioso. Deben considerarse como una pedagogía o un ejercicio que tiende a quitar todos los obstáculos que se oponen a la perfección de la caridad; los votos libertan del apego a los bienes exteriores, a la concupiscencia de los placeres carnales, al desarreglo de la voluntad. Debe considerarse el estado religioso como una liberación de los cuidados exteriores (1 Cor 7, 32); los votos⁸ liberan de la administración de los bienes, del gobierno de un hogar o de la propia vida. Por último, considerados como un holocausto, los votos ofrecen a Dios todo cuanto el hombre puede darle: el uso de sus bienes, los gozos de la carne, la libre disposición de sus actividades. Forman, pues, una trilogía perfecta a la que parece que nada puede añadirse.

Quede entendido, no hace falta decirlo, que si los actos interiores (de caridad, humildad, paciencia...) en los que consiste la perfección no se hallan mencionados entre los votos, es porque son el fin de los mismos. El religioso se liga por medio del voto, a fin de hacerse

8. Los votos solemnes. La «liberación» no es completamente la misma para los votos no solemnes. Véase p. 877, nota 2. Sin embargo, no hace falta decirlo, la voluntad interior de pobreza puede permanecer igual.

perfecto en la caridad, en la paciencia y en la humildad, en tal estado de pobreza y de continencia, con tales superiores y según tal regla. Este triple estado constituye la materia de los votos, no el fin, que es igual al de todo cristiano.

Entre los tres votos, el de obediencia es el más perfecto; por una parte, por lo que da: la libre disposición de las actividades, que es el bien más precioso que el hombre puede ofrecer; por otra parte, porque contiene en cierto modo los otros dos; en fin, porque la obediencia, a causa de los actos que exige, tiene más afinidades con la caridad, que es el fin de los votos.

5. Los pecados del religioso y los pecados del seglar.

Antes de comparar los pecados del religioso y del que no lo es, intentemos valorar el pecado «contra la regla».

Una advertencia previa: no todo tiene el mismo valor en la regla. En ella se indica el *fin* de la vida religiosa, se da una legislación sobre las *observancias* y los medios. Pecar contra el fin de los votos, que es la caridad, es de suyo pecado grave (pecado mortal si la materia de la caridad y el sujeto de la misma se ven gravemente comprometidos); pecar contra las observancias constituye un pecado igualmente grave si estas observancias son la materia de los votos de castidad, pobreza y obediencia. Si se trata de otras observancias, la gravedad del pecado habría de considerarse solamente por el desprecio formal que el religioso tuviese frente a ellas, o por una desobediencia a un precepto formal que el superior hubiera impuesto respecto a alguna de las mismas. Por otra parte, es evidente, en esta materia, que la vida «según la regla» debe entenderse más o menos rigurosamente conforme al tenor de la misma. Algunas reglas deben entenderse como modelos estrictos a los que es necesario adherirse lo más posible, hasta el detalle; otras distinguen algunos preceptos que sólo obligan gravemente; en fin, otras, como la de los predicadores, no obligan de tal forma que se peque si se comete una transgresión, sino que obligan a sufrir una pena; éstas son reglas puramente penales.

¿Puede decirse, según esto, que el pecado del religioso es más grave que el de quien no lo es? Resulta de lo que acabamos de decir que el religioso peca gravemente si peca directamente contra los votos (robo, fornicación...); si peca por desprecio del progreso espiritual, porque es ingrato para con los beneficios de Dios y, en fin, si su pecado puede causar escándalo, porque son muchos los que observan su vida y tienen gran estima de su estado.

No obstante, dado que todo el mundo peca y el religioso no está exento de ello, el pecado del religioso es generalmente menos grave que el de quien no lo es. El pecado venial del religioso, tomado dentro del movimiento de caridad de su vida, se borra pronto. El mismo pecado mortal es menos grave para él, porque contraría su intención habitual y porque el religioso tiene siempre, para levantarse, la ayuda de sus hermanos.

Pero digamos también que si los pecados de debilidad no alcanzan apenas la intimidad del alma del religioso, el desprecio lo torna en seguida peor que los demás: «Desde que he comenzado a servir a Dios — dice San Agustín — he experimentado que, si es difícil hallar personas más santas que las que han profesado en un monasterio, también es difícil encontrarlas peores que las que han caído en los monasterios» (Sermón 78).

6. La vida de los religiosos.

Las actividades y las condiciones de los religiosos son muy diversas. A unos les vemos predicar, a otros perpetuamente callados; unos llevan un tren de vida aparentemente cómodo, otros van vestidos con hábitos miserables; unos ganan el pan a fuerza de trabajo, otros mendigándolo, etc. ¿Qué pensar de esta diversidad?

Predicación. El estado religioso no se opone como tal a las funciones espirituales, sino todo lo contrario. No le está permitido a un laico predicar: es oficio propio del sacerdote. No precisamente por ser monjes ciertos religiosos predicar o enseñan teología, sino porque son sacerdotes y porque su orden está destinada a esta función.

Tren de vida. El manejo de riquezas engendra fácilmente la avaricia; por esto le está prohibido al religioso la posesión individual. También es peligroso para las colectividades la posesión de grandes bienes. Pero la caridad que los religiosos deben a todo prójimo puede llevar a algunos a visitar los palacios de los reyes, las casas de los poderosos de este mundo y con ello a vivir una vida más holgada que la de otros religiosos. Que guarden, sin embargo, el discernimiento y discreción necesarios.

Trabajo manual. El trabajo manual tiene muchas ventajas en la vida religiosa: asegura el sustento, suprime la ociosidad, mortifica el cuerpo y permite practicar la limosna. Pero hay que conceder que el sustento puede asegurarse de otras maneras, que hay otros medios de luchar contra la ociosidad y de mortificarse, y que la limosna no se le recomienda más que al que le es posible. Por consiguiente, el trabajo manual no es obligatorio. El precepto que de él da San Pablo (1 Thes 4, 11) se dirige a todos los hombres en conjunto y no a cada uno en particular.

El caso de los predicadores merece especial atención. Es normal que los que trabajan duramente por el bien espiritual de todos estén dispensados de trabajar también manualmente, a fin de que su predicación no pueda sufrir detrimento. Es verdad que San Pablo mismo practicaba el trabajo manual pero era para que los falsos apóstoles no le imitasen dejando de trabajar y también para no resultar una carga y dar ejemplo. Estas razones y otras más pueden, en ciertas épocas, arrastrar a algunos predicadores a trabajar manualmente. En cuanto a los que son contemplativos sin ser predicadores, no se ve qué razón habría de alegarse para dispensarse del trabajo manual (cf. 2 Thes 3, 10).

Donativos y honorarios. Los religiosos pueden recibir donativos si la necesidad les obliga a ello, por ejemplo, si la necesidad o la incapacidad de muchos hacen que el trabajo no cubra las necesidades, o bien porque los servicios prestados les hagan dignos de ellos; la predicación, el ministerio del altar de los religiosos sacerdotes⁹, pueden justificar estos dones a condición, sin embargo, de que sean regalados y no exigidos, lo cual sería simonía. Los sacerdotes religiosos no pueden ser menos exigentes a este respecto que los demás sacerdotes.

Las comunidades deben poner reparo en recibir regalos o herencias demasiado considerables y enriquecerse. Es más conveniente a su estado recibir pequeñas donaciones que grandes. Si la costumbre de la dote entre las religiosas se ha extendido hasta el punto de hacerse canónica, las comunidades femeninas no deben olvidar las razones originales que han conducido a ello y deben recordar que hubo un tiempo en que los padres que daban alguna cosa al monasterio para que entrase por ello su hija, eran considerados por algunos como simoníacos¹⁰.

Mendicidad. La petición no es condenable en sí misma. Si el fin es laudable también lo es la colecta, a condición de que sea hecha discretamente y sin espíritu de avaricia. La vergüenza que acompaña frecuentemente al que mendiga puede entonces favorecer una santa humildad.

Hábito, vivienda, lecho, mesa. Todas las cosas exteriores se hallan codificadas ordinariamente por la regla. Pero hace falta atender a su espíritu, porque sucede que la regla impone, por ejemplo, una tela modesta para el hábito, en una época dada, pasada la cual esta tela se hace rara y puede llegar a ser más apreciada y acabar por hacer al mismo hábito lujoso.

Los religiosos deben, pues, ser sencillos, despreciar los honores, portarse como hombres que han renunciado al mundo. La originalidad que consiste en «extenuar el rostro» (Mt 6, 16), o en llevar ropas pobres para atraer las miradas, es tan despreciable como el vano esmero en el peinado, el alimento o la compostura de los hábitos. La avaricia y la negligencia son igualmente vitandas.

Los religiosos llevan, en general, un hábito que es el signo de su profesión. Ésta puede no ser representada más que por una insignia. En este caso conviene a los religiosos tener hábitos sencillos que correspondan a su trabajo, de obreros por ejemplo, o de labradores como los primeros discípulos de San Benito, o de cualquier otro oficio.

⁹ Está prohibido, sin embargo, aceptar honorarios de misas inferiores a los que fija el obispo, a menos de que se trate de personas indigentes. La cuantía fijada por el obispo está, en efecto, destinada a indicar a los fieles la limosna mínima y a proteger de este modo a los que «viven del altar». Pero no está prohibido al sacerdote celebrar alguna vez sin percibir honorarios a la intención que él mismo determina.

¹⁰ Cf. A. DUVAL, *Le pauvrete*, Ed. du Cerf, Paris 1952, p. 117.

7. Diversidad de religiones.

Entendemos aquí la palabra «religión» en el sentido de instituto religioso, ya sea orden, monasterio autónomo, congregación, compañía, sociedad, etc. Es normal que haya numerosas religiones. Efectivamente, se diferencian no ya por el don total que hacen los religiosos a Dios, sino por los servicios (o los cultos) que se proponen dar a Dios o al prójimo y por la manera como los tienen dispuestos. Habría confusión si muchas religiones persiguiesen un mismo fin, si prestasen los mismos servicios (por ejemplo, educación y enseñanza de jóvenes), usando de los mismos medios (escuelas); el interés de la Iglesia y la caridad, que no es otra cosa, les invitan entonces a unirse.

La religión destinada a las obras de misericordia (Iac 1, 27) no debe temer adentrarse en el mundo, no en espíritu, sino en cuerpo, «usando del mundo como si no usasen» (1 Cor 7, 31). Una religión destinada a la cruzada apenas se comprendería actualmente. Pero han existido religiones de constructores de puentes, y se vió al P. Kolbe, franciscano, montar una imprenta y una empresa de prensa con obreros totalmente dados a Dios que no querían salario alguno. Las religiones pueden ser tan diversas como servicios diferentes pueden desempeñarse legítimamente respecto al prójimo. Pero el mejor servicio es seguramente el que consiste en llevar al prójimo la palabra de Dios y los sacramentos de la fe.

En cuanto a las religiones puramente contemplativas la diversidad se justifica por la diferencia de los medios puestos por obra y de los cultos: liturgias, estudio, trabajo manual, medios de mortificación, ejercicios ascéticos, etc.

La jerarquía de las religiones se establece de la manera siguiente: en primer lugar vienen los predicadores de la fe que son sacerdotes al mismo tiempo que religiosos, después los contemplativos, por último los activos. Esta jerarquía está justificada suficientemente por la superioridad, que ya ha sido establecido, de la vida apostólica o pastoral, que es una comunicación de la vida contemplativa, sobre la vida contemplativa y de ésta sobre la vida activa. En igualdad de rango, una religión contemplativa, por ejemplo, se elevará sobre otra si se entrega a obras mejores, como la oración que es mejor que la simple lectura, el oficio divino que es más precioso que la ascesis corporal. También podrá ser mejor que otra si los medios son mejores, es decir, mejor adaptados a su fin. Un buen cuchillo, en efecto, no es el cuchillo de oro, sino el que corta bien. De la misma manera una ascesis no es mejor que otra por el solo hecho de que sea más rigurosa si contraría el acercamiento al fin en vez de facilitararlo.

Esta última observación debe poner en guardia sobre juicios demasiado prematuros. Para no tomar más que el ejemplo de la pobreza, digamos simplemente que un monasterio puramente contemplativo, una casa de predicación y una congregación dedicada al cuidado de los enfermos tienen necesidades diferentes. Importa tanto que los contemplativos sean estrictamente pobres como que los

predicadores tengan los necesarios libros e instrumentos de trabajo, y los enfermeros tengan los útiles y medicamentos precisos a su profesión. Todo juicio sobre la pobreza colectiva de un instituto debe referirse al fin del mismo.

8. Entrada en religión.

En la teología de lo que llamamos «vocación» se deben considerar, ante todo, dos cosas: por una parte, la vocación propiamente dicha, que es la llamada interior del Espíritu Santo; por otra, el hecho de que tal o cual religión permita ingresar en ella al candidato. En otros términos, la parte del postulante y la que toca a la religión en que pide ser admitido.

La llamada del Espíritu Santo puede expresarse así: el llamado es un hombre que busca a Dios y desea darse enteramente a Él. San Benito, en su regla, pide al que ha de fiscalizar las vocaciones, que vea tan sólo si el postulante «busca a Dios verdaderamente». Puede suceder que la llamada sea doble o, al menos, que se experimente bajo una forma muy concreta: buscar a Dios en tal monasterio particular; entregarse a Dios para hacerse apóstol de Dios y para Dios; darse a Dios en tal servicio especial al prójimo.

El papel del sacerdote o del maestro de novicios es, por tanto, doble. Ante todo debe examinar *si el postulante busca a Dios*. Poco importa que esté o no ejercitado en la virtud: el Señor llamó al joven rico que parecía tan perfecto y también a Mateo al publicano, el pecador, y solamente Mateo le siguió. Poco importa que sea solamente principiante en la virtud o aprovechado. No es necesario que el sujeto haya observado convenientemente todos los preceptos antes de querer abrazar también el camino de los consejos; lo mismo que no es necesario haber estado casado para observar convenientemente la virginidad. Sólo cuenta la llamada del Espíritu que lanza al postulante a buscar a Dios con todo su ser (Ecclí 8, 8; 1 Thes 5, 19; Act 7, 51). Pero es igualmente cierto que el candidato se puede engañar acerca de sus propias aptitudes para observar, por ejemplo, el celibato. El mismo San Pablo, que hace elogio de la virginidad a los corintios, escribió a Timoteo: «En cuanto a las viudas, apártalas... Quiero que las viudas jóvenes se casen, que tengan hijos, que administren un hogar...» (1 Tim 5, 11, 14). Pueden intervenir aquí, con discreción, informes médicos, hereditarios, psicológicos. También puede suceder que el candidato sea retenido por ciertas obligaciones: la de asistir a sus padres si no pudieran socorrer sus necesidades sin el hijo, la del ministerio si el postulante está ya ordenado y no ha recibido dispensa de su Ordinario (canon 542, 1.º y 2.º; 981, 1.º). Sin embargo, sería menospreciar a la Providencia cerrar las puertas a un sacerdote con el pretexto de que ante todo hay que asegurar el servicio de las almas. Según eso, habría que temer también que los que entran en religión, negándose a casarse, contribuyan a la despoblación. Pertenece a Dios conservar el género humano y velar para que su Iglesia no se halle desprovista de

pastores. Que cada cual obre según lo impulse y exija el Espíritu Santo. Y el padre maestro que quiere, con el Espíritu Santo, el mejor gobierno de la Iglesia, debe simplemente exigir lo que el Espíritu pide al postulante.

El papel del padre maestro es más fácil si se trata de ver, no ya si el postulante «busca verdaderamente a Dios», sino *si es apto para las funciones* o para el ministerio de la congregación. Puede el candidato querer sinceramente tal congregación, pero, ¿tiene aptitudes para ella? En este caso hay que distinguir inmediatamente las religiones monásticas que no tienen ministerio alguno (éstas deben poner menos «dificultades» para su admisión; las aptitudes a exigir, habiendo reconocido que el candidato busca verdaderamente a Dios, pueden ser tan sólo las de la salud y la posibilidad para el sujeto de observar la regla) y las demás religiones. Si el sujeto es incapaz de predicar y, además, no se le puede educar porque, por ejemplo, es mudo, no se podrá recibir en una orden de predicadores. Si es falto de juicio y carácter no debe hacerse de él un sacerdote; incluso se hará bien en no recibirle en una religión en la que todos tienen, aunque de modo diverso, responsabilidades apostólicas. El discernimiento en esta materia se refiere, sobre todo, a los datos humanos y no es tan necesario «probar el espíritu».

Una vez hecha la profesión puede ocurrir que el candidato quiera cambiar de religión. En principio, esto no es del todo recomendable ni laudable, hasta tal punto que muchas religiones rechazan al postulante que ya ha hecho profesión en otra parte. Sin embargo, el Espíritu Santo puede pedir esto, pero entonces los responsables deben «probar el espíritu». Efectivamente, los votos nunca se formulan ligeramente: unen los religiosos a su congregación; es cosa grave romper con ellos. Por otra parte, se aprovecha más en la religión donde uno ya se ha habituado a vivir, y además puede ser ocasión de escándalo para aquellos de quienes se separa. A pesar de todo, también hay buenos motivos, como, por ejemplo, la enfermedad, o, al contrario, un deseo de vida más perfecta o la necesidad de una orden más austera (valorando la bondad de una religión, como ya hemos dicho, según el fin o sus obras).

La búsqueda de vocaciones. Hemos indicado que la entrada en religión lleva consigo dos aspectos: la vocación propiamente dicha, que es el deseo interior (deseo de la voluntad) del sujeto, y la aceptación por parte de la religión considerada. El deseo del sujeto es ordinariamente el primero. Pero el Espíritu Santo, que todo lo hace concurrir a sus fines, puede hacer nacer este deseo de mil maneras, entre las que se pueden contar: la educación, la instrucción, el medio en que se vive, la presencia de maestros espirituales y de sacerdotes. La religión, en lugar de ser puramente pasiva y recibir simplemente la petición del postulante, puede también solicitarla juiciosamente y hacerla nacer.

En otro tiempo se era menos sensible que hoy a estas clases de «solicitaciones». En tiempo de San Benito se admitía que los padres podían «ofrecer» a sus hijos al monasterio poco menos que

como se da una limosna o una herencia a la Iglesia. Durante siglos, y hasta en tiempos de San Pablo mismo (1 Cor 7, 37), los padres decidían de la «vocación» de sus hijas. Hasta en el siglo xvii, Angélica Arnold lloró abundantes lágrimas en su convento antes de convertirse a su «vocación» de monja. Hoy existen centros de cultivo de vocaciones: son los seminarios menores¹¹, los colegios apostólicos y colegios especiales. Gran número de sacerdotes y religiosos, consciente o inconscientemente, cultivan esta forma de apostolado.

Se juzga del árbol por sus frutos. Si la vocación es real, y cualquiera que ella sea es buena, ninguna obra puede hacerse mejor que animar a un alma a abrazar un estado tan excelso. Pero es necesario recordar que, en realidad, no se «arrastra» a nadie, que solamente Dios es el Señor de los corazones. No se es, no se puede ser, más que instrumento suyo. No se puede hacer otra cosa más que disponer y favorecer las vocaciones. Deber de los sacerdotes y de los superiores es practicar una prueba de estas vocaciones tanto más rigurosa cuanto más solicitadas sean. Lo que dice San Benito, «no acoger fácilmente a los que entran en la religión y asegurarse de que es el Espíritu de Dios el que los lanza a ella» (regla, cap. 58), vale *a fortiori* para esta clase de vocaciones.

La busca de vocaciones es, pues, en sí misma, buena, pero muy peligrosa y pueden mezclarse en ella muchos motivos poco loables, tales como el instinto de propiedad de los institutos religiosos o clericales y el excesivo deseo de sobresalir. Puede cometerse una falta grave si, por ejemplo, se desvía a un candidato de entrar en una orden para hacer que ingrese en otra, en la que acaso no disponga de los mismos medios institucionales ni los mismos instrumentos de perfección. Igualmente es falta grave si la sociedad que se ha esforzado tanto en «reclutar» estas vocaciones no ofrece después al candidato más que una instrucción y una educación mediocres. Merecería entonces, salvadas todas las proporciones, el reproche de Nuestro Señor a los fariseos (Mt 23, 15).

Los sacerdotes, religiosos o religiosas, «encargados de las vocaciones» deben ser muy desinteresados. Sólo Cristo es el Maestro de los corazones mediante su Espíritu. Solamente Él dispone del número de clérigos, o de religiosos, que convienen a cada sociedad. Para Él ha de ser el corazón de aquellos que se sienten llamados.

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La abundante materia del tratado de los *estados*, que resume aquí la teología de Santo Tomás de Aquino, parece que debe ordenarse de otra manera, en una perspectiva más actual. Por una parte, en efecto, lo que concierne a las funciones, grados jerárquicos, estados (*officia, gradus, status*), adquiere sus verdaderas proporciones a la luz de una teología de la Iglesia (véase t. III).

11. En todas estas cuestiones equiparamos enteramente el clero llamado «secular» a una orden o a una congregación, cf. p. 877.

Se trata del orden social cristiano de la categoría y condición del episcopado, de la determinación de los diversos ministerios, de la situación de los institutos de perfección, del puesto concedido en la Iglesia al laicado. Manteniéndose aquí en el plano de la teología moral, no hemos considerado en sí mismas, durante el curso de este capítulo, las estructuras y las instituciones de este orden social cristiano, sino más concretamente lo que en ellas concierne a los problemas personales y morales de aquellos a quienes reúne este orden social. Sin embargo, hay que hacer una excepción para el estado religioso, que se define por la institución en la cual se compromete el religioso y cuyos problemas desbordan el cuadro de una eclesiología.

El estado pastoral.

La teología engloba bajo una misma denominación de estado de «perfección» el estado pastoral —y con absoluta primacía el estado episcopal que es, en cada iglesia particular, el pastor supremo del que todo depende— y el estado religioso. Importa no dejarse seducir por esta especie de «identificación» y no comparar, por ejemplo, desde el punto de vista de la perfección, un sacerdote «secular» que tuviera cargos y responsabilidad pastorales a un religioso. El pastor y el religioso están en estado de perfección desde un punto de vista muy diverso y hasta contrario. Se les podría comparar, a uno con los padres que tienen la obligación y la responsabilidad de educar a sus hijos, y al otro con los hijos que en una familia se hallan en situación de ser educados e instruidos. Con la diferencia sin embargo, ni que decir tiene, de que los padres no son en la Iglesia responsables supremos de la salvación de sus hijos (tienen necesidad de los que administran los sacramentos y están sometidos a la jerarquía) y que los hijos ni han elegido su camino ni tampoco están en una escuela de perfección (la institución familiar tiene por fin, simplemente guiar de un modo conveniente el desarrollo de los hijos); tal es la causa de que ni unos ni otros se hallen en «estado de perfección»; pero son una imagen que representa lo que son unos con relación a los otros; por una parte, los obispos respecto a su rebaño; por otra, los religiosos respecto a la religión en que entran. Este punto de vista es esencial para las «orientaciones de preferencia» que se debe dar a ciertas vocaciones «indeterminadas».

No se entregue a cualquiera el cargo de profesor o de maestro: hay que tener aptitudes y preparación. Del mismo modo es conveniente que los esposos se preparen para sus responsabilidades paterna y materna, y que estén instruidos. Por lo mismo no se deberá orientar hacia el clero «pastoral», por santo que sea este estado e incluso por virtuoso que sea el sujeto y deseoso de ser santo, a cualquiera que no tenga aptitudes para ejercer el oficio pastoral (para los estudios escriturarios, para la predicación, etc.). Al contrario, aquel que con otra aptitud particular «busca verdaderamente a Dios» tiene un puesto en el estado religioso; también lo puede tener en el estado clerical de las instituciones monásticas, donde el monje sacerdote no ejerce el ministerio.

Sacerdocio y oficio pastoral: valor jerárquico de las funciones *sacerdotales* y *episcopales*. El cargo pastoral, ¿no es el más importante del sacerdote? Origen de las diferentes cargas pastorales confiadas a los «sacerdotes de segundo grado» (llamados así a veces por oposición a los obispos). ¿Cuáles son las funciones de las que los obispos se han ido descargando poco a poco sobre sus ministros? ¿Cuáles son los cargos más importantes de los obispos? ¿Cuáles los que deben guardar a toda costa? ¿En qué medida podría el obispo librarse de su cargo administrativo?

Nombramiento de obispos. Los nombramientos episcopales entre los miembros del clero «secular» y entre los del clero regular, en la historia. Causas de la preferencia concedida a uno u otro en el curso de la historia. Orígenes

de la preferencia dada al clero secular en los tiempos modernos y en la Iglesia latina. Méritos y deméritos de la práctica oriental, en la que los obispos se eligen ordinariamente en los medios monásticos. Los obispos y el poder temporal. ¿Deben los obispos hablar y protestar ante los poderes temporales cada vez que se hieren los derechos de las personas? ¿Cada vez que hay alguna deportación injusta, malos tratos? ¿En qué medida? ¿Debe el obispo oponerse a los ricos para defender los derechos de los pobres, si es la única manera de sostenerlos? ¿Y contra los pobres para defender los «derechos» de los ricos?

Tren de vida de los obispos. Orígenes e historia de sus títulos, prerrogativas, insignias, privilegios honoríficos, vestidos, heráldica, etc. Conveniencia actual de estos privilegios.

Los *curas* y los *sacerdotes*. Historia de la vida de comunidad entre el clero: El *presbyterium* en los seis primeros siglos; las iglesias rurales confiadas a un arcipreste y su clero; los capítulos de los canónigos a partir del siglo IX; los canónigos regulares y seculares a partir del siglo XI. Los movimientos de reforma del clero secular a partir del siglo XVI. El movimiento comunitario actual. El cura aislado. Orígenes de este estado. Resistencia de los concilios contra los señores y contra sus capellanes, en el origen de esta práctica. Méritos y deméritos de la práctica actual desde el punto de vista del ejercicio pastoral y del sostén moral del sacerdote. Posibilidades del «deanato misionero». Posibilidades actuales de los «canónigos regulares». Léanse para esto los decretos del concilio de Trento sobre el restablecimiento de la jerarquía (órdenes mayores y menores) en las catedrales colegiales y en las iglesias parroquiales, sobre la posibilidad de reemplazar a los clérigos de órdenes menores por personas casadas (*Quod si ministeriis quatuor minorum Ordinum exercendis clerici, coelibes praesto non erunt sufficere possint etiam coniugati, vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obunda idonei, et qui tonsuram et habitum clericalem in Ecclesia gestent*, ses XXIII, *De reform.*, Can. XVII). Sobre la vida común en el clero léase especialmente Dom P. BENOIT. *La vie des clercs dans les siècles passés*, Bonne Presse, Paris 1914. Sobre los canónigos regulares en la actualidad, léase Y. BOISSIÈRE, *Symptômes de renaissance canoniale*, en Sup. de «La Vie Spirituelle», nov. 1947, pp. 259-268. Sobre la formación pastoral y la comunidad eclesiástica, léase A. DUVAL, A. M. HENRY y Th. SUAVET, *Sacerdoce et pastorat*, en Sup. de «La Vie Spirituelle», agosto 1948, pp. 121-122. A. M. HENRY, *Charité et communauté*, y J. de FÉLIGONDE, *Notes pratiques sur les comportements religieux du clergé paroissial*, en Supl. de «La Vie Spir.», febrero 1949, pp. 363-417. Medios de santificación del clero fuera de la vida común: el celibato; orígenes e historia del celibato clerical; sus razones desde el punto de vista de la santificación personal del sacerdote y desde el punto de vista del ejercicio pastoral; el sacerdocio conyugal en la Iglesia de Oriente: posibilidad de un reclutamiento más amplio, méritos y deméritos desde el punto de vista de la eficacia pastoral. El breviario; orígenes, historia, naturaleza de la obligación colectiva o personal respecto al breviario (cf. A. G. MARTIMORT, *L'obligation de l'office*, en «La Maison-Dieu», n. 21, pp. 129-153); ¿es preciso adaptar el ritmo de las horas canónicas al de la vida pastoral de hoy día, o el pastoral al ritmo de las horas del breviario? (cf. en particular la encuesta de «La Vie Spirituelle», enero 1947, y más recientemente «La Maison-Dieu», n. 21: *Le trésor de l'office divin: vers une réforme du bréviaire?*) El breviario en la vida del sacerdote; la administración de los sacramentos, medios de santificación para el sacerdote (cf. M. GLANNDOUR, *Le ministère du baptême*, y J. BONDUELLE, *Porteurs d'esprit*, en «La Vie Sp.», julio 1952, pp. 88-36; esta edición contiene también [p. 37] una bibliografía sobre el ministerio, fuente de santificación); la

oración en la vida del sacerdote, necesidad, tiempo, métodos; la lectura, el estudio: utilidad de los cursos para sacerdotes jóvenes; motivos y adaptaciones posibles en función de las exigencias de la vida pastoral, de los «exámenes de sacerdotes jóvenes»; el estudio y la «lectura» de los libros sagrados en la vida del sacerdote. Valores comparados de estos medios de santificación.

Diáconos y diaconisas en los orígenes de la Iglesia, su papel exacto en el oficio pastoral. Supervivencias y funciones actuales.

Los *laicos* y la vida pastoral. ¿Tienen derecho los laicos a predicar y ejercer una función pastoral? (véase el capítulo *Carismas*). ¿Tienen derecho los laicos a ir «de puerta en puerta», a manera de los disidentes (baptistas, testigos de Yahvé...) para exponer la palabra de Dios? Función «pastoral» representada por padres y madres de familia para con sus hijos, instrucción que deben darles. Función apostólica y «misionera» de los laicos de Acción Católica. ¿Es lícito en peligro de muerte confesarse con un laico? Valor (no sacramental) de esta confesión (véase sobre este tema el interesantísimo libro del P. TEETAERT, *La confession aux laics dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècles*, Lovaina 1926). La dirección de conciencia ejercida por los laicos: la dirección espiritual ejercida por los superiores para con sus religiosos, historia, legislación actual; consejos tomados de los «hombres de Dios» y de los «espirituales»: tradición de esta práctica en la Iglesia; el papel de los «starets» en las iglesias griegas ortodoxas.

Fundamentos bíblicos de una *espiritualidad* pastoral. Cf. C. SPIRIG, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Éd. du Cerf, París 1949.

El estado religioso

Estudio acerca de la palabra *religioso*. ¿En qué época se aplicó la palabra indistintamente a los monjes y a los sacerdotes (ligados con votos). En el siglo XII, cuando se disputa sobre la superioridad relativa de los monjes sobre los canónigos o de los canónigos sobre los monjes, no parece que se consideren entonces los dos estados como «religiosos». Roberto de Deutz, quien se inclina por la superioridad de los monjes, parece que nunca recurrió a la palabra «religioso». Origen e historia de esta palabra. Estudios análogos sobre los términos *monje*, *converso*, *oblato*, *devoto*.

Estudio sobre los términos con que se califican las religiones a sí mismas: orden, congregación, compañía, sociedad, unión, soledad, etc. Orígenes, historia, distinción de estas palabras, no desde el punto de vista jurídico, sino desde el punto de vista de los orígenes y de la estructura interna de las diferentes instituciones. Estudio análogo sobre las palabras: abadía, monasterio, priorato, colegiata, capítulo, convento, residencia, etc.; abad, preoste, prior, guardián, superior, «padres» o «madres».

La entrada en religión. I. La vocación. Teología de la vocación (cf. *Le discernement des vocations*, Éd. du Cerf, París 1950, especialmente los capítulos de A. MOTTE, *L'obligation de suivre sa vocation*, y de A. BONDUELLE, *La vocation religieuse, ses éléments et discernement*. Y de una manera más general, Y. CONGAR, *Au monde et pas du monde*, p. 16, en Supl. de «La Vie Spir.», feb. 1952). Hay que distinguir la «vocación» y las condiciones de «admisión» en tal o cual instituto religioso; la parte que toca al sujeto y la que pertenece a los superiores religiosos del instituto en que se entra: ambas partes son necesarias para la «entrada en religión», pero una teología de la «vocación» debe distinguirlas. Vocación cristiana (estúdiense los numerosos pasajes del Nuevo Testamento donde se trata de la vocación, de la elección divina; entre otros: Mt 20, 16; 24, 22, 31; Mc 13, 22, 27; Lc 6, 13; 18, 7; Joh 6, 71; 13, 18; 15, 16, 19; Act 1, 2, 24; 13, 17; 15, 7, 40; Rom 8, 33; 16, 13; 1 Cor 1, 27, 28; Eph 1, 4; Col 3, 12; 2 Thes 2, 12; 2 Tim 2, 10; Tit 1, 1; Iac 2, 5; 1 Petr 1, 1; 2, 4, 6, 9; Apoc 17, 14); vocación y predestinación;

vocación y gobierno divino; vocación cristiana y bautismo (¿por qué es necesario negar la alternativa: es el bautismo quien da la vocación cristiana o es la vocación cristiana la que conduce al bautismo?); vocación bautismal y vocación a la perfección (¿son diferentes?); vocación religiosa (signos, criterios de discernimiento); «vocación contemplativa», «vocación activa»; vocación al celibato, «vocación» a la vida matrimonial (¿puede hablarse de vocación a un celibato involuntario?). ¿Puede uno negarse a «seguir su vocación» (en el doble sentido de poder: tener posibilidad de, serle a uno lícito)?

2. Los motivos extrínsecos de la entrada en religión: miedo al matrimonio, complejo de Edipo, amor humano fracasado, apego a la madre, deseo de vida intelectual, de vida «misionera», etc. ¿Son siempre estos motivos contraindicaciones para la entrada en religión? Los indicios en contra provienen del carácter o del temperamento: instinto de dominio, envidia, falta de docilidad, espíritu de contradicción, etc. (¿en qué medida es preciso tenerlos o no en cuenta?): la pasión demasiado violenta de la carne (¿cómo interpretar la palabra de San Pablo: «si no pueden guardar la continencia, que se casen: más vale casarse que abrasarse»? 1 Cor 7, 9). ¿En qué medida se puede dar entrada en religión a individuos con enfermedades físicas y psíquicas? ¿Puede constituir un obstáculo para la entrada en religión la ausencia de dote y puede ser un obstáculo suficiente para ser «religiosa de coro» en un monasterio o convento?

3. El cultivo de las vocaciones. Problemas de los seminarios menores, juniorados, escuelas apostólicas. ¿A qué edad se puede reconocer legítimamente la «vocación» en un niño? ¿Qué pensar de los padres que, por respetar la «vocación» de sus hijos, no les hablan jamás de la vida religiosa, instruyéndoles, sin embargo, como es justo, para la vida de matrimonio? ¿Qué pensar de los padres que, por devoción o generosidad, llevan a sus hijos desde temprana edad al seminario menor, sin signos manifiestos por parte del niño «de que tiene vocación»? ¿Cuál debe ser la actitud de los padres frente al porvenir de sus hijos? ¿No hay más que una actitud posible? ¿Cómo cultivar las «vocaciones» nacientes a la vida religiosa? ¿Las vocaciones a la vida monástica, a la vida clerical, apostólica, misionera? ¿Es del todo recomendable la formación, como en vaso cerrado, has'a que se hayan hecho futuros apóstoles? Reclutamiento de vocaciones y propaganda: línea de conducta. Distíngase en este terreno entre las congregaciones monásticas y las congregaciones misioneras. ¿Puede un instituto hacer una llamada a las vocaciones por medio de anuncios, cine, carteles publicitarios, etc.? ¿Debe predicarse sobre la vida religiosa y la virginidad con «detrimento» del matrimonio? ¿Cómo predicar al pueblo fiel para que los esposos cristianos se prenden en adelante de la belleza y de la grandeza de su «vocación», y para que «el joven rico», u otro cualquiera, entienda al mismo tiempo la llamada del Maestro a una renuncia más perfecta?

La vida religiosa en la tradición bíblica y patristica. Estúdiense los «ejemplos» bíblicos tradicionales de la vida monástica: los profetas, Juan Bautista, los apóstoles (cf. a este propósito el hermoso libro de J. LECLERCQ, *La Vie parfaite*, Éd. Brepols, Turnhout 1948. Estúdiense los temas tradicionales de la vida monástica entendida como *retorno al paraíso*; como *Escuela de Cristo*, *Escuela del servicio del Señor* (regla de San Benito), «*Carta caritatis*» (la carta de caridad de los cistercienses), *Escuela de perfección* (Santo Tomás de Aquino); como *vida angélica* (cf. AGNÈS LAMY, *Bios angéliques*, en «*Dieu vivant*», n. 7, pp. 57-77), o *vida seráfica* (el tema franciscano de la vida seráfica), *vida apostólica*, etc. El tema del retiro y el tema del *desierto* en la vida religiosa (cf. JULES MONCHANIN, *La spiritualité du désert*, en «*Dieu vivant*», n. 1, pp. 47-52). El monacato oriental: sus tradiciones bíblicas; sus características.

La virginidad. El misterio de la virginidad cristiana. Virginidad de la Iglesia, virginidad de María, virginidad del alma, virginidad consagrada. Teología de la virginidad. Cf. sobre esta materia TH. CAMELOT, *Virgines Christi*, Éd. du Cerf, París 1944; A. M. HENRY, *Ève, l'Église et Marie*, en *La sainte Vierge, Figure de l'Église*, Éd. du Cerf, París 1946, pp. 96-336; RAYMOND D'IZARNY, *La virginité selon saint Ambroise* (tesis en multicopista para el Seminario de San Sulpicio de Lyon) y naturalmente la encíclica *Sacra virginitas* (1954). La consagración de las vírgenes (léase por lo menos el texto de la Consagración de las vírgenes en el *Pontifical*, con el comentario de Dom de Puniet, París 1931), historia y explicación del rito, valor sacramental, por qué se ha encargado el obispo de esta consagración. El oficio de las vírgenes en la Iglesia. La virgen y la oración pública (el breviario); la virgen y la oración; la virgen y las buenas obras. El hábito de las vírgenes. Origen del velo y su significado. La «corona» de las vírgenes (cf. R. D'IZARNY, o. c.). El anillo de las vírgenes.

El monacato. El *monachatus* considerado en otro tiempo a manera de un sacramento: estudio de la ceremonia, significación de los ritos. Sentido de la «profesión». El sacerdocio de los monjes: origen, fin particular; la misa de los monjes (¿en qué sentido podría decirse que las misas individuales de todos los monjes de una comunidad valen «más» que la misa conventual?); el oficio monástico (lugar exacto del *oficio divino* en la comunidad monástica; ¿es verdadera la frase de que el monje está hecho para el oficio?; evolución del oficio monástico en los tiempos de San Benito de Aniano; influencia del oficio monástico en el oficio de los clérigos); el trabajo de los monjes: origen, evolución. Cf. sobre esta materia A. M. HENRY, *Moines-ouvriers*, en «*Rythmes du monde*», 1950, n. 2, pp. 32-43: el hábito monástico (orígenes, adaptaciones); costumbres; simbolismos de los colores negro y blanco en la tradición monástica. Tampoco puede faltar el estudio de los monacatos no cristianos para oponerles un concepto más exacto y más puro en el monacato cristiano. Cf. los *Ashrams* hindúes, los monasterios de lamas en el Tibet, los hogares del budismo Zen en Japón, etc. (cf. «*Rythmes du monde*», 1950, n. 2, l. c.).

La vida canónica. Orígenes de la vida regular entre los clérigos. Evolución. Historia de los capítulos reformados a partir del siglo VIII; instituciones de los canónigos regulares a partir del siglo XI. Historia del oficio canónico. Sacerdocio y vida canónica: evolución del ministerio de los canónigos. Papel de los canónigos en la predicación, el ministerio, la misión, en la Iglesia latina de los siglos XII y XIII. Espiritualidad canónica y espiritualidad monástica (muéstrense las semejanzas y las oposiciones). Léase con este motivo el bello libro de F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII siècles*, Vrin, París 1947.

El eremitismo. ¿Pueden ser considerados los eremitas como religiosos? ¿Canónicamente? ¿Teológicamente? Perfección e imperfección de este estado, desde el punto de vista del «estado religioso» considerado como sumisión en una institución determinada. Sobre el eremitismo puede leerse *Bienheureuse solitude*, en «*La Vie Spir.*», oc. 1952.

Institutos seculares. Teología del instituto secular desde el punto de vista del estado de perfección. ¿Cómo concebir la práctica del voto de pobreza y del voto de obediencia entre los laicos aislados, metidos en los negocios temporales?

Los votos de religión. 1. El voto de castidad. Educación de la castidad de los religiosos y religiosas jóvenes: dificultades inherentes al mundo actual (cf. sobre este tema de la castidad, *La chasteté*, en la colección «*La religieuse d'aujourd'hui*», Éd. du Cerf, 1953). Práctica de la castidad, medios de mortificación. 2. El voto de pobreza. La pobreza religiosa: la pobreza monástica,

la pobreza de los predicadores. La pobreza religiosa comparada con la pobreza de los pobres del mundo. Cf. sobre esto: P. R. RÉGAMEY, *La pauvreté religieuse*, en Sup. de «La Vie Spir.», feb. 1948, pp. 371-389, y nov. 1948, pp. 243-267. (De una manera más general, se sacará provecho de la lectura de un hermoso libro del mismo autor: *La pauvreté*, éd. Aubier, París 1941; y *La pauvreté*, Col. «La religieuse d'aujourd'hui», éd. du Cerf, París 1952.) Se ha de preguntar en particular si las formas actuales de la pobreza de ciertas congregaciones responden al espíritu de pobreza de la fundación. 3. El voto de obediencia. En qué difiere la obediencia religiosa de la obediencia de un individuo en una sociedad cualquiera. Teología de la obediencia religiosa; mostrar la superioridad del voto de obediencia sobre los demás votos. 4. Dispensa de los votos: orígenes de esta práctica, historia. Cómo dar a los votos su seriedad absoluta, a pesar de esta posibilidad de ser dispensados. Votos temporales: ¿pueden los institutos de votos temporales solamente fundar un estado de perfección?

Observancias. Orígenes, historia, detalles de las observancias. Observancias monásticas, observancias canónicas, observancias de los clérigos regulares. Juicio teológico desde el punto de vista del fin de los institutos. Teología del silencio.

Los lugares monásticos. El claustro, el capítulo: orígenes, utilidad, significado. Los lugares de silencio y los lugares especialmente sagrados (aparte de la iglesia) del monasterio: simbolismo tradicional del refectorio; ritos y oraciones del refectorio; pobreza y carácter sagrado de un lugar, ¿son términos que se excluyen? Arquitectura de un monasterio; consideraciones teológicas sobre la evolución de esta arquitectura (el dormitorio primitivo que más tarde se divide en «celdas»; los altares de la iglesia que se multiplican; la habitación del abad que se destaca del resto del monasterio, etc.).

Clases de religiosos. Orígenes e historia de las diferentes clases: monjes y conversos, oblatos, familiares, etc.; religiosas de coro, conversas, ternereras, etc. Causas de estas clases diversas. Su justificación (?) actual. Sobre el origen de los conversos, véase J. BONDUELLE, artículo *Convers*, en el «Dict. de droit canonique». Sobre el problema de los conversos en la actualidad, léase *Religieux laïcs*, en Sup. de «La Vie Spir.», nov. 1949; J. BONDUELLE, *Dialogue sur les frères convers*, en Sup. de «La Vie Spir.», feb. 1950, p. 19; y J. BONDUELLE y A. MOTTE, *Les soeurs converses*, en Sup. de «La Vie Spir.», mayo 1952, pp. 168-191.

Damos a continuación una lista de las órdenes religiosas. Esta lista no pretende ser —ni mucho menos— completa. Sin embargo, creemos que constituye para el teólogo un «dato de información» suficiente.

No mencionamos más que las órdenes masculinas. Una exposición de las órdenes, fundaciones y congregaciones femeninas sería demasiado extensa para este lugar, y, al mismo tiempo, demasiado sumaria por falta de monografías actuales de conjunto. Indicaremos, no obstante, la obra reciente de M. ESCOBAR, *Ordini e congregazioni religiose*, Soc. ed. intern., Turín 1951 y 1953; 2 volúmenes.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

I. FUNDADORES, REFORMADORES O RESTAURADORES
DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

1. Órdenes monásticas.

Monacato oriental.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
(Por citarlo: Pablo de Tebas. (s. III-IV)	Egipto.	Biografía discutida.
San Antonio (251-356).	Egipto.	Anacoreta (cf. <i>La vida de San Antonio</i> , de San Atanasio).
San Hilarión (s. IV).	Palestina.	Vida eremítica.
Amun (s. IV).	Bajo Egipto.	Eremita. Maestro de vida espiritual.
Macario de Alejandría († 394).	Bajo Egipto.	Eremita. Maestro de vida espiritual.
Macario el Egipcio, llamado el Grande (300-390).	Egipto (monte de Escete).	Eremita. Maestro de vida espiritual.
San Pacomio (292-348).	Tebaída de Egipto.	Funda la vida cenobítica (<i>Regla de San Pacomio</i>).
San Jerónimo (347-419).	Fundaciones en Jerusalén y Belén.	Vida cenobítica.
San Basilio († 379).	Capadocia.	Vida cenobítica puesta al servicio de la Iglesia (<i>Regla de San Basilio</i>).
Mar Awgin (s. IV).	Nisibe (Mesopotamia).	Discipulo de San Pacomio.
Primeros monjes en el Athos (s. IV).	Athos.	
Alejandro († 430).	Constantinopla.	Religión de acemetas (sin sueño).
San Simeón Estilita (390-459).	Siria.	Para evitar visitantes vivió sobre una columna.
San Sabas (439-532).	La gran laura de Mar Saba (Jerusalén).	El <i>Typikon</i> , regula en 146 artículos la disciplina.
San Marón (s. IV-V).	Siria.	Vida eremítica.
Primeros monjes del Studion (siglos V-VI).	Constantinopla.	<i>Regla de San Teodoro Estudita</i> (s. VIII).
Bartolomé, ob. de Pics (1219-1252) y Eusebio can. de Esztergom († 1270).	Hungría.	Fundan los monjes de San Pablo, primer eremita.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Josafat Konawicz (1580-1623) y José Velamin Rutski (1573-1637).	Polock. Kiev.	Fundan los basilios rutenos.
Eutimo Saifi († 1723).	Libano.	Vida cenobítica.
Germano Farhat (1670-1732).	Líbano.	Eremitas siromaronitas.
Juan Manuck Mechitar (1676-1749).	Constantinopla.	Armenios benedictinos refugiados en Venecia en 1715.
Gab. Dembo (1774-1832).	Irak.	Eremitas caldeos.
Mnsr. Babighian (1783-1825).	Viena.	Restaura en Austria los armenios benedictinos de Venecia.
Pedro Carischiaranti († 1890).	Constantinopla.	Regla benedictina.

Monacato occidental.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Atanasio reside en Roma y en Tréveris (entre 335 y 339).		Da a conocer el monacato egipcio en Occidente.
San Martín (316-397).	Ligugé, Montier.	Lleva vida eremítica y evangeliza los campos.
Juan Casiano (360-435).	San Víctor de Marsella.	Centro de vida monástica.
San Honorato (funda en 410).	Un monasterio en la isla de Lérins.	<i>Regla de San Honorato.</i> El monasterio será semillero de obispos.
Influencias de San Jerónimo y San Atanasio (s. IV-V).	Roma y Campania.	Muchas fundaciones monásticas. Monasterios «basilicales».
San Cesáreo (470-542).	Arles.	<i>Regla de San Cesáreo de Arles,</i> para las vírgenes.
San Aureliano († 552).	Arles.	<i>Regla de San Aureliano.</i>
Santos Román y Lipiciano (s. V).	Saint Claude (Jura).	Monjes agricultores.
San Patricio (385-461).	Irlanda.	Apóstol de Irlanda. Funda las primicias de un semillero de monasterios que formarán los cuadros de la vida eclesiástica en Irlanda. (Sin «diócesis» en su origen.)
San Columbano (540-615).	Irlanda, Francia (Luxeuil), Italia (Bobbio).	Funda numerosos monasterios en el norte del Loire y en Italia. Monje y misionero. <i>Regla de San Columbano.</i>
San Benito de Nursia (480-547).	Subiaco, Monte Cassino.	Cenobitismo estricto. <i>Regla de San Benito.</i>
Cassiodoro († 578).	Vivarium (Calabria).	Centro cultural.
San Gregorio Magno, papa († 604).		Define los derechos monásticos, envía al monje Agustín a Gran Bretaña.
San Agustín de Cantorbery († 605).	Cantorbery.	Abad obispo.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Wilfrido († 709).	York.	Abad obispo.
Benito Biscop († 691).	Iarrow.	Abad obispo.
San Leandro († 603).	Sevilla.	Abad obispo.
San Isidoro (566-636).	Sevilla.	Abad obispo.
San Amando († 676).	Bélgica.	Abad obispo.
San Willibrordo (658-739).	Frisia, Luxemburgo.	Monje misionero.
San Bonifacio (672-754).	Alemania.	Monje misionero.
San Anscaro (801-865).	Escandinavia.	Monje misionero.
San Benito de Aniano (750-821).	Aniano (Hé- rault).	Reformador benedictino: los monjes se hacen clérigos y se da gran importancia al oficio divino.
San Bernon († 928).	Cluny (diócesis de Autun).	Primer abad de Cluny.
San Odón (927-942). San Mayeul (953-994). San Odilón (994-1048).	Cluny (diócesis de Autun).	Desarrollo de la «orden» benedictina de Cluny. Centralización monárquica; privilegios de protección papal.
San Hugo (1049-1109).	Hirschau (Alemania).	Desarrollo de la institución de los conversos.
San Romualdo (955-1027).	Camaldoli.	Orden de los camaldulenses. Doble familia, monjes y solitarios.
San Juan Gualberto (985-1073).	Vallombrosa (Italia).	Orden de Vallombrosa. Clausura rigurosa.
San Bruno (1035-1101).	Gran Cartuja.	Cartujos. Régimen mixto de soledad y vida común. Sin regla escrita.
San Esteban de Muret (1046-1124).	Grandmont (Francia).	Orden de Grandmont. Gobierno por los conversos.
San Roberto (1018-1110).	M o l e s m e s e (Champaña).	Fundadores de la orden cisterciense, reforma de la vida benedictina.
San Alberico (hacia 1125).	Citeaux.	<i>Carta de caridad.</i> Monjes blancos por oposición a los cluniacenses que son negros.
San Esteban Harding († 1134).	Citeaux.	
San Bernardo (1091-1153).	Claraval.	Sucesor de Esteban Harding. Gran organizador de la orden cisterciense.
San Alberto de Jerusalén (en 1209).	Monte Carmelo.	Funda (o restaura) los eremitas de Monte Carmelo (carmelitas) en Palestina.
San Silvestre Guzzolini (1177-1267).	Monte - Fano (Italia).	Benedictinos silvestrinos.
San Simón Stock (1185-1265).		Reformador del Carmen, que convierte en «orden mendicante».
Bv. Bernardo Tolomeo (1272-1348).	Monte Olive- te (Italia).	Benedictinos olivetanos.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
Santa Teresa de Jesús (1515-1582).	España.	Reforma del Carmen.
San Juan de la Cruz (1542-1591).	España.	
M. de Rancé (1626-1700).	La Trappe (Francia).	Reforma del Cister.
Dom Guéranger (en 1837).	Solesmes.	Restaura la vida benedictina en Francia («Congregación» de Francia).
Casareto y Testa (en 1840).	Liguria.	Restauración benedictina («Congregación» de Subiaco).
Dom Muard (en 1850).	La Pierre-qui-vire.	Funda la congregación benedictina de La Pierre-qui-vire.
Mauro y Plácido Wolter (en 1863).	Beuron.	Funda la congregación benedictina de Beuron.

2. Canónigos regulares.

Occidente.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Agustín (354-430).	Tagaste - Hipona.	«Monasterio de Clérigos»; obispo abad. <i>Regla de San Agustín</i> . Destino primitivo de la regla discutido.
San Eusebio († 370).	Vercelli (Italia).	El obispo, superior religioso de sus clérigos.
San Crodegango († 766).	Metz (Francia).	<i>Regla de San Crodegango</i> para los canónigos.
En el Concilio de Aquisgrán, la reforma de Amalario y de Luis el Piadoso (en 817).		<i>Regla de Aix</i> impuesta a todo el clero del Imperio (compilación de cánones de los concilios).
San Bernardo de Menthon (923-1008).	Mont Joux (Alpes).	Canónigos del Gran San Bernardo.
San Pedro Damiano y Gregorio VII.	Ostia (Italia).	Reforma del clero; imitación de la vida de «los apóstoles». <i>Regla del clero romano</i> .
Benito, obispo de Aviñón (hacia 1039-1095).	San Rufo.	Funda la congregación canónica de San Rufo. Vida común, observancias regulares, carácter «apostólico». El obispo es abad. Difusión en Francia, España e Italia, etc.
N. (hacia 1070).	Roma.	Canónigos regulares de San Salvador o de San Juan de Letrán.
Hugo de Chateau-Thierry (1076).	Soissons.	Canónigos regulares de San Juan de las Viñas.
N. (1090).	Arrouaise (cerca de Baupaine).	Canónigos regulares de Arrouaise.
Manegold de Lutembach.	Alsacia.	Canónigos regulares de Marbach.

Situaciones particulares

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
Ivo de Chartres, primero abad de San Quintín, después obispo de Chartres († 1117).		Reforma de numerosos capítulos de canónigos.
N. (s. XI-XII).	Lucca.	Canónigos regulares de San Frigidiano.
N. (s. XI-XII).	Puerto-Adriático.	Canónigos regulares de Santa María.
N. (s. XI-XII).	Mantua.	Canónigos regulares de San Marcos.
N. (s. XI-XII).	Valais.	Canónigos regulares de San Mauricio.
N. (s. XI-XII).	Coimbra (Portugal).	Canónigos regulares de Santa Cruz.
Guillermo de Champeaux (comienzos del s. XIII).	San Víctor de París.	Abadía de San Víctor, seminario de teólogos.
San Norberto de Xanten (1080-1134).	Prémontré (Francia).	Orden de canónigos eremitas y misioneros.
Bv. Teodoro de Celles († 1236).	Clairlieu-lès-Huy (Lieja).	Orden de cruzados.
Bta. Inés de Bohemia (1211-1282).	Praga.	Canónigos cruzados de la Estrella Roja.
Gerardo Groot (1340-1384).	Holanda.	Hermanos de vida común, fundan los canónigos de Windesheim, en 1387.
San Carlos Borromeo y el P. Martinelli († 1584).	Milán, 1578.	Oblatos de los Santos Ambrosio y Carlos; ensayo de restauración de vida canónica.
Dom Gréa (1828-1927).	San Claudio (Jura).	Canónigos regulares de la Inmaculada Concepción.

3. Órdenes medievales.

Órdenes mendicantes.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
<i>Precursores:</i>		
Roberto de Arbrissel (1060-1117).	Fontevrault (Francia).	Orden mixta. La abadesa de Fontevrault es superiora general.
Vital de Savigny († 1122).	Savigny.	Orden de Savigny (agregada al Cister en 1147).
Bernardo de Thiron († 1117).	Thiron (Francia).	
Fulco de Neuilly († 1202). N. (en 1201).	Neuilly s-s. Lombardia.	Predicadores apostólicos. Aprobación de los «Humildes», predicadores laicos.
Durando de Huesca (en 1208).	Lyon.	Aprobación de los Valdenses, más tarde «Pobres católicos».

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
Bernardo Prim (en 1210).	Milán.	Recibe la aprobación de su compañía de predicadores laicos.
San Francisco de Asís (1182-1226).	Asís.	Orden Menor. <i>Regla de San Francisco</i> .
Santo Domingo de Guzmán, canónigo reformado de Osma (1170-1221).	Tolosa.	Orden de Predicadores, <i>Regla de San Agustín</i> . Constituciones imitadas de los premonstratenses. Adaptaciones al ministerio itinerante.
Santos Monaldi, Manetti, Manet, Amadeo, Uguccioni, Sostegni, Falconieri (en 1233).	Florenia (Italia).	Servitas de Maria.
(Juan Bon).	Mantua (Italia).	En 1256 los eremitas de San Agustín (orden de Juan Bon) se agrupan en una orden «mendicante».
San Francisco de Paula (1416-1507).	Calabria.	Orden de los mínimos (puestos en el número de los mendicantes por Pío V).
Tomás de Jesús († 1582).	España.	Reforma de los eremitas de San Agustín: orden de Agustinos descalzos.
Mateo de Bascio († 1552).	Italia.	Orden de capuchinos. Reforma franciscana.
Enrique Domingo Lacordaire (en 1840).	Francia.	Restaura la orden de predicadores.

Órdenes militares y hospitalarias.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
N. (1099).	Jerusalén.	Caballeros de San Lázaro (para los leprosos).
N. (s. XI).	Delfinado.	Antonianos (lucha contra la peste).
Gerardo de Puy (en 1099).	Jerusalén.	Hospicio de San Juan (cuidados a los peregrinos).
Raimundo de Puy (1120).	Jerusalén.	Orden militar, protección de peregrinos. Después: orden de los caballeros de Malta.
Hugo de Payns (1123).	Jerusalén.	Templarios.
San Bénézet (s. XII).	Aviñón.	Hermanos pontoneros (constructores de puentes y servidores de hospicios junto a los puentes).
Guido de Roma (1160).	Montpellier.	Orden del Espíritu Santo, laica, después clerical (hospitalaria y caritativa).
N. (s. XII).	Bolonia.	Crucíferos. Hospitalarios.
N. (s. XII).	Bohemia y Silesia.	Estelíferos. Hospitalarios.
N. (s. XII).	Italia.	Orden de los crucíferos. Hospitalarios.

Situaciones particulares

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
N. (s. XII).	Francia.	Los «Quinze-vingt»: comunidades regulares de ciegos.
Pedro Fernando (1175).	Compostela.	Orden de Santiago de la Espada (protección de peregrinos).
Algunos caballeros alemanes.	Prusia.	Orden teutónica. Evangelización de los eslavos.
" " " (1202).	Prusia.	Orden de los Schwertbrüder.
" " " (1219).	Prusia.	Caballeros de Dobrin.
San Juan de Mata (1160-1213) y San Juan de Valois (1127-1212).	Cerfroy (Francia).	Trinitarios. Redención de cautivos; mendicante en 1609.
San Pedro Nolasco (1189-1249) y Jaime I de Aragón (1208-1276).	Barcelona.	Orden de Nuestra Señora de la Merced, mercedarios (rescate de cautivos). Mendicante en 1690.
Tobías de Malinas (s. XIV).	Aquisgrán.	Alejos o celitas (para los apesados, locos, enfermos).
Bto. Juan Bautista de la Concepción (1561-1613).	Cerfroy (Francia).	Trinitarios descalzos (reforma).
J. B. González del Santísimo Sacramento (s. XVII).	España, Sicilia.	Reforma y restauración de los mercedarios descalzos.
Juan García del Sagrado Corazón (en 1886).	España.	Restaura los mercedarios descalzos.

4. Órdenes de clérigos regulares.

Siglos XVI-XVIII.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Cayetano (1480-1547) y Paulo Caraffa' (futuro Paulo IV) († 1559).	Roma, 1524.	Sacerdotes regulares llamados teatinos o frailes de la Providencia. Votos monásticos; ni observancias monásticas ni oficio coral.
San Jerónimo Emiliano († 1537).	Somasca (Italia).	Clérigos regulares de Somasca (cuidado de huérfanos, educación).
Antonio María Zacaría (1502-1539).	Milán, 1530.	Clérigos regulares de San Pablo o barnabitas (Predicadores).
San Ignacio de Loyola († 1556).	En París, Montmartre, 1534.	Compañía de Jesús o jesuitas.
San Juan Leonardo († 1609).	Lucca (Italia), 1574.	Clérigos regulares de la Madre de Dios (educadores de niños pobres).
San Felipe Neri († 1595).	Roma.	Congregación de sacerdotes del oratorio (sin votos).
San Camilo de Lelis († 1614).	Roma, 1582.	Clérigos regulares servidores de los enfermos, o padres de la buena muerte (camilos).

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CL. SE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Francisco Caracciolo († 1608).	Nápoles, 1588.	Clérigos regulares menores o caracciolanos.
César de Bus.	Aviñón, 1592.	Compañía de la doctrina cristiana (doctrinarios).
San José de Calasanz († 1648).	Roma, 1597.	Clérigos regulares de las escuelas pías.
Card. Pedro Bérulle (1575-1629).	París, 1611.	Compañía del oratorio, sobre modelo italiano.
Adriano Burdoise (1584-1655).	En París, parroquia de San Nicolás de Chardonne-ret, 1612.	Comunidad de sacerdotes. (Primer seminario de París.)
San Vicente de Paúl († 1660).		En 1625. Compañía de los sacerdotes de la misión, o lazaristas.
Bart. Holzhauser (1613-1658).	Salzburgo, 1640.	Clérigos regulares bartolomeos.
Juan-Santiago Olier (1608-1657).	París, San Sulpicio, 1641.	Compañía de los sacerdotes de San Sulpicio, o sulpicianos (sin votos).
San Juan Eudes (1604-1680).	Caen, 1643.	Congregación de sacerdotes de Jesús y de María, llamados eudistas.
Mnsr. Pallu y Mnsr. La Motte Lambert (fundan en 1653).	En París.	La Sociedad de las misiones extranjeras de París.
Ectanislao Papeczynski.	Polonia, 1673.	Clérigos regulares marianos de la Inmaculada Concepción.
Claudio-Fr. Poullard des Places.	París, 1703.	Sacerdotes del Espíritu Santo, agregados a la congregación del Sagrado Corazón de María, del padre Libermann, en 1848.
San Luis María Grignon de Montfort (1673-1716).	Vendée, 1705.	Compañía de María o montfortianos.
San Pablo de la Cruz († 1775).	Roma, 1720.	Pasionistas.
San Alfonso María de Liguorio († 1787).	Scala (Italia), 1732.	Congregación del Santísimo Redentor, redentoristas.

5. Congregaciones nacidas después de la revolución francesa.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
M. J. Coudrin (1768-1837).	En Poitiers, hacia 1800.	Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María (picpuccianos).
J. B. Rauzan.	Lyon, 1808.	Sacerdotes de la Misericordia.
Gaspar del Buffalo.	Giano (Italia), 1815.	Sacerdotes de la Preciosa Sangre.
Don P. L. Lanteri.	Turín, 1815.	Oblatos de la Virgen María.
Mnsr. J. E. Mazenod (1782-1861).	Marsella, 1816.	Oblatos de María Inmaculada.

Situaciones particulares

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
J. C. Collin (1790-1875). G. J. Chaminade (1761-1850).	Belley, 1824. Burdeos, 1917.	Sociedad de María (maristas). Hermanos de la Sociedad de María (marianistas).
San B. J. Cottolengo (1786-1842).	Turín, 1828.	Sacerdotes de la pequeña casa de la Divina Providencia (Cottolengo).
L. M. Baudouin.	Chavagnes (Francia), 1828.	Hijos de María Inmaculada de Luzón (o padres Chavagnes).
G. Erico.	Nápoles, 1833.	Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús y de María. Italia.
San Miguel Garicoïts (1797-1863).	Bétharram (Francia), 1835.	Sacerdotes del Sagrado Corazón de Bétharram.
San Vicente Palloti.	Roma, 1835.	Piadosa Sociedad de las Misiones (palotinos).
P. Peydessus.	Garaïson, (Francia), 1836.	Misioneros de la Inmaculada Concepción.
P. Moreau.	Santa Cruz del Mans, 1837.	Congregación de Santa Cruz, por fusión de los salvatoristas (1833) y de los hermanos de San José (1820).
P. Mermier.	Annecy, 1838.	Misioneros de San Francisco de Sales de Annecy.
P. Libermann (1804-1852).	Amiens, 1841.	Congregación del Sagrado Corazón de María, unida en 1848 a la congregación del Espíritu Santo.
J. B. Muard (1809-1854).	Pontigny, 1843.	Oblatos del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María (padres de San Edmo de Pontigny).
E. de Alzón (1810-1880).	Nimes, 1845.	Agustinos de la Asunción (asuncionistas).
J. L. de Prévost.	París, 1845.	Hermanos de San Vicente de Paúl.
J. H. Newman (1801-1890).	Birmingham, 1847.	Congregación inglesa del oratorio.
San Antonio María Claret. (1807-1870).	Vich (España), 1849.	Misioneros hijos del Inmaculado Corazón de María, o claretianos.
C. Duguey.	Tinchebray (Francia), 1851.	Sacerdotes de Santa María de Tinchebray.
Mnsr. Ramazotti di Saronno.	Milán 1850.	Misiones extranjeras de Milán.
Mnsr. de Bruillard.	La Salette, 1852.	Misioneros de Nuestra Señora de la Salette.
J. Chevalier.	Issoudum, 1854.	Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús de Issoudum.
P. J. Eymard (1811-1868).	París, 1856.	Sacerdotes del Santísimo Sacramento.
P. Ratisbonne.	París, 1856.	Sacerdotes de Nuestra Señora de Sión (para la conversión de Israel).
Mnsr. de Marion-Brésillac (1859) y P. A. Planque.	Lyon, 1856.	Misiones africanas de Lyon.
P. Hecquer.	New-York, 1858.	Paulistas o misiones de San Pablo apóstol.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
San Juan Bosco (1815-1888).	Turin, 1859.	Piadosa Sociedad de San Francisco de Sales.
P. Verbist.	Scheut-lès-Bruxelles, 1862.	Misioneros del Corazón Inmaculado de María de Scheut.
P. Vangham.	Mill Hill (Inglaterra), 1866.	Misiones extranjeras de Mill Hill.
Mnsr. Comboni.	Verona (Italia).	Hijos del Sagrado Corazón de Jesús de Verona.
Cardenal Lavigerie (1825-1892).	Argel, 1868.	Misioneros de Africa o padres blancos.
A. Janssen.	Steyl (Holanda), 1875.	Sociedad del Verbo Divino. Misiones extranjeras.
P. Luis de Masamagrell, O.F.M. Cap.	Cartuja de Puig (España), 1889.	Congregación de Nuestra Señora de los Dolores (enseñanza en las casas de corrección).
P. Schwartz.	Viena (Austria), 1889.	Congregación de San José de Calasanz o calasancios.
P. Reyn.	Lieja, 1894.	Limosneros del trabajo o misioneros de los obreros.
Mnsr. Conforti.	Parma, 1895.	Misiones extranjeras de Parma, o Instituto de San Francisco Javier.
Can. Villota.	Burgos, 1898.	Misiones extranjeras de Burgos.
Can. Allamano.	Turin, 1901.	Misioneros de la Consolata de Turin.
Dom Pfanner.	Mariannhill, Natal, 1909.	Misioneros de Mariannhill.
PP. Walsh y Price.	Maryknoll (U. S. A.), 1911.	Misiones extranjeras de Maryknoll.
P. Rougier.	Méjico, 1914.	Misioneros del Espíritu Santo.
N.	Roma, 1914.	Pia Sociedad de San Pablo (prensa, cinema, radio).
P. Blowick.	Maynooth (Irlanda), 1916.	Misiones extranjeras de Maynooth.
Arz. y ob. de la prov. de Quebec	Quebec, 1921.	Misiones extranjeras de Quebec.
PP. Barral y Bondolfi.	Meggen, después Inmensee (Suiza), 1921.	Misiones extranjeras de Belén o de Inmensee.
Mnsr. de Lima Vidal.	Cucuyaes (Portugal), 1930.	Misiones católicas de Portugal.
P. Whitney.	Kildare (Irlanda), 1930.	Misiones extranjeras de San Patricio.
P. Voillaume y compañeros.	El Abiod (Sud-Oranais), 1933.	Pequeños hermanos del Sagrado Corazón (o discípulos de Ch. Foucauld).
Card. Nasalli-Rocca.	Bolonia, 1934.	Oblatos de la Señora de San Lucas (misiones diocesanas).

6. Congregaciones de religiosos legos.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
D. Épagneul.	La Houssaye - en - Brie (Francia), 1934.	Hermanos misioneros de los cam- pos.
San Juan de Dios († 1550).	Granada, 1537.	Hermanos hospitalarios, llamados de San Juan de Dios. Pueden tener los sacerdotes necesarios.
San Juan Bautista de la Salle († 1719).	Reims, 1680.	Hermanos de las Escuelas Cris- tianas.
San L. M. Grignon de Montfort (1673-1716) y el padre Deshayes (s. XIX).	San Lorenzo sur Sèvre, 1705.	Hermanos del Espíritu Santo, después de la Instrucción cris- tiana de San Gabriel.
E. I. Rice	Waterford (Irlanda), 1802.	Hermanos de la presentación. Christian Brothers (escuelas para niños pobres).
N.	Dublín, 1807.	Hermanos terciarios carmelitas (educación de jóvenes ciegos).
Can. Trieste.	Gante, 1807.	Hermanos de la caridad.
Mnsr. Delany.	Tullow (Ir- landa), 1808.	Hermanos de San Patricio.
M. Champagnat.	Lavalla (Fran- cia), 1817.	Hermanos maristas de las escue- las o hermanos de María.
J. M. de la Mennais y P. G. Des- hayes.	San Brieuc, 1817.	Hermanos de la instrucción cris- tiana, llamados de Ploërmel.
M. Ignace.	Ribeauvillé, 1821.	Hermanos de la doctrina cristia- na.
A. Coindre.	Lyon, 1821.	Hermanos del Sagrado Corazón.
M. E. Glorieux.	Renaix, des- pués Oosta- cker (Bél- gica), 1830.	Hermanos de las buenas obras, después hermanos de Nuestra Señora de Lourdes de Oosta- cker (educadores).
G. Taborin de Belleydoux.	Belley, 1835.	Hermanos de la Sagrada Familia (escuelas).
Mnsr. Cheppers.	Malinas, 1839.	Hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia de Malinas.
F. X. Rijken.	Brujas, 1839.	Javerianos (escuelas industr.).
Mnsr. Delebecque.	Gante, 1839.	Hermanos de San Jerónimo Emi- liano.
Mnsr. Rutten y Fr. Bernardo.	Maestrique, 1840.	Hermanos de la Inmaculada Con- cepción (enseñanza religiosa).
Mnsr. Zwijsen.	Tilburgo (Ho- landa), 1844.	Hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia de Tilburgo (instructores de niños ciegos y sordomudos).
P. M. de Bussy.	Le Puy, 1850.	Hermanos obreros de San Fran- cisco Regis.
Pedro Friedhofen.	Coblenza, 1851.	Hermanos de la Misericordia, de Tréveris (hospitales).
Mnsr. Brinkmann.	Kevelaer (Alemania), 1858.	Hermanos de la caridad cristiana (educación de niños en peligro). Los superiores son sacerdotes.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
I. Lotschert.	Montabaur (Alemania), 1856.	Hermanos de la Misericordia de Montabaur.
FF. Monti y Pezzini.	Roma, 1857.	Hijos de la Inmaculada Concep- ción (hermanos hospitalarios).
Hoever.	Aquisgrán, 1857.	Pobres hermanos de San Fran- cisco seráfico (enseñanza pri- maria).
N.	Brooklyn (U. S. A.), 1858.	Hermanos franciscanos de Broo- klyn (enseñanza).
N.	Nagpore. 1896.	Hermanos misioneros de San Francisco de Asis.
P. Francis.	Gray Moor, Garrison (U. S. A.), 1899.	Hermanos franciscanos de expia- ción (prensa, radio, predica- ción).
P. Bussereau.	Herzheim (Alemania), 1905.	Hermanos de San Pablo (hospita- larios).
N.	Maryknoll (U. S. A.), 1928.	Hermanos de San Miguel (auxil. de los padres de Mariknoll).
Mnsr. Constantini.	Suanhwafu, cerca de Pe kin, 1928.	Discípulos del Señor.
N.	Lackawana (U. S. A.), 1932.	Hermanos de la Santa Infancia y de la Adolescencia de Jesús (para la infancia y la juventud abandonadas).

7. Institutos modernos en las iglesias de rito oriental.

FUNDADOR, REFORMADOR O RESTAURADOR	LUGAR	CLASE O NOMBRE DEL FUNDADOR (o de la fundación) NOTAS CARACTERÍSTICAS
T. Palakal y T. Porukara.	Mannanam (India), 1831.	Servitas de la Virgen María del Carmen. Rito caldeomalabar.
Mnsr. J. Habib.	Kraim (Liba- no), 1865.	Misioneros libaneses de Kraim.
Mnsr. Szeptycky.	Sknyliv (Po- lonia), 1901.	Estuditas rutenos.
Mnsr. G. Monakad.	Harrissa (Li- bano), 1903.	Misioneros de San Pablo.
Mnsr. J. Panikervirtis.	Travancore (India), 1916.	Fraternidad de la Imitación de Cristo, rito siriomalankar, fun- dada en 1916 en el cisma jaco- bita, convertida con su funda- dor en 1930.
Obispo de Kottayam.	Kottayam (In- dia), 1925.	Oblatos malabares del Sagrado Corazón.

II. ESTADO ACTUAL DE LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES

1. Órdenes monásticas.

Monacato oriental.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Antonianos maronitas (Ant.):	
1. Congregación alepina	190 (1932)
2. Congregación baladita	600 (1950)
3. Congregación de San Isaías	127 (1939)
Antonianos caldeos de la Congregación de San Hormisdas	65 (1933)
Antonianos sitios de la Congregación de San Efrén	6 (1932)
Basilios (O. S. B. M.):	
1. Congregación italo-griega de Grottaferrata o de Italia	50 (1932)
2. Congregación rutena de San Salvador o de San Josafat (reforma dobromiliana)	569 (1933)
3. Congregación melkita de San Salvador o salvatorianos	257 (1934)
4. Congregación melkita de San Juan Bautista de Chouair o soarita baladita	135 (1952)
5. Congregación melkita de San Jorge en Alepo o alepinos	162 (1935)
Monjes de San Pablo, primer ermitaño (O. S. P. P. E.)	118 (1952)
Mequitarristas o benedictinos armenios:	
1. Mequitarristas de Venecia	50 (1952)
2. Mequitarristas de Viena	34 (1952)
Benedictinos georgianos o siervos de la Inmaculada Concepción	9 (1932)

Monacato occidental.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Benedictinos (M. b.)	10.500 (1952)
Camaldulenses (B. Cam.):	
1. Monjes ermitaños camaldulenses de Etruria	125 (1952)
2. Ermitaños de monte Corona	150 (1933)
Vallombrosanos o benedictinos de Vallombrosa (C. V. O. S. B.)	95 (1934)
Cartujos (Car.)	592 (1952)
Cistercienses:	
1. De la Común Observancia (Cist.)	1.594 (1935)
2. De Casamari	78 (1931)
3. Reformados o de la estricta observancia (Trapenses) (O. C. S. O., o O. C. R.)	3.420 (1952)
Benedictinos silvestrinos	300 (1952)
Benedictinos olivetanos	370 (1946)

2. Canónigos regulares.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Canónigos regulares del Letrán (C. R. L.):	
1. Congregación del Salvador	902 (1952)
2. Congregación austriaca	268 (1952)
Canónigos regulares de San Agustín (C. Aug.):	
1. Congregación hospitalaria del Gran San Bernardo	74 (1946)
2. Congregación suiza de San Mauricio de Agaune	127 (1946)
Canónigos regulares de la Santa Cruz, o cruceros (O. S.-Cr.)	550 (1952)
Canónigos regulares de la Estrella Roja	56 (1952)
Canónigos regulares premonstratenses (O. Prem.)	1.564 (1952)
Canónigos regulares de la Inmaculada Concepción (C. R. I. C.)	120 (1952)

3. Órdenes medievales.

Órdenes mendicantes.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Hermanos menores o franciscanos (O. F. M.)	24.993 (1952)
Hermanos predicadores o dominicos (O. P.)	8.000 (1952)
Hermanos menores capuchinos (O. F. M. Cap.)	14.179 (1952)
Hermanos menores conventuales (O. F. M. Conv.)	3.650 (1952)
T. O. R. de San Francisco	675 (1952)
Agustinos o ermitaños de San Agustín (O. E. S. A.):	
1. Agustinos calzados	3.565 (1952)
2. Agustinos descalzos	117 (1933)
Agustinos recoletos o recoletos de San Agustín (O. R. S. A.)	930 (1952)
Servitas de María (O. S. M.)	1.511 (1952)
Carmelitas:	
1. Grandes carmelitas de la antigua observancia o carmelitas calzados (O. C.)	2.134 (1952)
2. Carmelitas descalzos (O. C. D.)	3.433 (1952)
Mínimos (O. M.)	500 (1935)

Órdenes de las cruzadas.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Orden teutónica	92 (1952)
Trinitarios descalzos	370 (1947)
Mercedarios (Merc. u O. de M.):	
1. Mercedarios calzados	1.700 (1934)
2. Mercedarios descalzos	26 (1935)
Hermanos de San Juan de Dios u orden hospitalaria de San Juan de Dios (O. S. I. D.)	2.065 (1952)

4. Órdenes de clérigos regulares.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Teatinos (C. R.)	200 (1933)
Somascos (C. R. S.)	350 (1935)
Barnabitas o clérigos regulares de San Pablo	752 (1952)
Jesuitas o Compañía de Jesús (S. I.)	29.521 (1952)
Oblatos de los Santos Ambrosio y Carlos	300 (1921)
Clérigos regulares de la Madre de Dios (O. M. D.)	84 (1946)
Oratorio:	
1. Congregación de Roma o filipenses	100 (1910)
2. Congregación de Francia	120 (1934)
3. Congregación de Inglaterra	30 (1933)
Camilos, o clérigos regulares servidores de los enfermos (Cam.)	1.050 (1952)
Clérigos regulares menores o caracciolinos (C. R. M.)	35 (1934)
Clérigos regulares de las Escuelas Pías o escolapios o calasancianos (Sch. P.)	2.300 (1952)
Doctrinarios	65 (1947)
Piadosos obreros (de Nápoles)	32 (1952)
Lazaristas, o sacerdotes de la misión (C. M.)	5.480 (1952)
Sulpicianos	497 (1935)
Euditas, o congregación de Jesús y María (Eud. o C. I. M.)	810 (1934)
Misioneros extranjeras de París (M. E. P.)	930 (1952)
Clérigos regulares marianos de la Inmaculada Concepción (M. I. C.)	420 (1952)
Sacerdotes del Espíritu Santo y del Corazón Inmaculado de María	4.500 (1952)
Monfortianos o Compañía de María (S. M. M.)	1.427 (1952)
Pasionistas (C. P. o Pass.)	3.400 (1952)
Redentoristas, o ligorianos, o sacerdotes del Santísimo Redentor (Red. o C. S. S. R.)	7.850 (1952)

5. Congregaciones clericales de los siglos XIX y XX.

Por orden alfabético.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Agustinos de la Asunción, o asuncionistas (A. A.)	1,820 (1952)
Capellanes del trabajo, o misioneros de los obreros	109 (1952)
Calasancios, o congregación de San José de Calasanz	60 (1952)
Claretianos, o misioneros Hijos del Corazón Inmaculado de María (C. M. F.)	2,800 (1952)
Clérigos regulares de San Viator (C. S. V.)	1,650 (1952)
Congregación de las Escuelas de Caridad (Instituto Cavanis)	135 (1952)
Congregación de Nuestra Señora de los Dolores	330 (1952)
Cottolengo (Sacerdotes del)	104 (1933)
Espiritanos (ver cuadro 4) (C. S. Sp.)	4,354 (1952)
Hijos de la Caridad (P. Anizan)	183 (1952)
Hijos de María Inmaculada (de Brescia), o pavonianos	250 (1947)
Hijos de María Inmaculada (de Luzón), o padres de Chavagnes	166 (1952)
Hijos de la Sagrada Familia (Trempe)	140 (1947)
Hijos de Santa María Inmaculada (de Génova)	96 (1952)
Hijos del Sagrado Corazón de Jesús, de Verona (Ver.)	915 (1952)
Hermandad sacerdotal (París)	
Hermandad de la caridad, o hermanos grises (Nápoles)	90 (1910)
Hermanos misioneros del campo (F. M. C.)	60 (1949)
Hermanos de San Vicente de Paul	200 (1933)
Josefinos de Grammont	220 (1952)
Josefinos de Méjico, o Misioneros de San José (S. S. I.)	79 (1933)
Marianistas, o Sociedad de María (París), o hermanos de María (S. M.)	2,535 (1952)
Maristas, o Sociedad de María de Lyon (S. M.)	1,798 (1952)
Misioneros de San Carlos	507 (1952)
Misioneros de la Consolata, de Turín (I. M. C.)	638 (1952)
Misioneros del Corazón Inmaculado de María, de Scheut	1,560 (1952)
Misioneros diocesanos del Santísimo Sacramento (Irlanda)	
Misioneros de San Francisco de Sales, de Annecy (M. S. F. S.)	274 (1952)
Misioneros de la Inmaculada Concepción de Lourdes (Garaison)	86 (1952)
Misioneros juanistas de Cristo Rey	56 (1933)
Misioneros de Marian Hill	558 (1934)
Misioneros de Nuestra Señora de la Salette	908 (1952)
Misioneros de la Preciosa Sangre (C. PP. S.)	755 (1952)
Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús, de Issoudun (M. S. C.)	2,916 (1952)
Misioneros de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, de Roma	110 (1934)
Misioneros de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, de Mallorca	108 (1952)
Misioneros Hijos del Sagrado Corazón de Jesús (F. S. C.)	167 (1952)
Misioneros del Espíritu Santo, Méjico (M. S. S.)	250 (1952)
Misioneros africanos de Lyon (M. A. L.)	1,361 (1952)
Misiones católicas de Portugal	75 (1952)
Misiones extranjeras de Belén o de Immensee (Suiza)	276 (1952)
Misiones extranjeras de Burgos (M. E. B.)	55 (1934)
Misiones extranjeras de Maryknoll (U. S. A.)	732 (1952)
Misiones extranjeras de Maryknoll, o misiones de San Columban para la China	750 (1952)
Misiones extranjeras de Milán, o Instituto Pontificio de los Santos Pedro, Pablo, Ambrosio y Carlos	614 (1952)
Misiones extranjeras de Mill-Hill	955 (1952)
Misiones extranjeras de Parma, o Instituto de San Francisco Javier (S. X.)	366 (1952)
Misiones extranjeras de San Patricio	55 (1934)
Misiones extranjeras de Quebec	152 (1952)
Misiones extranjeras de Scarborough Bluffs	78 (1952)
Oblatos de San Francisco de Sales (O. S. F. S.)	864 (1952)
Oblatos de San José de Asti	350 (1952)
Oblatos de María Inmaculada (O. M. I.)	6,042 (1952)
Oblatos del Sagrado Corazón de Jesús y del Corazón Inmaculado de María, o PP. de San Edmo, Pontigny	112 (1952)

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Oblatos de la Virgen María de Piazza Armerina	37 (1934)
Oblatos de la Virgen María de Turín	188 (1935)
Padres blancos, o misioneros de Africa (P. B.)	2.725 (1952)
Palotinos, o Piadosa sociedad de las misiones (P. S. M.)	1.612 (1952)
Paulinos, o misioneros de San Pablo Apóstol	124 (1929)
Pequeña Misión para los sordomudos	38 (1952)
Pia Sociedad de San José o josefinos de Murialdo, Turín	851 (1952)
Pia Sociedad de San Pablo	645 (1952)
Picpucianos, o congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (Pic.)	1.506 (1952)
Pobres servidores de la divina Providencia (Don Calabria)	150 (1952)
Rogacionistas del Corazón de Jesús	455 (1952)
Rosminianos, o Instituto de la Caridad (I. C.)	2.198 (1952)
Sacerdotes de San Basilio, de Toronto	303 (1937)
Sacerdotes de Santa María, de Tinchebray	65 (1933)
Sacerdotes de la Misericordia	52 (1953)
Sacerdotes de Nuestra Señora de Sión	
Sacerdotes de la pequeña obra, o Hijos de la divina Providencia (Don Orione)	1.600 (1952)
Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (P. S. I.)	2.530 (1952)
Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús, de Betharam	635 (1952)
Sacerdotes del Santísimo Sacramento	1.200 (1952)
Sacerdotes de los estigmas, o estigmatinos	
Salesianos de San Juan Bosco	16.430 (1952)
Santa Cruz (Congregación de) (C. S. C.)	2.198 (1952)
Servitas de la Caridad (Dom Guanella)	452 (1952)
Servitas misioneros de la Trinidad	203 (1938)
Sociedad de Cristo, para emigrantes de Polonia	214 (1952)
Sociedad de Cristo Rey, o misioneros de la Cruz blanca	28 (1934)
Sociedad del Divino Salvador, o salvatorianos (S. D. S.)	1.550 (1952)
Sociedad de San José del Sagrado Corazón	262 (1938)
Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús Niño	
Sociedad del Verbo Divino, de Steyl, o Verbitas (S. V. D.)	4.198 (1952)
Tercera Orden regular de carmelitas descalzos (India)	41 (1931)
Vocacionistas	146 (1934)

6. Congregaciones de religiosos legos.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Hermanos de las Escuelas Cristianas	14.736 (1952)
Hermanos de la Instrucción Cristiana de San Gabriel	1.350 (1952)
Hermanos de la Presentación	1.915 (1952)
Hermanos Cristianos de Irlanda, o Christian Brothers	2.226 (1952)
Hermanos terciarios carmelitas	20 (1934)
Hermanos de la Caridad de Gante	1.605 (1952)
Hermanos de San Patricio	
Hermanos maristas, o hermanitos de María	8.000 (1952)
Hermanos de la Instrucción cristiana, llamados de Lamennais o de Ploermel	2.140 (1952)
Hermanos de la T. O. R. de San Francisco de Asís, de Moutbellew	110 (1952)
Hermanos de la Doctrina cristiana, de Alsacia	101 (1946)
Hermanos del Sagrado Corazón	2.197 (1934)
Hermanos de Nuestra Señora de Lourdes de Oostacker	822 (1952)
Hermanos de la Sagrada Familia	400 (1952)
Hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, de Malinas	400 (1952)
Hermanos de San Jerónimo Emiliano, o jeronimitas	
Hermanos de San Francisco Javier	675 (1952)
Hermanos de la Inmaculada Concepción,	711 (1934)
Hermanos eremitanos de Ratisbona	20 (1933)
Hermanos de Nuestra Señora Madre de Misericordia, de Tilburg	1.035 (1952)
Hermanos Obreros de San Francisco Regis	

Situaciones particulares

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
Hermanos de la Misericordia, de Tréveris	393 (1952)
Hermanos de la Caridad cristiana (de Münster)	89 (1935)
Hermanos de la Misericordia (de Montabaur)	262 (1952)
Hermanos alejos, o celitas	436 (1952)
Concepcionistas o hermanos hospitalarios de la Inmaculada Concepción	180 (1935)
Pobres Hermanos de San Francisco Seráfico	190 (1952)
Hermanos franciscanos de Brooklyn	130 (1938)
Hermanos de la T. O. de San Francisco (de Tréveris)	276 (1952)
Hermanos misioneros de San Francisco de Asís (India)	85 (1952)
Hermanos franciscanos de la Expiación (T. O. R. de San Francisco)	165 (1952)
Hermanos de San Pablo	69 (1934)
Hermanos de San Miguel (de Maryknoll)	70 (1938)

7. Institutos modernos en las iglesias de rito oriental.

NOMBRE DEL INSTITUTO	NÚMERO DE RELIGIOSOS
T. O. R. de los carmelitas descalzos (Indias), rito caldeomalabar	436 (1952)
Misioneros libaneses de Kraim	62 (1934)
Estuditas rutenios	180 (1936)
Misioneros de San Pablo (Libano)	33 (1935)
Hermanidad de la Imitación de Cristo (Indias), rito siromalankar	22 (1932)
Doloristas o Hijos de Nuestra Señora de los Dolores	
Oblatos malabares del Sagrado Corazón	23 (1934)
Discípulos del Señor (China)	33 (1938)

BIBLIOGRAFÍA

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La vie, ses formes, ses états*, o. c. (véase el capítulo XVIII).
Sobre la noción de *estado* léase la excelente nota de
- J. A. ROBILLIARD, *Sur la notion de condition (status) en saint Thomas*, en «Revue des sc. phil. et théol.», año 25 (1936), n. 1, p. 104-107.
Sobre la perfección:
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Éd. de «La Vie Spir.», Saint Maximin 1923.
- A. JANVIER, *La perfection dans la vie chrétienne*, 2 vol., Lethielleux, Paris 1924-1925.
- B. LAVAUD, *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, Éd. de l'Abeille, Lyon 1942.
- VYNTANTAS BALCIUNAS, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales*, Annecy 1952.
Sobre el estado pastoral:
- Léase, ante todo, la hermosa *Regla pastoral* de San Gregorio, que fué para los pastores de la edad media un poco lo que ha sido la regla de San Benito para los monjes. Existe una traducción en la colección «Pax»:
- SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Le pastoral*, Maredsous 1928.
Igualmente:

Msr. HEDLEY, *Lex levitarum, la formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand*, trad. LABBÉ, Maredsous; y el *Enchiridion clericorum*, Herder (Vaticano) 1938.

Sobre el obispo, léase:

J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Éd. du Cerf, París 1951.

A. G. MARTIMORT, *De l'évêque*, Col. «La Clarté-Dieu», Éd. du Cerf, París 1946.

G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Éd. du Cerf, París 1945. *Théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, París 1947.

M. KUPPENS, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat*, en «Revue eccl.» de Lieja 1949, pp. 335-367, y 1950, pp. 9-26, 80-93.

Msr. GUERRY, *L'évêque*, Fayard, París 1954.

G. MICHONNEAU, *Le curé*, Fayard, París 1954.

Sobre el oficio y la santidad pastoral de «los sacerdotes de segundo orden», Dom COLUMBA MARMION, *Cristo, ideal del monje*, Ed. Litúrgica, Barcelona 1945.

G. THILS, *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, Desclée de Br., París 1946.

J. LE PRESBYTRE, *A la croisée des chemins: vie laïque, vie sacerdotale, vie religieuse*, Casterman, Tournai 1949.

R. FUGLISTER, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisciplin. Eine historisch-theologische Studie*, Gasser, Basilea 1951.

E. MASURE, *Prêtres diocésains*, Éd. soc. du Nord, Lilla 1947.

Lectura útil también, sobre todo a propósito de este último libro:

Sacerdoce et pastorat, número especial del Suplemento de «La Vie Spirituelle», agosto 1948, con artículos de A. DUVAL, A. M. HENRY y TH. SUAVET (éste con motivo del aprendizaje obrero de seminaristas).

F. MOUREY, *Réflexions et suggestions: Tomo I, La préparation au sacerdoce; tomo II, Sacerdoce et apostolat; tomo III, Les qualités du pasteur d'âmes*, Spes, París.

G. THILS, *Mission du clergé*, Desclée de Br., París.

No se puede tratar el problema pastoral sin remitir igualmente al P. CONGAR.

Léase el artículo, muy sugestivo, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, en «La Maison-Dieu», n. 14, pp. 107-128. Para los demás estudios de Y. CONGAR remitimos a las revistas «La Maison-Dieu», el Supl. de «La Vie Spir.», «Irenikon», y la «Revue des sciences religieuses», 1951, n. 2 (abril) y 3 (julio), donde el P. CONGAR publica y comenta la tesis del abad LONG-HASSELMANS sobre el sacerdocio.

Sobre el estado religioso y los votos:

R. LAUDAUD, *L'idée de la vie religieuse; l'état religieux dans la vie chrétienne et dans l'Église*, Desclée de Br., París 1939.

A. VANDENBUNDER, *De statu perfectionis religiosorum*, Col. «Brug.», t. 48, 1952.

J. LECLERCQ, *La vocación religiosa*, Dinor, San Sebastián 1954.

Sobre la vida monástica, las obras son innumerables. Citaremos simplemente, desde el punto de vista que nos interesa en teología:

SAN BENITO, *La Règle des moines*, trad., introd., y notas de Dom PHIL. SCHMITZ, Maredsous 1945. G. M. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO y O. M. CUNILL, *San Benito. Su vida y su regla*, BAC, Madrid 1954.

SAN GREGORIO EL GRANDE, *La vie du bienheureux Père Saint Benoît*, trad. por los padres benedictinos de París, Beauchesne 1922.

FR. VANDENBROUCKE, *Le moine dans l'Église du Christ, essai théologique*, Mont-César, Lovaina 1947.

Dom J. LECLERCQ, *La vie parfaite*, Brepols, Turnhout 1948.

L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Turnhout 1950.

Dom STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.

- H. MOGENET, *La vocation religieuse dans l'Église*, Téqui, París 1952.
- C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, Londres 1919 («Le monaquismo benedictin», trad. por C. Grolleau, París 1925).
- M. HERGOTT, *Vetus disciplina monastica*, París 1726.
- D. MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, Maredsous 1922.
- D. U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle*, Maredsous 1927.
- *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, Maredsous 1921.
- D. PHIL. SCHMITZ, *L'Ordre de saint Benoît*, 6 vol., Maredsous 1924-1948.
- H. MARC-BONNET, *Histoire des ordres religieux*, P. U. F., París 1949.
- Dom KNOWLES, *The Monastic Orders in England*, Cambridge Un. Press., 1940.
- A. MAYER, J. QUASTEN, etc., *Vom Christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Patmos, Düsseldorf 1951; léanse sobre todo las páginas de DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*
- Dom MARMION, *Cristo, ideal del monje*, Ed. Litúrgica, Barcelona 1945. (Véanse también las obras mencionadas en c. XVIII.)
- Se podrá lograr una bibliografía abundante consultando las revistas «Revue bénédictine» (Maredsous), «Revue Mabillon» (Ligugé), «Irénikon» (Chevetogne).
- Las reglas de las grandes órdenes religiosas han sido publicadas en alemán por HANS URS VON BALTHASAR, *Die Grossen Ordensregeln*, Benziger, Einsiedeln 1948 (reglas de los santos Agustín, Basilio, Benito, Francisco, Ignacio).
- Sobre el orden canónico, léase principalmente el artículo *Chanoines*, de Ch. DEREINE, en el «Dict. de Droit canon», y los numerosos estudios de este autor, en particular *Saint Ruf et ses coutumes aux XI et XII siècles*, en «Revue bénédictine», n. 1-4, 1949, pp. 161-182.
- Léase también J. C. DICKINSON, *The origins of the Austin Canons and their Introduction into England*, S. P. C. K. House., Londres 1950, y F. PETIT, *L'Ordre de Prémontré*, Letouzey, París 2 1927.
- Sobre la Orden de predicadores, léase M. A. RICAUD, *Frère Prêcheur*, Pref. de É. GILSON, Toulouse 1950.
- Para una visión de conjunto de todas las órdenes religiosas remitimos al sencillo y práctico libro de H. MARC-BONNET (véase más arriba).
- Sobre las congregaciones misioneras del siglo XIX, léase sobre todo B. DE VAULX, *Histoire des missions catholiques françaises*, A. Fayard, París 1951.
- Finalmente, sobre las monjas han de leerse ante todo los documentos pontificios recientes: Pío XII, constitución apostólica, *Sponsa Christi*, trad. en la «Nouv. Revue Théol.», t. 73, 1951. Y los comentarios de las diferentes revistas «Revue des Communautés religieuses», 1951, pp. 73-88; «La Vie Spir.», «Ecclesia», etc.
- Sobre los institutos seculares:
- F. PETIT, *L'Église et les instituts séculiers*, Bonne Presse, París.
- Por último, *Atti e documenti del primo convegno internazionale delle religiose educatrici*, publicado por las Ed. Paulinas, Roma, constituye una verdadera suma para uso de las religiosas.

Nota final

LA PERFECCIÓN CRISTIANA

por I. MENNESSIER, O. P.

Las exposiciones precedentes han seguido, en su conjunto, el plan de Santo Tomás de Aquino en la segunda parte de la Suma Teológica. El esquema es claro. La finalidad última supuesta en toda acción, y las condiciones por las que la acción humana se ordena a su bienaventuranza, fundan nuestra moral: moral del bien y de la rectitud, y no, como lo demostraba tan firmemente el padre Tonneau al principio de este volumen, moral de la obligación. El estudio del obrar humano se continúa en profundidad. El aspecto voluntario del acto humano, su rectitud racional, están aseguradas por el organismo espiritual de las virtudes y de los dones en que se expansiona la gracia santificante.

Reconocido el fin último, analizado el obrar humano, descrito el organismo virtuoso, conviene recomponer todo esto considerando el movimiento mismo de la vida. Éste es el aspecto más rico del tratado de los carismas, de las vidas y de los estados. Sorprendemos en él al hombre, destinado a la vida eterna, dotado de las virtudes y de los dones, en el movimiento mismo de su vida concreta, en su ascensión hacia la perfección de la caridad tal como puede pretenderla aquí abajo, y consideramos los grandes medios que puede alcanzar y los cuadros sociales en los que puede fijarse para sostener su esfuerzo de liberación interior.

Bajo el título «La perfección cristiana», el padre Mennessier intenta ahora resumir en una breve síntesis los elementos más notables de la doctrina moral elaborados en este volumen. Algunos teólogos se verían tentados a encontrar aquí un esbozo de una «teología espiritual». También tendremos que explicar esta expresión.

Cuando el padre Guibert¹ se esfuerza en presentar su regla en esta parte de la teología, reivindica para ella una unidad formal, excluyendo la distinción en dos disciplinas: la «ascética» y la «mística». Pero la distingue de la «teología moral», cuyo objeto adecuado sería simplemente la acción buena, mientras que la «teología espiritual» consideraría la perfección cristiana y los medios de realizarla.

1. Remitimos a *Leçons de théologie spirituelle*, ya citado, y al artículo *Ascétisme*, en *Dictionnaire de spiritualité*.

Está claro, sin embargo, que las perspectivas de la teología de Santo Tomás, que son las nuestras, todos los problemas que presenta la vida espiritual y su evolución, entran de lleno en esta consideratio moralis que no tiene más que un objeto: el hombre en camino hacia su destino bienaventurado. Sabemos suficientemente ahora que esta marcha no está impuesta al hombre desde fuera, después de haber sido constituido en su naturaleza. No. «Dios no ha creado el cuerpo grave para imponerle después la orden de gravitar, ni al hombre para intimarle luego al precepto de conducirse como hombre». La moral está inscrita radicalmente en la naturaleza misma que Dios ha hecho. Y esta naturaleza es una.

Al encontrar aquí de nuevo estas consideraciones iniciales de los padres Chenu y Tombeau, mostrando cómo se presentan concretamente respecto al Evangelio las nociones de «precepto» y de «consejo», esta síntesis a manera de epílogo adquiere también la forma de una conclusión de toda la moral.

SUMARIO:

Págs.

1. Qué es la perfección de la vida cristiana	932
En qué sentido ha de hablarse de perfección	932
El constitutivo de la perfección cristiana: la caridad	933
Condiciones de la caridad perfecta	934
Principiantes, aprovechados y perfectos	936
2. La perfección impuesta a todos: preceptos y consejos	938
El Evangelio y la experiencia cristiana	938
Teología de los consejos	940
3. La santidad cristiana	942
Firmeza en la unión con Dios	943
Un corazón no dividido	945

Toda la perfección cristiana consiste en la caridad. Queremos indicar sumariamente lo que implica esto, qué clase de tensión es esta que jamás se acaba aquí abajo, qué caminos sigue y qué recursos se ordenan a ella.

1. Qué es la perfección de la vida cristiana.

En qué sentido ha de hablarse de perfección.

Este término, perfección, es empleado por los Evangelios y su fórmula es bien conocida en Mt 5, 48. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». «Si quieres ser perfecto...» dice además el Señor al joven rico, en Mat 19, 21. En realidad toda la moral del Evangelio se nos aparece como la llamada a una constante superación de sí mismo, un ideal de perfección. También San Pablo empleará las palabras τέλειος, τελειότης para designar la plenitud

de la vida cristiana por comparación con sus comienzos, como un estado de infancia que tiende hacia la edad adulta. Pero, ¿cómo definir más exactamente esta perfección? Un ser puede considerarse perfecto cuando posee todos los elementos constitutivos de su propia naturaleza. Perfección inicial, constitutiva. Por este título el estado de gracia aparece, en el plano sobrenatural, como una perfección en cierta manera fundamental. Mas la idea de perfección no se entiende tan sólo de esta primera constitución en el ser. Significa el estado de «aquello que es tal que no podría perfeccionarse más en el orden considerado» (Lalande). Es la última evolución del viviente. Ahora bien, nosotros sabemos ya que la vida sobrenatural encuentra su coronación en la vida eterna bienaventurada. Por consiguiente, no podremos hablar de perfección de la vida cristiana, aquí abajo, más que en un sentido que permanece siempre relativo a este término último y trascendente. Nos hallamos en camino. Es el movimiento mismo de esta ruta, en su tensión y su incesante avance, el que vamos a considerar aquí. No hablaremos, por tanto, de un estado de perfección, en este plano interior de la vida, sino para designar no ya un término, sino cierta condición de estabilidad con la exclusión de lo que podría desviar de esta marcha progresiva; como una especie de perfección ya conseguida, cierto anuncio de la vida bienaventurada en el ejercicio de los grandes actos meritorios que conducen a ella. Así es, ya lo hemos indicado en otra parte, cómo las bienaventuranzas evangélicas designan ciertas cumbres de la vida cristiana, y expresan, en el umbral del Evangelio, esta llamada a una elevación espiritual que es toda su ley. Pero ésta se resume, ante todo, en el precepto de la caridad. Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu... Esta totalidad exigida por el amor, tanto como la trascendencia de su objeto, que es Dios mismo, ¿no expresa ya esta llamada a una perfección de la que la caridad misma es el principio? Cuando se le añade el precepto nuevo, en que Cristo manda amar a su prójimo no sólo como a sí mismo, sino como Él mismo nos ha amado, ¿no se trata ya, dándonos semejante modelo, de enunciar un ideal de perfección ejemplar? También se necesita precisar en qué sentido se ha de entender que la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad y cuáles son los aspectos que entraña en este mundo; de esto se ocupan principalmente los teólogos.

El constitutivo de la perfección cristiana: la caridad.

Asegurándonos desde un principio que la perfección de la vida cristiana consiste esencialmente en la caridad, los teólogos intentan simplemente eliminar, en la concepción del orden de los valores cristianos, lo que no serían más que vistas parciales o falsas perspectivas en las que se tomarían los medios por el fin. La aristocrática intelectualidad del gnosticismo bajo todas sus formas; el gusto por lo extraordinario; la confusión entre la perfección y las proezas de la mortificación y hasta la práctica de la pobreza absoluta; la identificación,

sobre todo en las diversas formas del quietismo, de la perfección con la pasividad o los dones de contemplación: he aquí errores que hacen de lo que no es más que accidental, condición o efecto, la esencia de la perfección cristiana.

A fin de cuentas — dice el padre Guibert — siempre es el lugar dado a la caridad el que abre un abismo entre la espiritualidad cristiana y las espiritualidades derivadas de los diversos sistemas filosóficos idealistas, positivistas, panteístas...: autonomía moral, absorción de la personalidad humana en un absoluto más o menos consciente, vago altruismo que sacrifica la perfección individual a un progreso indefinido de la colectividad humana... Frente a estos ideales el dogma cristiano señala exactamente el término de las ascensiones interiores del hombre, en la plenitud del amor a Dios, término jamás alcanzado acá abajo, pero cuya incansante prosecución durante el tiempo de la prueba condiciona los grados de la posesión plena de Dios, al término de la vida eterna ².

La teología recoge esta doctrina de la misma Sagrada Escritura. San Pablo afirma incansablemente esta primacía de la caridad, «lazo de perfección» del amor, «plenitud de la ley». El maravilloso texto de la Epístola a los Corintios, bien conocido, expresa su valor supremo respecto a los demás dones y carismas, *maior autem caritas*. No hay más que leer la primera Epístola de San Juan para convenirse del puesto esencial de la caridad en la vida cristiana: «Quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él». Santo Tomás de Aquino dará con todo vigor la fórmula teológica de una doctrina, que es la de toda la tradición cristiana, en estos términos:

La perfección pura y simple de toda la vida cristiana es la de la caridad. Puede hablarse de perfección en dos sentidos: es perfecto pura y simplemente el ser cuyas propiedades esenciales han alcanzado su totalidad. Es perfecto, en un aspecto nada más, aquel que tiene una cualidad accidental que llegó a su expansión final... En este caso sólo se trata de cualidades anejas; su perfección, por real que sea, no es la perfección. En el plano de la vida espiritual la perfección, en el sentido absoluto de la palabra, se ha de tomar de lo que constituye la esencia de esta vida... Ahora bien, la vida espiritual consiste esencialmente en amar. Sin la caridad no se es nada espiritualmente ³.

La perfección de las demás virtudes no es más que una perfección relativa. Sólo la caridad, efectivamente (es el argumento de la Suma Teológica), nos une a Dios, nuestro fin último, y no hay perfección para un ser más que en cuanto alcanza su último fin.

Condiciones de la caridad «perfecta».

¿En qué consiste esta perfección de la caridad misma? Esto es lo que Santo Tomás exponía luminosamente en su tratado *De la perfección de la vida espiritual*. Dios no puede recibir más que de sí mismo la medida del amor de que es digno, y, hallando en sí mismo un amor igual a su bondad, mostrarnos el ideal de toda perfección.

2. *Leçons de théol. spir.*, p. 139.

3. SANTO TOMÁS, *De la perfección de la vida espiritual*, c. 1.

La única perfección que nos queda como posible es aquella que, expandiendo las facultades del sujeto, le hace dar toda su medida de amor con una sinceridad total. Tal es el sentido del gran mandamiento, según se halla formulado en el Deuteronomio (6, 5). Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. San Lucas añade (10, 27): y con todo tu espíritu, completando así el programa de todo lo que es preciso entregar al amor; el corazón, es decir, la orientación más profunda de nuestras tendencias; el espíritu, con todos sus conocimientos; el alma, con todos sus sentimientos; la fuerza, con todas sus realizaciones.

Sin embargo, admitamos que hay dos maneras de cumplir este ideal.

Una forma total, cuando la integridad es perfecta sin la menor fisura. Poner todo su corazón, toda su alma, toda su fuerza, todo su espíritu en amar a Dios, supone que nada absolutamente escapa en esos seres a este impulso que los lanza hacia Dios en una actualidad de amor que los abarca desde su fondo más profundo. Esta clase de perfección no está hecha a la medida de las personas en peregrinación como somos nosotros mientras permanecemos en la tierra: es la de los bienaventurados que ven a Dios. No, dice San Pablo, yo no he obtenido aún el premio, todavía no he alcanzado la perfección, pero sigo mi carrera para tratar de conseguirla... Quiere decir que no será perfecto hasta que abrace a Dios en la hora de la coronación bienaventurada. Por otra parte, no entiende este abrazo como si hubiera de tener encerrado su objeto y lo contuviese todo entero. En este sentido Dios está fuera de la comprensión de toda criatura; Dios es «incomprensible» hasta el fondo, en su totalidad. Con ello designa simplemente el término de la pretensión, el fin alcanzado, asido. Bienaventuranza de los cielos donde, en un acto sin fin de inteligencia y de amor, el alma se abraza a Dios y goza de Él: es una actividad, no una simple disposición para obrar, por perfecta que se la suponga. El alma ha encontrado su último fin, Dios, la verdad suprema. Vedla unida para siempre a aquel que debe orientar todos nuestros deseos y hacia el que se ordenan nuestras actividades. Entonces se puede hablar ya de amar a Dios con todo el corazón: es la perfección bienaventurada en la que el alma, tomada en su ser más profundo, reúne en el mismo ímpetu que la impulsa hacia Dios todos sus pensamientos, todos sus amores, todas sus obras. Con todo su espíritu, porque Dios se ofrece a la inteligencia en una visión sin fin; en Él conoce todas las cosas; bajo la luz de la verdad divina juzga toda verdad. Con toda su alma, en un impulso incesante de amor donde se conmueve la afectividad totalmente y donde no se ama nada más que para Dios. Con toda su fuerza o con todas sus fuerzas, no obrando más que por un motivo único: la divina dilección.

Tal es la medida del amor peculiar de los bienaventurados: es el segundo grado de perfección.

Veamos ahora otro modo de entender esta totalidad que debemos poner en el amor a Dios. Lo amamos también con todo nuestro corazón, con todo nuestro espíritu, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas, cuando nuestro amor carece de defecto, en el sentido de que nada hay en nuestros actos o en nuestras disposiciones que no dirijamos a Dios. Ésta es la perfección contenida en el precepto de la caridad. ¿Qué nos exige? Ante todo que Dios llegue a ser efectivamente el fin de todas nuestras acciones. Ya comáis o bebáis, dice San Pablo, cualquier cosa que hagáis, hacedlo todo por la gloria de Dios (1 Cor 10, 31). Se cumple esta condición cuando uno pone su vida al servicio de Dios. Mediante esta orientación fundamental todos los actos que proceden de la voluntad se encontrarán virtualmente ordenados a Dios, al menos cuando, naturalmente, su objeto no le sea contrario, como sucede en el caso del pecado que nos aparta de Dios. Así se ama a Dios con todo el corazón.

Después tiene que someter su inteligencia a Dios adhiriéndose por la fe a lo que nos revela. San Pablo habla en este sentido de la inteligencia sometida a cautividad y absolutamente sumisa a Jesucristo (2 Cor 10, 5). Esto es amarlo con todo el espíritu.

En tercer término hay que amar en Dios todo cuanto se ama y centrar en Él toda nuestra vida afectiva unificándola en el amor divino. Escribe también San Pablo: si nos volvemos locos es por Dios, si guardamos mesura es por vosotros. Porque la caridad de Cristo nos urge (2 Cor 5, 12-14). Entonces es cuando se ama a Dios con toda el alma.

En fin, todos nuestros actos exteriores, nuestras palabras, nuestras obras deben tomar su vigor de esta fuente del amor divino. Que todas nuestras obras se hagan en caridad (1 Cor 15, 14). De este modo se emplean todas las fuerzas en amar a Dios.

Tal es el tercer grado del amor perfecto. Y se impone a todos, haciéndose obligatorio por razón del precepto mismo. El grado anterior no es asequible para nadie en este mundo a no ser que participe en esta vida terrena la condición de los cielos, como nuestro Señor Jesucristo.

Recordemos ahora las palabras de San Pablo: no es que yo haya obtenido el premio o que sea perfecto; no —añade—, yo sigo mi curso a ver si puedo alcanzarlo. Y añade todavía: Y cuantos somos perfectos esto mismo sintamos (Phil 3, 12-15). Estas palabras prueban hasta la evidencia que, si no nos es posible aquí abajo la perfección de los elegidos, subsiste como ideal al que debemos tender con la ambición de conformarnos a él tanto como nos lo permita nuestra condición.

Principiantes, aprovechados y perfectos.

Reconocido el ideal objeto de la perfección, vamos a examinar otro orden de consideraciones: estudiaremos ahora al viviente mismo en el desarrollo de su vida espiritual. Se trata de considerar las leyes generales de su expansión. Ciertamente, las condiciones individuales de éste son variadas. Corresponde prácticamente a la dirección espiritual ayudar a cada uno a discernir los caminos de su propio progreso y obrar personalmente en consecuencia. Pero la teología se esfuerza por reconocer, como acabamos de decir, las condiciones comunes de toda ascensión espiritual.

Un principio esencial se presenta por de pronto: la vida espiritual sigue el ritmo de toda vida. Su desenvolvimiento se hace por grados sucesivos. Hay «edades» en la vida espiritual que entrañan preocupaciones propias de cada una, actividades conformes al estado actual de este crecimiento. Una proposición de Molinos negando esta gradación en el desarrollo espiritual está condenada (cf. Dz 1246). San Pablo mismo nos habla del alimento diferente que hay que dar a los «hombres espirituales» y a los que no son aún más que «pequeñuelos en Cristo».

La tradición cristiana ha reducido, ya desde la enseñanza de los Padres, a tres «grados» estas grandes etapas de la vida espiritual: el comienzo, el crecimiento, la perfección. Más tardía es la distinción de las tres vías llamadas purgativa, iluminativa, unitiva. El vocabulario mismo es en esto originariamente el de los paganos, y hasta el siglo XIII no comienza a establecerse la concordancia con la gradación de los principiantes, aprovechados y perfectos. Santo Tomás de

Aquino pone ya cuidado en ligar este progreso al de la caridad, cuyos diversos grados se distinguirán por las preocupaciones sucesivas que inspirará este progreso en el amor. El cuidado del principiante es, sobre todo, alejarse del pecado y resistir las seducciones que lo apartarían de Dios. Por analogía con los primeros años se trata primeramente de «alimentar» y proteger — *fovere* (de buena gana lo traduciríamos por «incubar») —, esta caridad que tiene toda la debilidad de la infancia. El progreso se confirma en los *proficientes* por la aplicación intensa a todo lo que puede desarrollar la fuerza de su amor. Los perfectos, libres de todos estos cuidados inmediatos, no tienen más que uno solo: permanecer unidos a Dios en una aspiración cada vez más ardiente hacia el divino y eterno gozo de Dios a quien aman ⁴.

La ascensión espiritual aparece entonces como la liberación interior de un alma cada vez más estabilizada en su orientación hacia Dios. Aprovechándonos del texto de San Pablo (Rom 6, 20-22): «En la esclavitud del pecado estabais libres respecto a la justicia; libres del pecado habéis entrado al servicio de Dios», Santo Tomás verá en las etapas de esta sumisión libertadora otros tantos *estados* de la vida espiritual. Se hablará entonces no solamente de grados, sino del *estado* de los principiantes, de los aprovechados y de los perfectos, dando a entender con ello que lo esencial es esta liberación interior que tiene por principio la caridad ⁵.

La noción de *estado* implica, en efecto, la idea de una estabilización que se define relativamente a la libertad o a la servidumbre. Se la encuentra en su acepción más propia cuando se trata de definir los estados exteriores de perfección. Pero en el mismo plano de la vida interior el empleo de esta palabra carga el acento sobre la liberación creciente que da por sí misma todo su sentido a los grandes medios espirituales de la perfección. La ascesis cristiana aparece desde este momento como un esfuerzo libertador. Los consejos evangélicos no tendrán otro sentido.

Se trata — escribe Santo Tomás —, y es una ley psicológica evidente, de unificar su corazón para intensificar con ello el impulso. Nos entregaremos tanto más el amor de Dios cuanto más nos desprendamos de los atractivos terrenos. El veneno para la caridad, dice San Agustín, está en la ambición de adquirir o conservar los bienes de la tierra. Se la ve agrandarse a medida que se los codicia menos. Alcanza su perfección cuando muere ese deseo. Tal es el sentido de todos los consejos que se nos invita a seguir para alcanzar la perfección: es una liberación del alma que, separándose de las seducciones perecedoras, no tiene más que un fin: Dios contemplado, amado, servido, en todos sus querer ⁶.

4. SANTO TOMÁS, II-II, q. 24, art. 9.

5. SANTO TOMÁS, II-II, q. 183, art. 4.

6. SANTO TOMÁS, *De la perfección de la vida espiritual*, c. 6.

2. La perfección impuesta a todos: preceptos y consejos.

He aquí un tema clásico de la teología espiritual: ¿consiste la perfección en el cumplimiento de los preceptos, o exige la práctica de lo que se llama los consejos evangélicos? Problema bien sencillo en verdad, si no se cae en un concepto totalmente legalista de la moral que, concibiéndolo todo en términos de obligación, no viera en el cumplimiento de los consejos otra cosa que un ideal facultativo, relativo a una perfección mínima, y diríase por contrata, solamente obligatoria y limitándose a la observancia de los mandamientos. Nuestra reflexión teológica deberá, pues, rehabilitar cuidadosamente esta distinción entre preceptos y consejos en el contexto de una moral en la que la exigencia de cada uno de tender al propio bien funda una conducta cuya rectitud está asegurada, a fin de cuentas, por la prudencia virtuosa. El precepto obliga. El consejo es una invitación que nos deja la facultad de seguirlo o no. Se propone, no se impone. Pero obligación del precepto e invitación del consejo no tendrán su sentido sino en relación a la conducta prudencial en la que la llamada interior del bien es lo primero, y donde todo debe medirse, en el plano sobrenatural, por la exigencia misma de la caridad, en ansias del soberano bien.

El Evangelio y la experiencia cristiana.

El Evangelio nos coloca de un solo golpe en tales perspectivas. En verdad que la distinción entre preceptos legales obligatorios para todos y simples consejos no se presenta a primera vista como una evidencia. Esta distinción será obra de la tradición cristiana y de la teología. Sin embargo, estas distinciones se incorporan útilmente al dato evangélico si se las considera con exactitud en sus horizontes propios, que son los de la llamada común a una perfección que cada cual ha de seguir en la medida de su generosidad. Más que formular estrictas prescripciones de un código, es un ideal lo que allí se presenta. Tal es sin duda el sentido del sermón de la montaña. Moral «del alma que se abre», escribía Bergson. Cuando intentamos interpretar los textos evangélicos en función de las categorías de preceptos y consejos, lo que en realidad descubrimos es una llamada universal a la perfección que impone, con la renuncia, el servicio de Cristo sin división del corazón, el sacrificio y la abnegación para con el prójimo a semejanza de Jesús.

Tal es la ley del reino. Mas la exigencia de interioridad y de elevación espiritual que entraña la caridad de los hijos de Dios, deja en el desasimiento, en los modos mismos del servicio, libre iniciativa en que se expresa el movimiento del corazón que responde a la llamada del Maestro. La entrega del corazón a Dios, ésta es la respuesta esencial de quien oye el anuncio del reino de Cristo. Lo restante está en el plano de los medios, pero la invitación a abandonarlo todo para seguirlo muestra que en este mismo camino no existe límite para la generosidad del discípulo. La respuesta al

joven que, según Mt 19, pregunta qué debe hacer para poseer la vida eterna, habiendo observado todos los mandamientos: «Si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes, dalo a los pobres... y ven y sígueme», indica al parecer, al mismo tiempo, todo cuanto puede exigir eventualmente de cualquiera una perfección que para ninguno es facultativa, y el carácter individual de una elección que corresponde a la vocación personal de cada uno.

Las palabras del Señor a propósito del abandono de las riquezas y aquella otra con la que invita a quien pueda entender a renunciar al matrimonio (Mt 19) han tenido ciertamente una influencia enorme en la forma de vida de los ascetas, de las vírgenes, y en los orígenes de la vida monástica. Así es como San Antonio se retira al desierto después de haber oído leer el Evangelio del joven rico. Pero aquellos mismos que viven tan intensamente el ideal de la perfección cristiana se cuidan muy poco de distinguir preceptos y consejos. La imitación de Cristo, la de los apóstoles, el ejemplo de magnanimidad de los mártires, he aquí lo que suscita el ímpetu de los que saben entender. La vida monástica primitiva no se cuida en absoluto de esta discriminación de los consejos evangélicos donde la sistematización teológica medieval verá una de las características del estado religioso. Las reglas más antiguas se ocupan de enunciar sencillamente las condiciones de una vida cristiana vivida según las normas evangélicas.

No se puede menos de observar — escribe Dom Leclercq — que San Benito, que cita toda la Biblia y el Evangelio, jamás hace una separación de los textos llamados fundamentales y de los consejos evangélicos... Es que San Benito, continuando el monacato antiguo, no distingue con precisión las exigencias de la salvación y las de la perfección ⁷.

La distinción teórica entre preceptos y consejos nació entre los doctores por la necesidad de determinar el equilibrio exacto de la conducta cristiana frente a las exageraciones opuestas, ya de los herejes que veían en el celibato o en el desprendimiento absoluto una exigencia universal de salvación cristiana, ya de los detractores de la pobreza evangélica y de la virginidad cristiana. Se trataba de mostrar que, si no se puede hablar de exigencia universal, estos modos de vida facilitan de manera nada despreciable la perfección evangélica. Agustín, Ireneo, Jerónimo y Ambrosio proveerán de textos a los teólogos posteriores. Distinguiendo lo que se impone a todos y que da a conocer el precepto, y lo que facilita, sin ser el caso de todos, el acercamiento a la perfección, a la que todos deben tender, quieren señalar que la ley de la gracia, al invitar al heroísmo del amor, requiere de cada cual una conducta proporcionada a sus fuerzas. Un texto admirable de San Ambrosio en su tratado *De Viduis* (II-12, PL, 16, 255-257) contiene ya todo lo esencial de lo que se puede decir a este propósito.

7. *Puntos de vista sobre la historia del estado religioso*, en «La V. S.» t. 74, junio 1945, p. 825.

Teología de los consejos.

1) Su naturaleza. Antes de indicar su función en la conquista de la perfección, nuestra teología adelantará mucho si precisa el puesto de los consejos entre los auxilios de Dios que son su ley y su gracia. Preceptos y consejos forman parte, cada uno a su modo, de los auxilios divinos que vienen a ayudar a nuestra conducta a conformarse a las exigencias del bien moral.

El precepto lo hace imponiendo una obligación. Observemos, además, que si los preceptos pueden exigir alguna cosa no es simplemente en virtud de la voluntad autoritaria que los impone. Es, ante todo, expresando el lazo necesario de nuestra acción con los fines que debemos conseguir. La exigencia moral se halla primeramente inserta en la naturaleza de las cosas. La utilidad del precepto está en declararnos expresamente este bien, e imponiéndonos obrar conforme a él, sostener, con toda la fuerza de la autoridad divina, nuestra voluntad con frecuencia decaída.

El consejo, en cambio, nada impone formalmente, porque precisamente no existe de suyo ningún lazo necesario entre lo que propone y el fin a obtener. No indica un bien determinado a realizar *hic et nunc*: nos confía a nosotros esa determinación. Lo que propone es una posibilidad. Tampoco nos puede obligar el consejo a poner por obra aquello a que nos invita. Pero nuestra elección será moral cuando, maduramente pesada, corresponda a lo que nuestra prudencia nos representa como conveniente para la obtención del fin a que tendemos. El acto de mandar y el de aconsejar son, pues, formalmente diversos. Uno postula nuestra obediencia, y nuestra prudencia no tiene más remedio que someterse, viendo en él la regla inmediata de sus determinaciones. El otro requiere nuestra atención y el ejercicio personal de esta misma prudencia cuya elección será determinada por nuestra propia exigencia interior.

De este modo aparece como sumamente conveniente que el régimen de las relaciones con Dios, instaurado por la «ley de gracia», implique esta forma de intervención divina que llamamos consejo. ¿Qué es, en efecto, la ley de gracia, o, mejor aún, la ley de la gracia, *lex gratiae*? Habría que meditar mucho sobre lo que Santo Tomás nos dice de ella, y que los teólogos moralistas utilizan demasiado poco. Ley de la gracia no significa solamente que la gracia acompaña a la ley como un auxilio interior añadido a la promulgación exterior de los preceptos. Antes de expresarse en fórmulas la ley nueva se inscribe en el corazón mismo sobrenaturalizado, como una exigencia íntima, *lex indita in cordibus*. Y, verdaderamente, es la caridad misma la que debe hablar en nosotros. La ley de la gracia es la ley del amor. Porque igualmente es una exigencia de la perfección, a la vez que una ley de la libertad: manda, no tanto desde fuera, con ese aparato de penas y promesas temporales que llevaba consigo la ley antigua, cuanto exige desde el interior. Más exigente en su interioridad que la ley antigua con sus múltiples preceptos, concede también mayor amplitud al juego de la prudencia personal: los

consejos tienen aquí su lugar adecuado. Aconsejar es un acto de amistad. Los hijos libres de Dios, que somos nosotros, hallan en la amistad de Cristo, con su ejemplo, el consejo que les ayudará en el camino hacia la perfección.

2) Sentido de los consejos. La ley de la gracia, ley de amor, es una ley de libertad interior. Con justo título decimos, pues, que los consejos tienen en ella su puesto. Pero ellos mismos van a trazarnos las vías de esta liberación progresiva de la que también hemos dicho que es uno de los aspectos del ascenso hacia la perfección. A decir verdad, la teología se aplica sobre todo a los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia que forman la materia de los tres votos tradicionales de la religión. Ya se ha hablado del carácter tardío de esta sistematización. Hemos de notar con este motivo que es difícil encontrar en el Evangelio una formulación determinada de consejos de obediencia tal como se practica en la vida religiosa. Solamente por reflexión se ha llegado a distinguirla de la obediencia común para todos los cristianos, como un modo especial de someter su vida a otro, dependiente de los *consejos* de perfección. Sea como fuere, la interpretación que da, por ejemplo, Santo Tomás, de la conveniencia de estos tres consejos en un estado de vida en que uno aspira a conquistar la perfección de la caridad, ilustra bien este aspecto liberador sobre el cual insistimos: el celibato eclesiástico será considerado, en este plano, como una liberación de los obstáculos diversos de la vida conyugal, tanto como de las complicaciones sentimentales en las que se dispersa la voluntad; la pobreza, como una liberación de los múltiples cuidados de los negocios; y en la obediencia se ha de ver una notable simplificación de la vida por la eliminación de tantas menudas deliberaciones personales donde tendría su lugar el capricho y el retraso inútil.

3) Todo cuanto hemos dicho de la naturaleza y función que desempeñan los consejos nos permitirá, sin duda, no caer en este punto de vista un poco simplista: el precepto es aquello a lo que se está obligado; el consejo, a lo que no se está obligado, es lo «supererogatorio». Comprendamos bien que los consejos no expresan un plus facultativo de perfección sólo impuesto bajo recomendación, a diferencia del mínimo, que obliga porque es mínimo. Lo repetimos, el orden necesario respecto al fin último exige el cumplimiento de cuanto el precepto nos impone bajo forma de obligación. Todo lo que permanece *indeterminado* en orden a los medios para alcanzar este fin supremo y, por tanto, confiado a nuestra determinación prudencial, constituye el objeto de los consejos según los cuales nos guiaremos útilmente. La perfección no se hace facultativa porque los medios de elección que poseemos para alcanzarla nos han sido propuestos bajo esta forma de consejo. Muy al contrario, esto no hace sino manifestar la exigencia interior de una gracia que, aun confiando a nuestra generosidad personal la elección que nos parezca oportuna, señala, mediante las perspectivas mismas de desprendimiento y heroísmo que expresan estos «consejos», la elevación del fin a que estamos destinados y que debemos alcanzar.

Por lo demás, la teología, al reflexionar sobre las relaciones de los preceptos con los consejos, señala con exactitud que, en definitiva, es el precepto mismo de la caridad el que nos impone la obligación de la perfección, si no de los medios para alcanzarla.

La doctrina clásica podría resumirse bastante bien en algunas conclusiones:

La perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad y se halla incluida, como fin, en el precepto que se nos ha dado de amar a Dios y al prójimo: tender a la perfección es la ley misma del amor que nos ha sido preceptuado.

Como la perfección de la caridad implica una liberación espiritual, para un servicio más pleno de Dios, se nos proponen los consejos como los medios más adaptados para asegurar esta libertad interior al servicio de la caridad perfecta.

Los preceptos distintos del de la caridad están por sí mismos ordenados a ésta como *conditio sine qua non* de la perfección a la cual ésta tiende. Los consejos están subordinados a los preceptos como un medio para su perfecto cumplimiento exigido por la caridad misma.

En resumen, no hay doble ideal de vida cristiana: uno general e impuesto por los preceptos y otro de supererogación, al que se invitaría por medio de los consejos. No hay más que un fin: la vida eterna; una aspiración, la caridad; una ley del viviente sobrenatural, ser perfecto a imagen del Padre celestial. El Evangelio es, en sí mismo, esta llamada a la libre generosidad de un alma que, si ama, quiere siempre hacer más. Y todo se resume finalmente, como habían comprendido bien las primeras generaciones cristianas, en la imitación del Salvador. Su ley, como su enseñanza y doctrina, son, ante todo, su persona misma. El consejo amistoso que recibimos de Él no hace más que resaltar el aspecto personal de una moral y de una espiritualidad en la que Cristo lo es todo: el que quiera ser mi discípulo que lo abandone todo, que *se* renuncie a sí mismo y *me* siga.

3. La santidad cristiana.

La perfección de la vida cristiana se llama santidad. Si la designamos con esta palabra es sin duda porque está señalada con ciertos matices característicos que expresa este vocablo. Por consiguiente, tenemos que precisar, ante todo, ese nombre. Podemos partir de la definición que da, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino cuando se pregunta (II-II, q. 81, art. 8) si las palabras *religión* y *santidad* son equivalentes. Es un sentido sí —afirma—, porque la santidad designa lo que está en relación con Dios y esto implica pureza y firmeza. Firmeza en la adhesión a lo inmutable; pureza, es decir, liberación de todo lo que en su complejidad terrena es incompatible con la simplicidad de Dios. Por este signo están separadas del uso profano, en el culto, las personas consagradas y las cosas santas para reservarlas exclusivamente a los usos divinos. Pero esta palabra santidad, más todavía que la idea de culto religioso, entraña valores espirituales.

Se pueden hacer actos de religión sin que lleven consigo santidad. Ésta es la parte espiritual de la religión, la del alma.

En su libro *La Santidad*, el padre Festugière cuida de observar que entre los griegos la idea de santidad mira en primer término al objeto de veneración que provoca ese sentimiento misterioso que es el sentido de lo sagrado, y que si se aplica a los lugares y a los objetos de culto, no se atribuye a las personas. El ideal de la perfección personal es el del héroe y el del sabio, del hombre valiente cuyo destino puede ser hasta desafiar, como Hércules, la envidia o la cólera de los dioses. Es propio de la semántica judeo-cristiana, que hace de la santidad el atributo esencial de Dios, atribuirla también a los hombres que entran en contacto con Él y participan de la santidad que les comunica. Finalmente, esta santidad será comunicada mediante Jesucristo, que la posee, no por simple participación, sino por esencia. La vida cristiana, vida de la gracia llamada santificante, postula la santidad porque es esta vida nueva que, arrancándonos del pecado, nos hace partícipes de la vida divina en Cristo.

Nuestro propósito es indicar, en los diversos aspectos que puede tomar la vida de los santos, los dos rasgos permanentes que hacen de su heroísmo una santidad. Los dos rasgos de firmeza y pureza en la unión con Dios trazan el plan de estas reflexiones.

Firmeza en la unión con Dios.

Esta firmeza del alma parece expresarse bajo el aspecto de *heroísmo* que ha de revestir la perfección cristiana para que se la considere como *santidad*. Para la canonización de un santo se requiere que haya manifestado en su vida el heroísmo en *todas* las virtudes. Mas esta nota de heroísmo expresa bien que han de resplandecer con este brillo que les comunican las virtudes que tienen por objeto propio afrontar las dificultades más grandes y hasta los mayores peligros: la magnanimidad intrépida, la fuerza que no retrocede ante nada. La valentía de los santos es uno de los primeros rasgos por el que puede reconocérseles. Pero es necesario ver aún en qué se distingue su heroísmo del que la antigüedad griega ofrecía como ideal del hombre digno de tal nombre.

Virtud de fortaleza: Estoy seguro, dice San Pablo, de que ni la muerte ni la vida podrán separarme del amor a Cristo (Rom 8, 39). Y sabemos también que en el punto de partida del culto a los santos está el mártir: el heroísmo cristiano toma conciencia de sí mismo en su indefectible fidelidad. Más tarde, concluida la era de las persecuciones, se establecerá la costumbre de medir la perfección en relación con el martirio.

Pero lo que de ningún modo debe retener nuestra atención es el aspecto exterior de las hazañas, que formará parte tan importante en las leyendas de los santos. El valor cristiano es signo de santidad, no de un heroísmo simplemente humano. El mártir es un vencedor; pero su victoria aparece, ante todo, como una victoria de Dios. Y sin duda el sentido de tantos relatos mara-

villosos consiste en afirmar como simbólicamente, por la acumulación de pruebas extraordinarias, que una resistencia de ese género da testimonio de la intervención de Dios mismo. Más aún, en la victoria del mártir se vió inmediatamente una victoria de la cruz. El heroísmo del mártir se manifestaba entonces, ante todo, como el signo de una fidelidad total a Cristo en la expresión de una caridad sin medida.

Heroísmo de todas las virtudes, la santidad cristiana, significada originariamente por el mártir, aparece, por consiguiente, sobre todo, como una manifestación de amor: la perfección de la vida cristiana es siempre la de la caridad. Se deduce de esto que, si en el puro hombre natural y en el santo la virtud de la fortaleza puede producir los mismos actos aparentes, el motivo es absolutamente distinto, y la actitud interior totalmente diversa. La humildad primeramente. Un santo podrá verse llamado a afrontar grandes combates. Lo hará contando menos con sus propias fuerzas que con la ayuda de la gracia que lo sostiene y anima. «El Señor me ha dicho: te basta mi gracia...» (2 Cor 12, 10; cf. 1, 8-9).

Pero sobre todo la firmeza del santo aparecerá como la fidelidad de un amor en que las virtudes *interiores* ocuparán el primer puesto sobre las manifestaciones exteriores y espectaculares. La paciencia de los santos estará con frecuencia oculta a las miradas de los hombres y a veces bajo las apariencias exteriores de lo que podría tomarse como desfallecimiento. Ningún estoicismo inhumano, pero, en la aparente debilidad, ningún retroceso. Contradicciones, triunfo de los mediocres; apenas hay santo que no tenga que pasar por este crisol donde acaba por despojarse de sí mismo para estabilizarse en Dios solo.

Por último, este valor interno del amor se manifestará con frecuencia en la continuidad de una vida oscura y eclipsada del todo. La santidad se compone así de menudas fidelidades cotidianas, de las cuales cada una puede parecer mediocre en sí misma, pero que son la materia de las más elevadas virtudes. Piénsese en Santa Teresa de Lisieux, cuyo valor más heroico es precisamente esta desaparición delante de Dios, en la continuidad de una vida sin brillo, sin posibilidades de realizar ninguna de las empresas enormes con que sus sueños de infancia adornaban la imagen que se había formado de la santidad. Ser guerrera, misionera, mártir, todo esto deseó y no le queda más que barrer claustros y deshojar rosas sobre un crucifijo. Pero un día comprendió que el único valor era el del amor. Y desde entonces su concepto de la santidad se transfigura: ya no es incompatible con la experiencia que realiza diariamente de su pequeñez, de su misma imperfección. M. van der Meersch, en su biografía, ha dejado indudablemente un poco en la sombra este sentido esencial de amor. Pero, por otra parte, ¿no ha resaltado vigorosamente lo que hay de heroicidad valerosa en el consentimiento de aceptarse a sí mismo con su propia nada ante Dios más bien que lanzarse hacia un ideal demasiado espectacular, y con frecuencia artificial, de la santidad?

M. van der Meersch ha planteado, además, otro problema: si lo esencial consiste en esta fidelidad a Dios aun en soportar la propia miseria, ¿sería compatible la santidad con ciertas miserias, hasta de *apariciencia* moral, que el cristiano soporta en un esfuerzo incesantemente recomenzado y con una fidelidad no menos heroica para no quedarse en otra cosa que en vocación siempre renovada a la misericordia divina? Remitimos sobre este punto al artículo *Sanctification des anormaux*, del *Dictionnaire de spiritualité*, y digamos tan sólo que la santidad cristiana no es, desde luego, la victoria de un moralismo, sino la victoria de un amor indefectible.

Un corazón no dividido.

De esta manera, indudablemente, hay que considerar el aspecto de la «pureza» que entraña la santidad cristiana. El corazón que ama a Dios no puede estar dividido. ¿Qué significa esto? Aquí hay que guardarse de mezclar a nuestro concepto de la santidad espiritual nociones que se refieren más al orden de lo que podríamos llamar, con mayor propiedad, lo sagrado. En este último caso la santidad se define, efectivamente, como separación de lo profano: cosas y seres consagrados al culto son puestos aparte con esta intención, reservados al servicio divino. La ambigüedad procede de que ambos aspectos de la santidad pueden coexistir en un mismo ser. Pero ambas nociones no son, sin embargo, coextensivas. En el plan de la santidad personal es la perfección de la caridad lo que constituye el principio de este desasimiento interior que consiste ante todo en negarse a sí mismo. La *abnegación* se muestra entonces como la otra cara de esta preferencia que el santo concede a Dios. Y ella es esencialmente esta *abnegatio sui*, esta purificación del amor propio cuyos extravíos persiguen los autores espirituales hasta en los repliegues más recónditos del alma.

Que para alcanzarla haga falta pasar por muchas renunciaciones exteriores es una ley que la vida de los santos nos manifiesta, con toda la diversidad que cada cual tiene por razón de su temperamento, de las circunstancias de medio y de tiempo. Pero todos han de alcanzar más o menos rápidamente, con mayor o menor violencia, este cambio en el aprecio de los valores creados cuyos caminos están trazados en la ley de las bienaventuranzas. San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, establecen con rigor el principio de que no pueden coexistir dos contrarios en un mismo sujeto: hay que elegir entre Dios o uno mismo.

Ésta es la purificación del amor: tanto más puro se ve de toda aleación y tanto más corresponde la caridad de los santos al ideal mismo del amor, cuanto su ímpetu se dirige a todo lo que, en cualquier clase de realidad, conserve la huella y la imagen de Dios. Nada de separación en ese caso, sino corazón abierto a todo. Nadie es, por lo mismo, más amante de la realidad del mundo, tal cual es, y hasta en su miseria, que desea remediar, como el santo: él ha cesado de hacer de pantalla entre la criatura y Dios. Por añadidura, su santidad es la que Cristo le comunica. En él concurren

ÍNDICES

ÍNDICE ESCRITURÍSTICO

Act			
1, 2:	908	6, 3:	309
1, 6:	418	6, 5:	45
1, 8:	44	6, 7:	401
	310	6, 8:	310
	724		725
	732	6, 10:	818
1, 22:	732	6, 13-14:	255
1, 24:	908	7, 49-53:	255
2 a 5:	888	7, 51:	903
2, 1-3:	818	7, 55:	44
2, 3:	309	8, 17:	310
2, 4:	308	8, 18:	674
2, 13-17:	45	9, 17:	309
2, 16:	426	9, 27-28:	727
2, 16-36:	310	9, 31:	45
2, 17:	44		818
2, 22:	374		827
2, 29:	727	10 a 11, 18:	255
2, 32:	732	10, 38:	724
2, 33:	308	10, 39-41:	732
2, 35:	517	10, 44:	310
2, 38:	310	10, 45:	310
2, 44-46:	43	11, 17:	310
2, 44-47:	888	11, 23:	310
2, 46:	38	11, 24:	45
3, 12:	724		309
3, 15:	732	13:	311
3, 19 s:	38	13, 17:	908
3, 22-26:	310	13, 43:	312
4, 7:	724	13, 46:	727
4, 8:	309	13, 52:	45
4, 13:	727	14, 3:	310
4, 32:	43		727
4, 32-35:	896	15:	255
4, 33:	310	15, 7:	908
4, 35:	726	15, 9-11:	310
5, 1-2:	888	15, 10:	311
5, 12:	818	15, 40:	908
5, 29:	255	16, 7:	44
5, 32:	732	16, 14:	371
5, 41:	148	17, 28:	106
6, 3:	45		316
		17, 28-29:	360
		19, 6:	310
		19, 8:	727
		20, 7:	309
		20, 11:	309
		20, 17-38:	312
		20, 22:	44
		20, 24:	309
			312
		20, 32:	312
		22, 20:	732
		23, 1:	44
		23, 6:	311
		24, 16:	44
		26, 16:	732
		26, 26:	727
		28, 19:	693
		28, 31:	727
		49, 29-31:	727
		Apoc	
		1, 5:	33
		1, 6:	46
		1, 9:	728
			729
		2, 2:	727
		2, 4:	33
		2, 10:	46
		2, 13:	732
		2, 19:	727
		2, 25:	45
		3, 2-3:	46
		3, 3:	524
		3, 15-16:	39
		3, 19:	40
		3, 21:	46
		5, 10:	46
		11, 3:	732
		11, 7:	732
		12, 1 ss:	682
		14, 4:	39
		16, 15:	46
		17, 6:	732
		17, 14:	908
		21, 2:	57
		21, 3-4:	428
		21, 8:	396
		21, 9:	57
		21, 10:	57
		22, 5:	46
		22, 12:	46
		22, 17:	61
		22, 17-20:	428
		22, 18-20:	387
		22, 20:	81
		Bar	
		3, 9 a 4, 4:	520
		3, 23:	522
		4, 1:	521
		Col	
		1, 3-5:	384
		1, 5:	427
		1, 9:	43
		1, 9-10:	392
		1, 10:	42
			43
		1, 11:	730
			732
		1, 15:	35
		1, 15-18:	313
		1, 20:	386
		1, 22:	46
		1, 24:	729
		1, 27:	46
			423
		1, 28:	35
		2, 2:	148
			392
		2, 2-3:	44
		2, 5:	729
		2, 6-7:	387
		2, 8:	149
		2, 12:	373
		2, 14:	256

Índice escriturístico

23, 4-5: 461
 23, 9: 402
 23, 12: 638
 23, 19: 249
 24, 7: 249
 31, 12-18: 638
 31, 18: 638
 32, 15 ss: 638
 32, 32: 219
 33, 3: 845
 33, 11: 307
 33, 13-14: 58
 33, 18-19: 58
 34, 1: 638
 34, 5-7: 306
 34, 6: 730
 34, 21: 638
 35, 2-4: 638

Ez

3, 18: 226
 18, 30: 219
 23: 460
 30, 6: 722
 33, 28: 722
 36: 415
 40 ss: 415

Gal

1, 8: 387
 1, 10: 38
 1, 11: 726
 2, 19: 257
 2, 20: 33
 37
 2, 21: 256
 3, 8: 346
 3, 11: 34
 46
 256
 346
 3, 12: 256
 3, 13: 256
 3, 14: 383
 3, 14-22: 427
 3, 24: 34
 257
 3, 26-27: 372
 4, 1-5: 257
 4, 5-7: 33
 4, 6: 148
 316
 4, 8-9: 43
 4, 21-31: 38
 5, 5-6: 384
 5, 6: 470

5, 13: 38
 5, 13-14: 258
 5, 14: 41
 471
 5, 16: 147
 5, 16-25: 148
 5, 17: 148
 5, 18: 44
 257
 5, 19-21: 147
 5, 22: 731
 5, 22-23: 43
 45
 207
 510
 5, 23: 257
 5, 24: 40
 6, 1: 43
 45
 6, 2: 258
 6, 8-10: 46
 6, 14: 40
 6, 15: 34
 348

Gen

1: 251
 1, 12: 360
 1, 26: 146
 323
 1, 27: 751
 2, 7: 146
 2, 8: 213
 2, 8 a 3, 24: 228
 2, 33: 146
 3, 1-6: 811
 3, 5: 811
 3, 16-19: 146
 3, 24: 213
 4, 7: 92
 6, 5: 237
 12, 2: 413
 12, 7: 414
 12, 2-3: 414
 12, 13: 710
 15, 5: 413
 17, 1: 417
 17, 4-8: 414
 19, 5: 791
 22, 2: 709
 26, 3: 417
 27, 6-20: 710
 28, 13-15: 417
 33, 20: 843
 38, 8: 791

48, 3-4: 417

Hebr

2, 4: 274
 2, 9: 35
 2, 10: 359
 403
 2, 15: 38
 3, 1: 38
 3, 6: 726
 3, 10: 43
 3, 14: 37
 4, 16: 43
 5, 14: 35
 43
 6, 1-2: 387
 6, 7-8: 42
 6, 12-15: 731
 6, 13-20: 426
 6, 20: 729
 8, 10-II: 44
 9: 427
 9, 14: 44
 9, 28: 424
 10, 1: 257
 10, 7: 276
 10, 19: 43
 726
 10, 22: 44
 10, 22 s: 427
 10, 23: 46
 426
 10, 24: 43
 10, 26: 38
 403
 10, 36: 46
 729
 10, 38: 46
 11, 1: 34
 390
 422
 11, 6: 397
 404
 11, 21: 35
 12, 1: 46
 728
 12, 2: 35
 729
 12, 2-7: 728
 12, 4: 45
 729
 12, 8: 40
 12, 14: 43
 13, 1: 43
 13, 4: 39
 43
 13, 8: 44

13, 17-18: 688
 13, 20-21: 46

Iac

1, 2-3: 728
 1, 12: 46
 729
 1, 14-15: 147
 224
 1, 17: 46
 1, 25: 38
 311
 1, 27: 845
 902
 2, 5: 908
 2, 8: 41
 311
 2, 11: 638
 2, 12: 38
 311
 2, 13: 42
 2, 18: 351
 3, 2: 625
 3, 17-18: 42
 4, 4: 43
 4, 6: 43
 4, 10: 43
 5, 7-8: 46
 731
 5, 11: 40
 727
 5, 13-18: 46
 5, 16: 516
 5, 19-20: 43

Ier

2, 2: 306
 3, 17: 225
 3, 25: 217
 4, 6: 251
 5, 10: 251
 9, 23: 722
 10, 6: 723
 11, 4-5: 250
 16, 21: 723
 23, 3-8: 415
 31, 3: 306
 307
 31, 20: 417
 31, 31: 307
 31, 33: 250
 50, 5 ss: 250

Iob

20, 12: 723
 35, 11: 405
 39: 251

Índice escriturístico

loel	6, 53-56: 147	15, 10: 42	2, 27: 44
	6, 54: 315	476	391
3, 1: 307	6, 65: 389	15, 12: 36	2, 29: 36
	6, 71: 908	475	2, 1: 34
loh	7, 39: 44	477	337
	308	15, 13: 475	3, 2: 33
1, 12: 34	8, 31-36: 38	733	34
	8, 43-47: 379	875	61
1, 13: 33	8, 51: 315	15, 14: 42	75
1, 14: 147	9: 315	15, 15: 476	321
	9, 29: 376	15, 16: 46	429
	10: 315	354	845
1, 16: 314	10, 37-38: 374	908	3, 3: 36
1, 17: 254	11, 25: 315	15, 17: 477	2, 5: 36
	11, 33: 148	15, 19: 908	3, 9: 34
	11, 35: 148	15, 22-26: 396	316
1, 18: 32	11, 38: 148	15, 26: 44	3, 14: 315
	12, 27: 148	16, 1-2: 45	3, 15: 315
	12, 36: 389	16, 7: 308	3, 16: 41
1, 29: 33	12, 37: 379	16, 13: 44	307
1, 43: 254	13, 1: 41	16, 23-26: 46	477
2, 15-16: 711	13, 15: 36	16, 33: 45	3, 17-18: 478
3: 315	13, 16: 38	17, 3: 44	3, 20-21: 44
3, 2: 375	13, 17: 42	60	3, 21: 726
3, 3-7: 34	13, 18: 908	475	3, 22: 46
3, 5: 397	13, 21: 148	845	3, 24: 61
3, 5-8: 337	13, 34: 253	17, 14: 45	4, 1: 397
3, 9: 360	13, 34-35: 379	17, 15: 887	4, 7: 318
3, 14: 315	14, 9: 35	17, 20-26: 61	476
3, 16: 33	14, 13-14: 46	17, 21: 379	4, 7-8: 475
	14, 15: 93	887	4, 7-14: 384
3, 18-19: 41	14, 16: 45	17, 21-23: 61	4, 7-21: 473
3, 21: 381	61	17, 24: 37	4, 8: 61
3, 35: 473	14, 17: 44	473	276
3, 36: 315	842	17, 24-26: 41	4, 9: 307
4: 315	14, 19: 842	17, 26: 474	315
4, 6: 148	14, 21: 41	479	474
	474	17, 27: 474	4, 9-19: 33
	475	18, 33-38: 254	4, 10: 32
4, 14: 357	14, 21-22: 476	19, 28: 148	315
4, 18: 476	14, 23: 474	20, 30-31: 374	474
4, 20-23: 679	14, 24: 476	21, 15: 477	4, 12: 35
4, 35-36: 46	14, 26: 44	21, 15-17: 255	4, 16: 276
5, 10: 396	14, 27: 515		315
5, 14: 726	14, 31: 474	1 loh	467
5, 14-16: 46	15, 2: 40	1, 3: 60	474
5, 16: 322	15, 5: 46	337	874
	318	1, 17: 307	4, 18: 35
	332	2, 6: 36	4, 19: 315
5, 20: 473	15, 7: 46	2, 9-12: 384	474
5, 24: 315	15, 8: 42	2, 10: 315	475
5, 39-42: 476	15, 9: 41	2, 16: 147	4, 20-21: 477
5, 44: 379		2, 18: 46	5, 4: 401
6, 40: 315		2, 20: 44	5, 12: 61
		2, 24: 385	13, 34-35: 41
6, 44: 332			14, 16-17: 315
6, 44-46: 389			
6, 47: 315			
6, 51: 298			
6, 53: 639			

14, 23: 315
 15, 4: 315
 15, 9: 315
 17, 22: 315
 17, 26: 315

2 loh

8: 46
 9: 60
 400

3 loh

11: 43

Is

1, 2-3: 218
 3, 11: 238
 3, 16: 783
 3, 16-17: 219
 5, 20: 219
 5, 21: 219
 5, 22: 219
 5, 23: 219
 6, 6: 843
 9, 5: 724
 10, 13: 722
 11, 2: 516
 724
 11, 9: 308
 33, 13: 723
 40: 415
 40, 28-31: 723
 41: 415
 42, 3-4: 250
 42, 6: 250
 42, 13: 723
 43, 4: 57
 44: 415
 45: 415
 47, 6: 251
 48, 9: 417
 49, 5: 723
 49, 15-16: 416
 58, 3-7: 784
 59, 2: 217
 60, 1-15: 251
 62, 5: 56
 68, 18-19: 251

Iud

6, 22: 843
 13, 22: 843
 16: 722

Iuda

3: 387
 20, 1: 46
 24: 46

Lc

1, 15: 309
 1, 17: 34
 1, 28: 309
 1, 30: 309
 1, 35: 309
 1, 41: 309
 1, 67: 309
 1, 74: 38
 2, 25: 309
 2, 26: 309
 2, 40: 309
 310
 2, 47: 310
 3, 11-23: 308
 4, 1: 308
 309
 4, 2: 148
 4, 14: 309
 4, 16 s: 418
 4, 36: 724
 5, 17: 724
 5, 33 a 6, 10: 253
 6, 13: 908
 6, 19: 724
 6, 20: 39
 6, 20-49: 254
 6, 23: 46
 6, 27-30: 466
 6, 27-35: 517
 6, 28: 897
 6, 32-34: 309
 6, 35: 41
 6, 36: 35
 6, 36-38: 468
 6, 41-42: 467
 6, 43-44: 42
 7, 13: 148
 7, 41: 33
 7, 42: 710
 8, 5-15: 42
 8, 5-16: 371
 8, 10: 418
 8, 15: 46
 394
 728
 8, 19-21: 468
 8, 20: 638
 8, 38: 523

8, 39: 523
 887
 8, 46: 724
 9, 1: 724
 9, 11: 93
 9, 23: 887
 9, 23-25: 40
 9, 24: 371
 9, 27: 419
 9, 51: 148
 9, 62: 898
 10, 3: 45
 10, 7: 639
 10, 10-12: 396
 10, 20: 59
 338
 10, 21: 45
 148
 309
 10, 21-22: 33
 10, 25-37: 41
 468
 10, 27: 465
 935
 10, 27-28: 31
 10, 38-42: 35
 841
 11, 2: 32
 33
 11, 2-3: 81
 11, 2-4: 731
 11, 5-13: 516
 11, 13: 33
 422
 11, 20: 419
 11, 42: 32
 12, 6-7: 254
 12, 10: 403
 12, 11: 422
 12, 16-20: 523
 12, 22 s: 421
 12, 24-28: 254
 12, 33: 523
 12, 35 s: 419
 12, 35-47: 93
 12, 35-48: 46
 12, 41-44: 540
 12, 50: 148
 13, 6-9: 42
 13, 18 s: 419
 13, 20: 419
 13, 23-30: 46
 13, 29: 419
 13, 34: 148
 14, 12-14: 516
 14, 12-24: 711

14, 13 s: 420
 14, 25: 887
 14, 26: 693
 887
 14, 26-27: 466
 14, 27: 40
 14, 28-32: 523
 14, 28-33: 45
 546
 15, 3-7: 464
 15, 11: 310
 15, 11-32: 464
 16, 1-9: 524
 16, 1-13: 640
 16, 1-14: 711
 16, 8: 941
 16, 10: 46
 16, 13: 39
 16, 15: 253
 16, 16: 252
 16, 17: 252
 16, 19-31: 516
 16, 27-31: 379
 17, 2-4: 731
 17, 3-4: 468
 516
 17, 10: 33
 17, 20: 419
 17, 33: 887
 18, 7: 908
 18, 22 s: 421
 18, 22-30: 39
 18, 24: 523
 18, 27: 46
 19, 11 s: 420
 19, 11-27: 42
 19, 41: 148
 20, 25: 254
 709
 20, 27 s: 419
 20, 43: 517
 21, 1-4: 516
 21, 12: 732
 21, 12-18: 728
 21, 15: 818
 21, 19: 46
 728
 21, 25 s: 419
 21, 27: 724
 21, 34: 419
 21, 36: 46
 22, 17: 59
 22, 44: 148
 22, 69: 724
 23, 2: 254
 24, 26: 37

24, 44-47: 253
 24, 48: 732
 24, 49: 724
 24, 53: 148

Lev

19, 17-18: 461
 19, 18: 41
 461
 558
 19, 33-34: 462
 20, 9: 627
 23, 3: 638
 26, 19: 722

Mc

I, 4: 38
 I, 15: 38
 418
 I, 17-20: 254
 I, 41: 148
 2, 17: 230
 2, 18 a 3, 5: 253
 2, 27: 253
 3, 5: 44
 148
 3, 20-30: 225
 3, 22: 376
 3, 31: 468
 3, 35: 42
 4, 11: 418
 4, 26: 419
 4, 30 s: 419
 4, 38: 143
 6, 34: 148
 6, 52: 44
 7, 2: 148
 8, 10: 254
 8, 12: 148
 8, 17: 44
 8, 31-33: 466
 8, 34: 40
 887
 9, 1: 419
 9, 43: 420
 10, 15: 33
 309
 10, 16: 148
 10, 19: 638
 10, 21: 465
 481
 10, 21 s: 421
 10, 22-23: 254
 11, 24: 46
 11, 25: 731

12, 1: 414
 12, 18: 410
 12, 24: 744
 12, 29-31: 31
 12, 30: 404
 12, 32-33: 466
 12, 33-34: 451
 12, 41: 704
 13, 9: 714
 13, 9: 724
 13, 11: 44
 422
 13, 13: 724
 13, 19: 31
 13, 22: 904
 13, 26: 410
 744
 13, 32: 410
 13, 33-37: 46
 14, 24: 454
 14, 25: 50
 14, 34: 144
 14, 62: 744
 15, 37: 144
 16, 16: 306
 307
 16, 17-18: 818

Mich

4, 1-3: 250

Mt

2, 15: 523
 3, 1-2: 38
 3, 29: 403
 4, 1: 308
 309
 4, 17: 38
 418
 4, 10-22: 254
 5: 93
 5, 1: 887
 5, 1-7: 254
 5, 1-16: 81
 797
 5, 3: 807
 5, 7: 516
 5, 9: 43
 515
 5, 12: 46
 421
 5, 13: 39
 5, 16: 32
 5, 17: 252
 253

5, 18: 252
 5, 19: 252
 5, 20: 32
 252
 555
 5, 21-48: 252
 5, 22-24: 467
 5, 23-24: 42
 5, 28: 93
 790
 5, 32: 43
 5, 37: 710
 5, 43: 462
 558
 43-44: 517
 43-48: 466
 44 s: 41
 45: 32
 46: 875
 48: 32
 34
 253
 887
 932
 6, 1-6: 46
 6, 1-32: 32
 6, 2: 311
 6, 5-15: 46
 6, 9-14: 731
 6, 10: 81
 6, 12: 33
 6, 13: 38
 6, 14-15: 42
 468
 6, 16: 901
 6, 21: 38
 6, 22-23: 38
 6, 23: 44
 6, 24: 39
 6, 25: 543
 6, 26-30: 254
 6, 33: 32
 6, 34: 543
 7, 1: 603
 7, 3-4: 467
 7, 7-11: 46
 7, 11: 32
 7, 12: 253
 7, 16-20: 42
 7, 21: 93
 7, 21-23: 42
 7, 22-23: 338
 7, 24: 42
 7, 24-27: 523
 7, 36: 148
 8, 11: 419

8, 22: 887
 9, 9: 887
 9, 14-17: 253
 10, 9-10: 884
 896
 10, 10: 639
 10, 14-15: 396
 10, 16: 523
 881
 10, 19: 422
 10, 19-20: 44
 545
 10, 22: 45
 46
 397
 447
 728
 10, 24: 38
 10, 29-31: 254
 10, 34-39: 39
 10, 37: 466
 708
 17, 38: 40
 10, 40: 255
 10, 41-42: 46
 10, 42: 501
 11, 25: 33
 843
 845
 11, 25 s: 389
 11, 30: 254
 12, 1-12: 253
 12, 28: 419
 12, 34: 311
 12, 39: 311
 12, 48-50: 468
 13, 11: 418
 13, 13: 379
 13, 22: 897
 13, 24 s: 419
 13, 25-28: 517
 13, 31: 419
 13, 33: 419
 13, 43: 419
 13, 44-45: 59
 13, 44-46: 38
 13, 47 s: 419
 15, 10-20: 44
 15, 14: 311
 15, 19: 147
 15, 32: 148
 16, 17: 389
 16, 18-19: 255
 16, 24: 40
 16, 28: 419
 17, 19: 818

Indice escriturístico

17, 20:	46
17, 24-27:	254
17, 25:	38
18, 3:	33
18, 8 s:	420
18, 15:	509
18, 15-17:	516
18, 15-35:	467
18, 18:	255
18, 21-22:	516
18, 21-35:	731
18, 23 s:	33
18, 23-25:	42
18, 33:	710
19:	939
19, 9:	43
19, 11:	887
19, 12:	897
19, 16:	309
19, 16-19:	42
19, 17:	309
	638
19, 17 ss:	638
19, 20:	421
19, 21:	39
	46
	887
	897
	932
19, 23:	309
	397
19, 27:	254
20, 1-15:	46
20, 1-16:	464
20, 15:	344
20, 16:	908
20, 34:	148
21, 12:	148
21, 13:	148
21, 22:	46
21, 28-31:	93
22, 1-14:	57
	59
22, 16-21:	43
22, 21:	254
22, 23 s:	419
22, 29:	724
22, 30:	419
22, 37:	465
22, 37-40:	31
22, 40:	253
22, 44:	517
23, 3-32:	42
23, 8:	467
23, 9:	32
23, 15:	905

23, 16:	33
23, 18:	33
23, 27:	311
24, 9:	45
24, 9-11:	728
24, 12:	32
24, 13:	46
	447
	728
24, 22:	908
24, 30:	724
24, 31:	908
24, 36:	419
24, 42-43:	46
24, 45:	38
25:	399
25, 1-13:	46
	59
25, 14:	42
	93
25, 14 s:	420
25, 14-20:	523
25, 21:	46
25, 23:	46
25, 30:	42
25, 31 s:	419
	420
25, 31-46:	42
	467
25, 34:	419
	420
25, 35-45:	516
25, 40:	686
25, 41:	239
25, 41 ss:	508
26, 28:	230
	254
26, 29:	59
26, 37:	148
26, 41:	147
26, 64:	724
27, 21:	728
27, 46:	403
28, 19:	387
28, 20:	255
	422

Neh

8, 9:	250
13, 15-22:	638

Num

15, 32-36:	638
28, 9:	638

Os

1, 2:	709
2, 21:	306
	307
4, 1:	305
	306
6, 4:	306
6, 6:	244
	306
10, 12:	306
11, 1-4:	459
12, 7:	306

2 Par

19, 2:	611
--------	-----

1 Petr

1, 1:	908
1, 3-5:	56
1, 4:	46
1, 6:	46
1, 7:	40
1, 10-11:	310
1, 13-14:	56
1, 15:	35
1, 18:	38
1, 21:	372
2, 2:	33
	822
2, 4:	908
2, 9:	42
	46
2, 11-13:	396
2, 13:	43
	709
2, 13-14:	259
2, 13-18:	687
2, 14-15:	43
2, 19:	44
2, 19-20:	728
2, 21-24:	36
3, 7:	39
3, 8:	43
3, 14:	40
3, 16:	44
3, 21:	44
4, 7:	46
4, 9:	43
4, 10:	43
	831
4, 10-11:	818
4, 13:	40
4, 16:	40
5, 4:	46
5, 5:	305
	686

5, 8:	45
	46
	226
	524
6, 9:	908

2 Ptr

1, 3-5:	42
1, 4:	34
	317
	321
	322
	337
1, 5-8:	43
1, 6:	43
1, 7:	43
1, 16:	397
2, 20-21:	399
2, 21:	43
3:	424
3, 10 s:	425
3, 12:	424
3, 14:	46
3, 17:	45
3, 18:	43

Phil

1, 2:	729
1, 6:	46
	340
1, 7:	148
1, 9:	42
	44
	499
1, 10:	46
1, 11-12:	42
1, 27:	43
	45
1, 29:	40
2, 1:	43
2, 1-2:	729
2, 3:	43
2, 5-8:	36
2, 8:	897
2, 13:	46
	319
2, 13-14:	335
2, 17-18:	729
3, 1:	43
	148
3, 8:	60
3, 9:	34
	256
3, 10:	44
3, 12:	35

Índice escriturístico

9, 1: 44
 9, 2: 148
 10, 3: 257
 10, 4: 257
 10, 5: 256
 10, 13-14: 397
 10, 14: 34
 10, 20: 319
 11, 6: 331
 11, 33-36: 391
 11, 35: 32
 554
 12, 1: 822
 12, 2: 524
 12, 3: 818
 830
 12, 3-8: 818
 12, 6: 831
 12, 8: 258
 12, 9: 42
 12, 10: 43
 148
 12, 12: 728
 729
 12, 13: 43
 46
 12, 15: 508
 12, 16: 43
 12, 18: 43
 12, 19: 710
 12, 20: 43
 517
 13, 1: 259
 829
 13, 1-3: 688
 13, 1-7: 43
 709
 13, 2: 696
 13, 3-5: 688
 13, 4: 698
 13, 5: 44
 259
 13, 6-7: 259
 13, 7: 688
 13, 8: 41
 13, 8-10: 471
 13, 9: 43
 638
 13, 10: 41
 13, 11: 524
 13, 11-12: 46
 13, 12: 745
 13, 14: 147
 14, 4: 603
 14, 7-8: 38
 14, 18: 38

14, 19: 43
 15, 2: 43
 15, 4: 728
 15, 13: 729
 15, 19: 45
 15, 30: 45
 470
 16, 2: 681
 16, 13: 908

Sap

2, 23-24: 230
 5, 5: 459
 7 a 8, 1: 251
 7, 23: 251
 7, 27: 251
 8, 1: 251
 8, 7: 176
 524
 734
 9, 14: 539
 545
 11: 801
 18, 14: 307

1 Thes

1, 1: 312
 1, 3: 46
 427
 728
 1, 5: 374
 1, 6: 36
 1, 9: 424
 2, 2: 727
 2, 12: 46
 2, 13: 389
 2, 13-14: 371
 2, 17: 148
 3, 6: 384
 3, 8-13: 45
 3, 9: 148
 3, 13: 312
 4, 1: 43
 4, 4: 39
 4, 8: 312
 4, 9: 41
 4, 11: 43
 900
 4, 13: 427
 4, 13-15: 424
 4, 16-17: 424
 4, 18: 60
 5, 1-2: 424
 5, 4-5: 389
 5, 6: 46

5, 8: 45
 427
 745
 5, 9-10: 312
 5, 11: 43
 5, 12-13: 688
 5, 16: 43
 729
 5, 19: 45
 903
 5, 19-21: 397
 5, 23: 46
 5, 24: 426

2 Thes

1, 2: 312
 1, 3: 384
 729
 1, 3-4: 727
 1, 4: 46
 1, 12: 312
 2, 1-12: 424
 2, 8: 59
 2, 10: 470
 2, 12: 908
 2, 13: 423
 2, 14: 312
 2, 16: 32
 312
 2, 18: 148
 3, 3-5: 46
 3, 5: 312
 3, 10: 900
 3, 11-12: 43
 3, 15: 43

1 Tim

1, 3: 470
 1, 4: 427
 1, 5: 44
 1, 13: 384
 1, 14: 470
 1, 15: 311
 2, 1-2: 688
 2, 1-9: 46
 2, 2: 43
 259
 2, 3-4: 398
 2, 4: 38
 2, 5: 311
 387
 2, 11: 258
 2, 15: 470
 3, 1: 883
 3, 4: 43
 524

3, 6: 470
 4, 1-5: 149
 4, 7: 43
 4, 8: 45
 4, 10: 398
 4, 14: 885
 5, 8: 505
 5, 11: 903
 5, 14: 903
 5, 17: 688
 5, 18: 639
 6, 3-6: 387
 6, 10: 227
 6, 11: 43
 727
 6, 14: 59
 6, 16: 35
 843
 6, 20: 387
 400

2 Tim

1, 3: 38
 1, 4: 148
 1, 6: 885
 1, 7: 45
 1, 7-8: 726
 1, 9: 38
 1, 10: 59
 1, 12-14: 387
 1, 13: 384
 1, 14: 44
 270
 313
 2, 4: 45
 2, 10: 729
 908
 2, 12: 399
 729
 2, 12-13: 371
 2, 13: 426
 2, 14-20: 387
 2, 25: 38
 3, 10: 727
 728
 3, 12: 43
 3, 17: 35
 4, 1: 59
 4, 1-6: 387
 4, 2: 404
 4, 3-5: 397
 4, 7: 46
 4, 8: 46
 59
 4, 18: 424
 5, 2-16: 258

Índice escriturístico

Tit							
		2, 2:	384	2, 13:	423	3, 5:	44
I, 1:	38		727		424	3, 7:	81
	908	2, 4:	43	3, 1:	43		423
I, 1-2:	384		524		259	3, 8:	43
I, 2:	426	2, 7:	43		688	3, 14:	43
I, 15:	39	2, 11:	307		709		
	44	2, 11-14:	314	3, 4:	35		Zach
2, 2:	46	2, 12:	43		42		
		2, 13:	59	3, 4-7:	314	12, 10:	305

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abd-el-Jalil, G. 638.
 Abelardo 735.
 Adeney, W. F. 48.
 Agustín, San 7, 13, 62,
 71, 72, 74, 93, 94, 107,
 114, 136, 149-151, 160,
 176, 217, 225, 228, 231,
 276, 278, 318, 327, 333,
 340, 352, 409, 430, 432-
 434, 438, 446, 452, 457,
 479, 481-484, 516, 518,
 526, 527, 529, 541, 604,
 607, 612, 622, 638, 651,
 654, 658, 669, 671, 768,
 784, 788, 809, 844, 854,
 863, 881, 888, 889, 891,
 900, 915, 930, 937, 939.
 Agustín de Cantorbery,
 San 913.
 Alameda 683.
 Alarico 318.
 Alberico, San 914.
 Alberto de Jerusalén,
 San 914.
 Alberto Magno, San 7,
 8, 152, 528, 588, 736,
 862.
 Alcibiades 718.
 Alcocer 683.
 Alejandro 912.
 Alfonso M.^a de Ligorio,
 San 441, 683, 919.
 Alonso, M. 677.
 Alonso, S. 681.
 Alzón, E. de 920.
 Allamano, Can. 921
 Amadeo, San 917.
 Amalarío 915.
 Amand, D. 143.
 Amando, San 914.
 Amann, E. 406.
 Ambrosio, San 13, 150,
 151, 176, 207, 432, 516,
 524-526, 534, 608, 638,
 720, 734, 844, 846, 883,
 889, 939.
 Amiot, F. 48.
 Amun 912.
 Anaxarco 715.
 Andrónico 691, 707.
 Ángela de Foligno, Bea-
 ta 862.
 Aniz, C. 245, 811.
 Anscaro, San 914.
 Anselmo, San 683.
 Antígona 558.
 Antipas 732.
 Antoine 405.
 Antonio Abad, San 886,
 889, 890, 912, 939.
 Antonio María Zacarías
 San 920.
 Antonio María Zacaría
 918.
 Apolonio, San 733.
 Aquiles 718.
 Arango, L. 711.
 Arintero, J. G. 363, 681,
 683, 838.
 Aristóteles 9, 74, 91, 93,
 94, 111, 114, 115, 126,
 131, 152, 153, 160, 167,
 176, 179, 188, 486, 488,
 490, 527, 528, 535, 547,
 572, 577, 585, 587, 588,
 599, 622, 624, 636, 640,
 690, 691, 698, 707, 716,
 718-721, 805, 849, 850.
 Arnold, Angélica 905.
 Arnold, F.-X. 407.
 Ars, Cura de 227, 838.
 Ascarío, San 890.
 Atanasio, San 886, 913.
 Auber, R. 406.
 Aubert, M. 866.
 Aubron 866.
 Auer, J. 362.
 Aureliano, San 913.
 Aurelio, San 890.
 Ayax 718.
 Azcárate 677, 683.
 Azpiazu, J. 645, 646.
 Babighian, Mnr. 913.
 Baguez-Brassac 837.
 Baisio, Guido de 639.
 Balthasar, H. Urs von
 930.
 Báñez 441.
 Bardy, G. 679, 683, 865,
 929.
 Barral 921.
 Barre, A. de la 85.
 Bartolomé, M. de Pics
 912.
 Basilio, San 480, 886,
 890, 912, 930.
 Basset 837.
 Bataille 65.
 Baudouin, Ch. 66.
 Bauduin, Dom L. 683.
 Baumann 677.
 Bauzan, J. B. 919.
 Bayle 714, 715.
 Bayo 241, 317, 319, 320,
 328, 329.
 Bea, A. 684.
 Beauvoir, S. de 71, 143.
 Bélorgey, Dom 813.
 Benedicto XII 433.
 Bénézet, San 917.
 Benito, San 745, 888,
 890, 904, 905, 909.
 Benito Biscop 914.
 Benito de Anjano, San
 891, 914.
 Benito de Aviñón 915.
 Benito de Nursia, San
 300, 680, 895, 896, 913,
 929, 939.
 Benoist D'Azy 838.

- Benoit 836-838.
 Benoít, Dom P. 907.
 Berdiaeff, N. 143.
 Bergson 121, 399, 670.
 Berlière, D. U. 930.
 Bernabé, San 309, 727.
 Bernanos, G. 455.
 Bernard, R. 178, 183, 194, 195, 211, 406, 690, 711.
 Bernardo, Fr. 922.
 Bernardo, San 8, 457, 483, 484, 736, 862, 866, 914.
 Bernardo de Menthon, San 915.
 Bernardo de Thiron 916.
 Bernardo Prim 917.
 Bernardo Tolomeo 914.
 Bernardot, M. V. 684.
 Bernón, San 914.
 Berthold Mahn, J. 866.
 Bérulle, Card. Pedro de 649, 863, 868, 919.
 Berutti, R. 86.
 Besières 812.
 Biot, Dr. 812.
 Blondel, M. 711.
 Blowick 921.
 Boismard, M. E. 407, 638, 836.
 Boissière, Y. 907.
 Bondolfi 921.
 Bonduelle, J. 907, 908, 910.
 Bonet, A. 676.
 Bonifacio, San 890, 914.
 Bonnetain 362.
 Bonsirven, J. 49.
 Bossuet 56, 59, 76, 553, 683.
 Bouchet 639.
 Boudouin, L. M. 920.
 Bourgoing 863.
 Boutonier, J. 837.
 Bouyer, L. 226, 679, 681, 682, 745, 865, 929.
 Boven 646.
 Bover, J. M. 48, 362.
 Bovon, J. 48.
 Boyer, L. 518.
 Braun, F. M. 811, 837.
 Brémond, H. 653.
 Brien, A. 407.
 Brigida, Santa 862.
 Brinkmann, Mnr. 922.
 Bruillard, Mnr. de 920.
- Brunhes, G. 407.
 Bruno, San 914.
 Buenaventura, San 7, 8, 228, 231, 441, 485, 515, 735, 862.
 Buffalo, Gaspar del 919.
 Burdoise, A. 919.
 Bussereau 923.
 Bussy, P. M. de 922.
 Butler, Dom C. 930.
- Calippe, Ch. 645.
 Calvino 319.
 Camelot, Th. 813, 841, 864, 910.
 Camilo de Lelis, San 918.
 Camus, A. 448.
 Cano, V. D. 640.
 Capelle, Dom 683.
 Capéran, L. 408.
 Carischiaranti, P. 913.
 Carlomagno 890.
 Carlos v 639.
 Carlos Borrromeo, San 916.
 Carnot, J. 812.
 Carreras y Arañó, Z. 300.
 Carrouges, M. 224, 744.
 Casel, Dom. O. 680.
 Casiano 10, 319, 847, 886.
 Casiodoro 913.
 Catalina de Siena, Santa 683, 860, 862, 866, 946.
 Cathrein, V. 645.
 Caussade, J. P. de 867.
 Cavallera, F. 406.
 Cayetano, San 441, 673, 832, 918.
 Cazelles, H. 638.
 Celestino 318.
 Celostio 318.
 Celso 715, 734.
 Cerfaux, L. 426, 427, 467, 477, 839.
 César 254, 693.
 César de Bus 919.
 Cesáreo de Arles, San 890, 913.
 Cesareto 915.
 Cicerón 12, 176, 260, 276, 301, 524, 526, 529, 575, 640, 691, 735.
 Cirera Prat 683.
- Claeys-Bouuaert 408.
 Claudel, Paul 91, 245, 771.
 Cleantes 721.
 Clemente de Alejandria 13, 150, 479, 480, 734, 735, 843, 846.
 Clemente Romano, San 11, 732, 733.
 Cognet, L. 868.
 Coindre, A. 922.
 Colomb, M. 403.
 Colson, J. 929.
 Columba Marmion, Dom 929.
 Colubano, San 890, 913.
 Colunga, A. 548, 838.
 Collin, J. C. 920.
 Combaluzier, Ch. 812.
 Combes, A. 867.
 Comboni, Mnr. 921.
 Condamin 669.
 Conforti, Mnr. 921.
 Confucio 93.
 Congar, Y. 676, 681, 836, 908, 929.
 Constantini, Mnr. 923.
 Cottolengo, San B. J. 920.
 Coudren 863.
 Coudrin, M. J. 919.
 Courtois, G. 812.
 Creón 558.
 Crisipo 720, 736.
 Cruz Baños, I. de la 645.
 Cuervo, M. 86, 645.
 Cullmann, O. 420, 426, 679.
 Cunill, O. M. 929.
 Cura de Ars 227, 838.
- Chaine, J. 837.
 Chaminade, G. J. 920.
 Champagnat, M. 922.
 Chanson 812, 813.
 Charles 408, 433, 446.
 Charlier, C. 837.
 Charmot, Fr. 812.
 Charue, A. 408.
 Chenu, M.-D. 7, 407, 932.
 Cheppers, Mnr. 922.
 Cherel, A. 715.
 Chernoviz, F. 56.
 Chéry 679.

Chesterton, G. K. 867.
 Chevalier, J. 177, 211, 920.
 Chevrot, Mnr. 711.
 Chiffлот, Th. G. 679, 837.

 Dalbiez, R. 136.
 Daloz, 866.
 Daniélou, J. 682, 708, 838.
 D'Arc, J. 303.
 D'Arcy, M. C. 407, 518.
 Dauphin-Meunier, A. 646.
 David de Ausburgo 735.
 Davy, M. M. 866.
 De Vaux 300.
 Defourny, M. 645.
 Dekkers 930.
 Delany, Mnr. 922.
 Delebecque, Mnr. 922.
 Delehayе, H. 747.
 Delos, J.-T. 644, 711.
 Deman, Th. 10, 30, 85, 239, 245, 549.
 Dembo, Gab. 913.
 Demóstenes 718.
 Denecheau, H. 681.
 Denifle, J. 867.
 Denis, H. 645.
 Denis, P. 362.
 Dennefeld, J. 837.
 Denzinger, H. 5, 232, 239, 241, 374, 375, 379, 385, 388, 397, 400, 824, 825, 936.
 Dereine, Ch. 930.
 Deresi, O. N. 85.
 Descamps, A. 362.
 Deshayes, P. G. 922.
 Deutz, Ruperto de 862.
 Devvar, L. 48.
 Dewailly, L. M. 407, 678, 681, 747, 836, 837.
 Dhorme 147.
 Dickinson, J. C. 930.
 Didier, J. Ch. 866.
 Dionisio de Areopagita 844.
 Dionisio el Cartujo 863.
 Dodd, C. H. 49.
 Domingo de Guzmán, Santo 862, 867, 888, 892, 917.

Dorsaz, A. 812.
 Dostoievski 74.
 Doyère, Dom 892.
 Draguet, R. 430.
 Dubarle, A. M. 243, 404, 548, 682.
 Dubois, J. 89.
 Ducattillon 245.
 Ducros, X. 838.
 Duesberg, H. 548.
 Dufoyer 812.
 Duguey, C. 920.
 Dumas, G. 171.
 Dumas, J. B. 85.
 Dunfont, C. J. 681.
 Dumont, L. 177.
 Duns Escoto 440, 485.
 Dupont, J. 49, 406.
 Durando de Huesca 916.
 Durkheim 120.
 Duval, A. 901, 907, 929.
 Dwelshauvers, G. 177, 179, 182.

 Eckart 862.
 Edipo 909.
 Efrén de la Madre de Dios 867.
 Eisenhofer 677.
 Éliade, Mircéa 682.
 Elisabeth de la Trinité 867.
 Englebert, O. 867.
 Enrico, G. 920.
 Enrique de Suse 639.
 Enrique Suso 862, 867.
 Épagnеul, D. 921.
 Épicteto 260, 715, 721, 741.
 Epicuro 12.
 Erico, San 890.
 Escobar, M. 910.
 Estanislao Paczynski 919.
 Esteban de Muret, San 892, 914.
 Esteban Harding, San 914.
 Estéfana 688.
 Eugenio de Verceil, San 891.
 Eusebio, San 733, 915.
 Eusebio de Esztergom 912.
 Evágoras 718.
 Evagrio 844, 846, 847.

Evdokimoy, P. 681.
 Eymard, P. J. 920.

 Falanga, A. J. 518.
 Falconeri, San 917.
 Fanfani, L. J. 85.
 Fargues, Marie 403, 676.
 Farhat, Germano 913.
 Féligonde, J. de 907.
 Felipe el Cancellor 735, 736.
 Felipe Neri, San 918.
 Fénelon 479.
 Fernández Alvar, C. 300.
 Festugière, A. J. 62, 143, 683, 716, 747, 844, 864, 943.
 Feuillet, A. 640, 711.
 Filipo 718.
 Filón 12, 525, 843.
 Filotea 803.
 Fisher 683.
 Fleischmann, H. 684.
 Flicoteaux, E. 679.
 Fliche 839.
 Flore, Joaquin de 862.
 Foerster, W. 812.
 Folghera, J. D. 711.
 Folliet, J. 640, 712, 744.
 Force, Blanche de la 455.
 Foucauld, Ch. de 81, 868.
 Francis 923.
 Francisca Romana, Santa 838.
 Francisco Caracciolo, San 919.
 Francisco de Asís, San 497, 862, 867, 888, 917, 930.
 Francisco de Paula, San 917.
 Francisco de Sales, San 10, 802, 811, 812, 863, 868, 893, 895.
 Franquesa 683.
 Freud 103, 136, 154, 165, 169.
 Friedhofen, Pedro 922.
 Froger, Dom 638.
 Frost, Béde 684.
 Fuglister, R. 929.
 Fulco de Neuilly 916.
 Fuller-Russell 837.

- Gaillard, Dom 676.
 Galán y Gutiérrez, E. 300, 644, 645.
 Gambetta 714, 715.
 Gandhi 517.
 Gardeil, A. 85, 198, 211, 407, 549, 712, 859, 860, 865.
 Gardeil, H. D. 595.
 Gardet, L. 863.
 Garganta, J. M.^a de 867.
 Garrigou-Lagrange, R. 86, 137, 142, 549, 838, 860, 865, 928.
 Gaudel, A. 228, 229, 232, 245.
 Gauthier, A. 713, 747.
 Gay, A. 646.
 Gayo 571
 Gelabert, M. 867
 Gemelli, A. 708, 867.
 George, M. 677.
 Gerardo de Puy 917.
 Gerlaud, M. J. 685.
 Germán de Auxerre 318.
 Gertrudis, Santa 862.
 Getino, Luis A. 867.
 Geysen, R. 645.
 Giabani, A. 867.
 Gide 65, 70.
 Gilson, E. 30, 142, 171, 640, 865, 866.
 Gillet, M.-S. 644.
 Giono, J. 64.
 Girard, A. 552.
 Glanndour, M. 907.
 Glorieux, M. E. 922.
 Goguel, M. 48.
 Goichon, A. M. 518.
 Gomá, Card. 676, 678.
 Gómez 677.
 Gómez Canedo, L. 867.
 González Arintero, J. 866, 867.
 González del Santísimo Sacramento, J. B. 918.
 Gordon, P. 677.
 Gourbillon, G. 747.
 Graciano 639.
 Granada, Fr. Luis de 683, 867.
 Grandmaison, L. de 867.
 Graneris 677.
 Gréa, Dom 916.
 Green, J. 81.
 Gregorio, San 13, 152, 527, 529, 534, 624, 790, 847, 854-856, 889.
 Gregorio VII 915.
 Gregorio IX 639.
 Gregorio Magno, San 526, 844, 846, 913, 928, 929.
 Gregorio Nacianceno, San 480, 481.
 Gregorio Niseno, San 432, 844.
 Gregorio Palamas 682.
 Grocio 574.
 Grodegango, San 915.
 Groot, Gerardo 862, 916.
 Gross, J. 362.
 Guardini, R. 407, 683, 684, 867.
 Guarnero, L. 812.
 Gubianas 683, 684.
 Guénot 154.
 Guéranger, Dom 683, 915.
 Guérard des Lauriers, M. L. 407.
 Guerardi 711.
 Guerry, Mnr. 929.
 Guibert, J. de 211, 851, 865, 931, 934.
 Guido de Roma 917.
 Guigón el Cartujo 856.
 Guigues le Chartreux 867.
 Guillaumont, A. 147.
 Guillermo de Champeaux 916.
 Guillet, J. 306, 362.
 Guillet, M. S. 85, 142, 812.
 Guittard, L. 403.
 Guitton, J. 65, 518.
 Guzzetti, G.-B. 408.
 Habib, J. 923.
 Hamman, A. 683.
 Harding, Esteban 888.
 Harent, S. 441.
 Hartmann, Albert 243.
 Hausherr, J. 844, 864.
 Hecquer 920.
 Hedley, Mnr. 929.
 Henry, A.-M. 303, 677, 682, 869, 907, 910, 929.
 Heráclito 259.
 Hércules 943.
 Hergott, M. 930.
 Hering, H. M. 644.
 Hérís, Ch.-V. 745, 838.
 Hilario, San 432.
 Hilarion, San 912.
 Hildegarda, Santa 862.
 Hipólito, San 432, 844.
 Hoover 923.
 Holzhauser, Bart. 919.
 Homero 12.
 Honorato, San 319, 913.
 Hoornaert, P. J. 812.
 Houtryve, Dom I. Van 518.
 Hove, Van 301.
 Huby, J. 405.
 Hugo, San 914.
 Hugo de Chateau-Thierry 915.
 Hugo de Payns 917.
 Hugo de San Victor 862.
 Hugucio 639.
 Hugueny 684, 861.
 Hunter, A.-M. 407.
 Hurtado Salas, S. 645.
 Ignace, M. 922.
 Ignacio de Antioquía, San 844.
 Ignacio de Loyola, San 811, 863, 867, 918, 930.
 Inés de Bohemia, Bta. 916.
 Iragui, S. de 362.
 Ireneo, San 73, 78, 243 431, 844, 845, 939.
 Isidoro de Pelusa, San 152.
 Isidoro de Sevilla, San 260, 560, 783, 870, 914.
 Isócrates 718.
 Ivo de Chartres 916.
 Izarny, R. d' 910.
 Jaegher, J. de 865.
 Jaegher, P. de 867.
 Jaime I de Aragón 918.
 James, W. 177.
 Janet, P. 549, 645.
 Jansenio 317, 320.
 Janssen, A. 921.
 Janssens, E. 646.
 Janvier, A. M. 85, 178, 300, 456, 928.

- Jerónimo, San 432, 788, 886, 890, 913, 939.
 Jerónimo Emilianio, San 918.
 Joret, D. 865.
 Josafat Konawicz, San 913.
 José de Calasanz, San 919.
 Journet, A. 683.
 Journet, Ch. 407, 549.
 Jouvenroux 812.
 Juan XXII, papa 433.
 Juan Bautista de la Concepción 918.
 Juan Bautista de la Salle, San 922.
 Juan Bon 917.
 Juan Bosco, San 921.
 Juan Casiano 913.
 Juan Climaco, San 152.
 Juan Crisóstomo, San 480, 481, 516, 822.
 Juan Damasceno, San 19, 93, 94, 97, 114, 115.
 Juan de Dios, San 922.
 Juan de la Cruz, San 283, 515, 859, 863, 867, 915, 945.
 Juan de Mata, San 918.
 Juan de Santo Tomás 211, 857, 858.
 Juan de Valois, San 918.
 Juan Eudes, San 863, 919.
 Juan García del Sagra-do Corazón 918.
 Juan Gualberto, San 914.
 Juan Leonardo, San 918.
 Juan Teutónico 639.
 Juana de Arco, Santa 345, 833.
 Juana de Chantal, Santa 863.
 Juliano 318.
 Jungmann, J. A. 407, 676, 679, 680, 683, 880.
 Justiniano 576, 639.
 Justino, San 715.
 Kant 99, 120, 121, 123.
 Kierkegaard, S. 812.
 Knoules, Dom. 930.
 Koestler, A. 120.
 Kolbe 902.
 Kolski, H. 549.
 Kors, J. B. 245.
 Krebs, E. 85.
 Kuppens, M. 929.
 La Bonnardière, A. M. 407, 864.
 Labré 929.
 Lacordaire, E. D. 917.
 Lacroix, J. 812.
 Lactancio 176, 715, 720.
 Lachance, C. M. 363.
 Lachance, L. 552, 604, 644.
 Laféteur 749.
 Lagrange, M. J. 48, 225, 468, 662, 669.
 Lahaye, R. 747.
 Lain Entralgo, P. 456.
 Lais, H. 362.
 Lalande 155, 933.
 La Motte Lambert, Mnr. 919.
 Lamy, Agnés 909.
 Landgraf, M. 362.
 Langeac, R. de 683.
 Lanteri, Don P. L. 919.
 Laporte, J. 142.
 Lavaud, B. 928.
 Lavaud, R. 929.
 Lavelle, L. 100.
 Lavergne, C. 803.
 Lavigerie, Card. 921.
 Lázaro 420.
 Le Fort, Getrude von 680.
 Le Guillou, M. J. 55, 86.
 Le Presbytre, J. 929.
 Le Roy, Mnr. 669.
 Le Senne, M. 70, 119, 143, 171.
 Leandro, San 914.
 Leclercq, J. 407, 929.
 Leclercq, Dom J. 85, 678, 680, 837, 838, 866, 867, 909, 929, 939.
 Leenhardt, Fr. J. 48.
 Leibniz 109, 574.
 Lemmonyer, A. 48, 176, 300, 645, 838, 864, 865.
 León XIII 645.
 León, San 746.
 Lepin, M. 660, 677.
 Lesimple, E. 677.
 Levie, J. 407.
 Leroy, M. 549.
 Lewis, C. S. 227.
 Lhermitte, D. J. 837.
 Libermann 920.
 Liégé, A. 369.
 Lima Vidal, Mnr. 921.
 Lipiciano, San 913.
 Lobo, A. 681.
 Lombardi, R. 408.
 Lombroso 103, 621.
 Lord, D. A. 812.
 Lot-Borodin, M. 819.
 Lotschert, I. 922.
 Lottin, Dom O. 142, 152, 211, 300, 644, 528, 549.
 Louvel, F. 679.
 Lozano, S. 866.
 Lubac, H de 407.
 Lubienska de Lenval 676.
 Lucía, Santa 787.
 Luciano 715.
 Ludolfo de Sajonia 863.
 Luis, San 803.
 Luis el Piadoso 915.
 Luis Maria Grignon de Montfort, San 919, 922.
 Lumbreras, P. 30, 245.
 Lundberg, P. 678, 680.
 Lutero 319, 329, 347, 353, 446, 450.
 Llovera, J. M. 645.
 Macario de Alejandria 912.
 Macario el Egipcio 912.
 Mac Dougall 154.
 Macrobio 529, 691, 707.
 Madinier, G. 68, 143.
 Mahn, J. B. 867.
 Maimónides 682.
 Malapert 155.
 Malcom de Chazal 65.
 Malégué, L. 408.
 Mandinier, G. 812.
 Mandonnet 837, 866.
 Manegold de Lutembach 915.
 Manet, San 917.
 Manetti, San 917.
 Mansi 406.

Manuck Mechitar, J. 913.
 Maquiavelo 714, 715.
 Mar Awgin 912.
 Marc-Bonnet, H. 900.
 Marcel, G. 410, 437, 456.
 Marco Aurelio 260, 707, 715, 741.
 Maréchaux, Dom B. 839.
 Margarita María, Santa 833, 863.
 Marion-Brésillac, Mnr. de 920.
 Maritain, J. 85, 113, 142, 143, 549, 683, 859.
 Maritain, R. 211, 683.
 Marmion, Dom 930.
 Marón, San 912.
 Marshall 642.
 Martène, D. 892, 929.
 Martimort, A. G. 676, 837, 891, 907, 929.
 Martin 839.
 Martin, San 881, 890, 913.
 Martín Artajo, A. 645.
 Martín de Tours, San 891.
 Martinelli 916.
 Marx 66, 67, 714.
 Masamagrell, L. de 923.
 Massignon, L. 863.
 Masure, E. 407, 929.
 Mateo de Bascio 917.
 Maumigny 683.
 Maunier, E. 549.
 Maur, Dom 915.
 Mauriac, F. 245.
 Máximo el Confesor, San 518, 844.
 Maydiou 245.
 Mayeul, San 914.
 Mayer, A. 930.
 Mazé, Dom 680.
 Mazonod, Mnr. J. E. 919.
 Mazoyer, P. 867.
 Mazzel, M. 812.
 Meersch, M. van der 70, 944, 945.
 Meinertz, M. 49.
 Meinvielle, J. 645, 646.
 Menasce 408.
 Menéndez-Reigada, J. G. 211, 645, 712.
 Mennais, J. M. de la 922.

Mennessier, J. 175, 647, 683, 712, 817, 841, 911.
 Menu, M. 303.
 Merkelbach, H. 11 85, 142, 301, 673.
 Mermier 920.
 Michaud 639.
 Michaud - Quantin, P. 152.
 Michel, A. 211, 600.
 Michomeau, G. 920.
 Miguel Garicósta, San 920.
 Miguel Paleólogo 239.
 Milagro, J. M. 807.
 Misés 58.
 Moeller 676, 678.
 Mogenet, H. 929.
 Mohrman, C. 679, 683.
 Molién, A. 300.
 Monakad, Mnr. G. 923.
 Monaldi, San 917.
 Monchanin, J. 900.
 Montcheuil, Y. de 865.
 Montesquieu 301.
 Montherlant 64, 65, 71.
 Monti, Fr. 923.
 Montserrat, C. 638.
 Moormann, J. R. 867.
 Moreau 920.
 Morency, R. 363.
 Morin, Dom G. 865.
 Mortier, R. 677.
 Motte, A. 86, 908, 910.
 Mounier, E. 143, 171.
 Mourey, F. 929.
 Mouroux, J. 61, 77, 142, 233, 245, 406.
 Muard, Dom 915.
 Muard, J. B. 920.
 Mulard, R. 362.
 Muñiz, F. 362.
 Muñozerro, L. A. 646.
 Nacar, E. 548.
 Nassali-Rocca, Cardenal 921.
 Nédoncelle, M. 143, 407, 812.
 Newman, J. H. 377, 407, 683, 920.
 Nicolas, J. H. 234, 235, 363.
 Nicómaco 94, 114.
 Nietzsche 74, 79, 119, 714, 744.

Noble, H. D. 143, 154, 171, 245, 531, 747.
 Noblet, M. T. 838.
 Norberto de Xanten, San 888, 916.
 Nygren, A. 470, 518.
 Odier, Ch. 154.
 Odilón, San 914.
 Odón, San 914.
 Olier 650, 863, 919.
 Olivier, B. 409, 457.
 Oraison, M. 812.
 Origenes 13, 150, 317, 344, 409, 431, 715, 843, 844, 846, 847.
 Ortegat 407.
 Osty 305, 672, 837.
 Othon, D. J. 866.
 Otto, R. 650.
 Pablo de la Cruz, San 919.
 Pablo de Tebas 912.
 Pacomio, San 890, 912.
 Palacios, J. M. 645.
 Palacios, L. E. 549.
 Palakal, T. 923.
 Pallu, Mnr. 919.
 Panecio 720, 721.
 Pániker, R. 549.
 Panikervirtis, Mnr. J. 923.
 Parcheminey 154, 159.
 Parent, J. M. 211.
 Pascal 62, 94, 231, 345, 353, 380, 407.
 Pascasio 787.
 Pastor de Hermas 11.
 Patricio, San 913.
 Paulo 571.
 Paulo Caraffa 918.
 Pedro Damiano, San 915.
 Pedro el Venerable 862.
 Pedro Fernando 918.
 Pedro Lombardo 8, 94, 152, 177, 231, 484.
 Pedro Nolasco, San 918.
 Pégny, Ch. 456.
 Peillaube, E. 171.
 Peinador, A. 549.
 Peláez 711.
 Pelagio 317, 318, 329.
 Pemán, J. M.^a 708.

- Pérez García 645.
Périnelle, J. 684.
Perrin, J. 813.
Peterson, E. 708, 747.
Petit, F. 866, 896, 910, 930.
Petre, H. 463, 518.
Peydessus, P. 920.
Pezzini 923.
Pfanner, Dom 921.
Philippe, P. 518, 683
Pío v 241.
Pío ix 232.
Pío x 388.
Pío xi 645, 715, 744.
Pío xii 388, 694, 930.
Pitágoras 93.
Pla y Deniel, Card. 711.
Planas 678.
Planque, P. A. 920.
Platón 12, 69, 74, 263, 301, 524, 640, 707.
Plé, A. 145, 159.
Plotino 844.
Plus, R. 683.
Policarpo, San 733.
Pollet, J. V.-M. 817, 838.
Porfirio 715.
Porukara, T. 923.
Poulain, A. 683, 838, 865.
Poulard des Places, C.-F. 919.
Poulpiquet, E. A. de 745.
Prado 683.
Prat, F. 48, 230, 300, 472, 555.
Preisker, H. 48.
Presse, Dom A. 866.
Prévost, J. L. 920.
Price 921.
Pruche, B. 143.
Prümmer, D. M. 85.
Puech, A 481.
Pufendorf 574.
Quasten, J. 930.
Quesnel 328, 329.
Quinet 715.
Rahner, H. 407, 867, 833, 837.
Raimundo Lulio 862.
Raimundo de Puy 917.
Ramazotti di Saronno, Mnr. 920.
Rambaud, H. 812.
Ramirez, J. M. 86.
Ramírez, S. 456, 645.
Rancé, M de 915.
Ratisbonne 920.
Rauch, C. 837.
Raulín, A. 519.
Raynal 715.
Recasens Siches, L. 301.
Régamey, P.-R. 811, 910.
Regatillo, F. 681.
Reisenfeld, H. 678.
Renan 714, 715.
Renard, G. 300, 301, 644, 645.
Reyn 921.
Ricardo de San Victor 856, 862.
Ricaud, M. A. 930.
Rice, E. J. 922.
Riera, A. 645.
Riezu, J. de 549.
Righetti, M. 677.
Rijken, F. X. 922.
Rimbaud 64, 107.
Ripalda, 441.
Rival 408.
Rivière, I. 549.
Robert, A. 300, 837.
Roberto, San 914.
Roberto de Arbrissel 916.
Roberto de Deutz 908.
Roberto de Molesme 888.
Robilliard. J. A. 928.
Robles, O. 171.
Rocha, M. 645.
Roger, A. 56.
Roguet, C. 634.
Rohmer, J. 85.
Roland-Gosselin, M. D. 85, 206, 211.
Román, San 913.
Romualdo, San 914.
Rondet, H. 362.
Roques 811.
Rostenne 408.
Roton, Plácido de 211.
Roubachof 120.
Rouquier 921.
Rousseau, J. J. 301, 621, 715.
Rousseaux, A. 408.
Rousselot 407, 486.
Royo, A. 211, 549, 681, 683, 712, 867.
Rufino 844.
Rufo, San 891.
Ruiz Amado 408, 676.
Ruiz Giménez, J. 644, 645.
Rutten, Mnr. 922.
Rutten, C. 645.
Ruysbroeck, J. 862.
Sabas, San 912.
Saifi, E. 913.
Saint-Thierry, G. 862.
Salgueiro, M. T. 812.
Sánchez Agesta, L. 549.
Sánchez Aliseda 683.
Sancho Izquierdo, M. 645.
Sandoz, A. 646.
Sartre, J. P. 112, 143.
Satolli, Fr. 211.
Savonarola 683.
Scaramelli 683.
Scheeben, M.-J. 362, 406.
Schlatter, A. 48, 406.
Schmidt, G. 812.
Schmitz 930.
Schwartz 921.
Schwarz, H. 711.
Schwiwntek, A. 30, 85.
Séjourné 668.
Séneca 12, 691, 707, 720, 721.
Sertillanges, A. D. 30, 85, 86, 142, 143, 300, 456, 518, 659, 678, 684, 704, 766, 812.
Serviés, C. 812.
Sesma, L. de 838.
Severo Milevitano 483.
Silió Beleña, C. 646.
Silverio de Santa Teresa 838.
Silvestre Guzzolini, San 914.
Simeón 309.
Simeón Estilita, San 890, 912.
Simón Stock, San 914.
Simonide, Fr. 62.
Simonin, H. D. 486, 489.
Sobradillo, A. 646.

- Sócrates 93, 121, 263,
301, 525, 707.
Sófocles 301, 558.
Soiron, Th. 407.
Soria, C. 300.
Soria, F. 171.
Sostegni, San 917.
Soto, D. de 639.
Spicq, C. 31, 49, 456,
548, 644, 645, 747, 908.
Stolz, Dom A. 363, 681,
745, 810, 929.
Suárez 440, 574.
Suaret, Th. 929.
Suctonio 715.
Suger 866.
Surbled 646.
Synave 836-838.
Szeptycky, Mnr. 923.
- Taborin de Belleydoux,
G. 922.
Tácito 715.
Taille, P. de la 677.
Tanqueray 441.
Taulero 862.
Tectaert 908.
Teodoro de Celles, Bto.
916.
Teresa de Jesús, Santa
515, 682, 683, 838, 861,
863, 867, 915, 945, 946.
Teresita del Niño Jesús,
Santa 390, 394, 776,
810, 807, 944.
Terrien, J. B. 363.
Tertuliano 431, 432, 715.
Testa 915.
Thibon, G. 549, 812.
Thils, G. 48, 929.
Thomas, J. 638.
Tito Livio 715.
Tixeront 430.
Tobac, E. 405.
Tobías de Malinas 918.
Tocco, G. de 853.
Tololi, J. 645, 683.
Tolstoi 66.
Tomás de Aquino, San-
to 7-10, 13, 14, 19, 21-
24, 29, 28, 29, 74, 77,
85, 86, 94, 114, 116,
120, 125, 138, 142, 146,
153-156, 160, 162-167,
171, 176-180, 182, 187-
189, 194, 195, 201, 203,
204, 206, 207, 211, 223,
225, 228, 231, 232, 234-
237, 240-242, 245, 300,
324, 332, 336, 341, 342,
352, 362, 398, 404, 406,
436, 441, 450, 451, 456,
481, 485, 486, 489, 518,
528, 529, 532, 547, 548,
559, 560, 562, 571, 577,
585, 588-590, 592, 593,
596, 610, 611, 616, 617,
622, 624, 625, 632, 636,
639, 644, 648-653, 655,
657, 658, 661, 663, 664,
666, 669-673, 683, 690,
691, 698, 699, 704, 708,
711, 736, 742, 743, 746,
747, 765, 778, 783, 806,
809, 811, 817, 819, 820,
823, 829, 830, 835-837,
841, 842, 847-849, 852-
856, 859, 861, 862, 864,
865, 888, 905, 909, 928,
931, 932, 934, 936, 937,
942, 946.
Tomás de Jesús 917.
Tomás de Kempis 862.
Tonneau, J. 11, 300, 551,
559, 640, 645, 932.
Torrubiano Ripoll, J.
639.
Trancho, A. 85.
Travers, J. 838.
Tricot, A. 300, 837.
Trieste, Can. 922.
Trófilo de Arles, San
892.
Troude, R. 645.
Tuya, M. 646.
- Úbeda, M. 171.
Uguccioni, San 917.
Ulpiano 261, 571, 575,
580.
Urdánoz, T. 86, 142, 211,
363, 548, 644, 646.
- Vacandard, E. 866.
Vacant, A. 406.
Valéry 71.
Valéty, J. 408.
Vandenbroucke, Fr. 929.
- Vandenbunder, A. 929.
Vangham 921.
Vattel 574.
Vaulx, B. de 930.
Vaussard, M. M. 868.
Vaux, R. de 811.
Vázquez 441.
Vega, A. C. 30.
Velamin Rutski, J. 913.
Verbist 921.
Vergriete, V. 213, 243.
Vermeersch, A. 644.
Vicaire, M. H. 837,
866.
Vicente el Español
639.
Vicente Ferrer, San
862.
Vicente Palloti, San 920,
Vicente de Paul, San
863, 893, 919.
Víctor de Ruán, 891.
Vigilio, papa 432.
Vignaud, J. 867.
Vigouroux 837.
Vila Creus 645.
Vilarriño, R. 812.
Viller, M. 747.
Villien, A. 639.
Villier, M. 865.
Villota, Can. 921.
Virgilio 12.
Vital de Sevigny 916.
Vitoria, Francisco de
574, 639.
Vittrant 301.
Vitus a Bussum 867.
Voillaume, R. 868, 921.
Vyntantas Balciunas 928.
- Walgrave, H. 407.
Walsh 921.
Walter, E. 405.
Wallis, R. 171.
Welty, E. 645.
Whitney 921.
Wilfrido, San 914.
Wolf, J. de 407.
Wolter, P. 915.
- Zenón 260, 432, 707.
Zwijren, Mnr. 922.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Aborto 781.
 Abraham (esperanza de) 412-414.
 Abstinencia 783-785.
 Actos humanos 89-143, 158-164, 179-187, 201, 207, 268, 272, 350, 380-381, 388-389, 500-501, 506-507, 527-528, 529-530, 582-583, 652, 654-662, 762, 771-773.
 Acusación (en justicia) 609.
 Adivinación 671-672.
 Adjuración 667.
 Adoración 649-650, 656-657.
 Adulación 701.
 Afectividad espiritual 98-99, 118.
Agape 469-479, 839.
 Alabanza 658.
 Alianza, de gracia 307-317; de sangre 660.
 Alteridad (relaciones de) 566, 582-584.
 Amistad 439, 486-494.
 Amor y «apetito» 96-100, 104, 153-155, 157-162, 164-167, 182, 280-281, 410, 439, 444, 486-488, 598, 736-737, 752-753, 765, 768-769, 849-850.
 Anacoretismo 889-891.
 Angeles 323.
 Animalidad de las pasiones 153-158.
 Antipatía 762.
Apatheia 150-152, 480.
 Apatía 798, 846.
 Apocatástasis 432.
 Apostasía 399-400.
 Apostolado 546, 852-853.
 Apropiaciones (de las Personas divinas) 321-322.
 Aristotelismo 198-199, 527-529, 587-588.
 Arte 527, 531, 773-777, 800.
 Ascesis 504, 766, 810, 861.
 Asimilación a Cristo 36-37.
 Aspiración moral 73, 121, 377, 381, 845.
 Astros 156, 672.
 Astucia 543.
 Autoridad 269-271, 291, 615-616, 667.
 Auxilio divino 46, 325-326, 375, 441.
 Avaricia 702.
 Ayuno 784-785.
 Bautismo 298, 372-373, 886-887.
 Beneficencia 508.
 Benevolencia 488, 491-493.
 Bestialidad 791.
 Bien 71, 74, 105-107, 435.
 Bien común 266-268, 271, 539-540, 589, 616.
 Bien moral 121-122, 125-127, 140, 280-281.
 Bienaventuranza 55-86, 130-132, 134, 293, 438-439.
 Bienaventuranzas (las) 80, 206-207.
 Bienes: materiales 619-636; particulares 106-107, 109-110, 121, 434, 493-494, 496, 594-595, 597-598, 616-618.
 Burla 626.
 Caída (de la humanidad) 146-148, 232-233.
 Cambios 606, 619.
 Canónigos regulares 891-892.
 Canto 657-659.
 Caridad 31-38, 43-44, 60-61, 198-200, 204-205, 258, 276, 298, 315, 343, 355-356, 439-440, 443-445, 457-518, 557-558, 649, 689, 705, 741, 842-844, 849-862, 874-875, 935-939.
 Caridad fraterna 40-42, 77, 384, 461-462, 465-472, 477-478, 480, 494, 686-689, 731-732.
 Carismas 258, 338-339, 817-839.
 Carne 63-65, 146-152, 543, 751-779, 786-789.
 Castidad 39, 193, 760, 786-796, 810, 897.
 Catequesis 386-387, 823-824.
 Celibato 767.
 Ciencia 531.
 Circunspección 539.
 Cisma 512.
 Cizaña 626.

- Clemencia 797.
 Coacción 264.
Coaptatio 487.
 Cogitativa 160, 163-164.
 Comercio 633-634.
Complacentia 487.
 Complejos 208.
 Comportamiento 377.
 Comunidad 270-271, 381, 606-607, 695-697.
 Comunión 384, 489-490.
 Conciencia 10, 44, 119-121, 123, 137, 141, 260.
 Concupiscencia 102, 147-148, 151, 236, 751-779, 800.
 Concupiscible 164, 166, 170-171, 192.
 Confesión 219.
 Confianza 416, 726-727.
 Conformismo 802.
 Conmoción pasional 158.
 Connaturalidad 178, 188, 857.
 Conocimiento 43-44, 60, 67-69, 74, 157, 160, 170, 278, 327-328, 388-392, 475, 513, 607, 801, 843, 845-846, 857-858.
 Consagración 663-664.
 Consecuencias del pecado 232-238.
 Consejo 116, 545.
 Consejos evangélicos 254, 298, 875, 896-899, 940-945.
 Consentimiento 116, 221, 787.
 Consideración 695-696.
 Consuetudinarios 225, 781.
 Contemplación 841-848, 853-862.
 Contumelia 624-625.
 Conversión 38, 370, 380-382, 390.
 Conversos 894-895.
 Coquetería 804.
 Corazón 222, 371, 377, 383, 481.
 Corrección 469, 509, 623.
 Corrupción 147.
 Cortesía 701.
 Costumbre 177-178, 182, 207-208, 225, 500, 620.
 Crecimiento de la caridad 499-500.
 Credibilidad 379, 380-381.
 Credulidad 396-397.
 Crisis (de la fe) 394.
 Cristo: imitación 35-37; logos 276, 296, 385-386; (predicación de) 464-469; (religión de) 650; (sacrificio de) 662.
 Criterios (del bien y del mal) 119, 124-130; (del carisma) 830-831.
 Cuerpo: (actividades del) 182; (moral del) 774-777; (pasiones del) 148-152, 159-160; (religión del) 657; objeto de caridad 503-504.
 Cuerpo místico 829.
 Culpabilidad 214, 220-221, 230, 761-762, 790-793.
 Culto 654-661, 668, 694.
 Curiosidad 801-802.
 Daño (pena de) 239-240.
 Deber 83, 99-100.
 Deliberación, v. *Juicio*.
 Demérito 142.
 Demonio 156, 226-227.
 Dependencia del hombre 648-649, 652-653, 659, 675.
 Derecho 261, 558-579, 607, 628-629.
 Desarrollo de los hábitos 185-186.
 Deseo humano: 82, 115, 411, 437-438; de la bienaventuranza 56, 74; de plenitud 63; del placer 63-65; de poder 65-66; de Dios 69-75, 113, 845; de voluntad 74, 105; del bien 82, 98-99, 121; de la carne 147.
 Desesperación 449-450.
 Desnudismo 774-775.
 Desobediencia 696-697.
 Determinismo: biológico 136; psicológico 104, 106-110; social 120.
 Deuda jurídica 576-577.
 Devoción 651-652.
 Devociones particulares 671.
 Difamación 625-626.
 Dinero 635-636.
 Discernimiento 188-189, 197, 376, 379, 521, 530, 533-537, 831.
 Discordia 511-512.
 Discreción 700-701.
 Disposiciones corporales 156.
 Docetas 149.
 Docilidad 537-538.
 Dolor 753.
 Dominio 66, 627-632.
 Dones del Espíritu Santo 203-205, 403, 453, 827-828, 857-858.
 Duda 607.
 Duelo 623.
 Dulía 654.
 Economía: 546; de la salud 324-325.
 Educación: 207-208; sexual 794-796.
 Elección (acto elicito) 115-116, 118; cf. *Libre arbitrio*.
 Elegancia 804.
 Embriaguez 785-786.
 Emociones 787, 790-791.
 Emotividad 188-189.
 Encarcelamiento 624.

Energía 99-100.
 Envidia: 511.
 Episcopado 876, 879-885.
 Equidad (ἐπιείκεια) 592-594, 691, 699, 703-704.
 Escándalo 512-513.
 Escatología 419-421, 423-426.
 Esclavitud 687.
 Escolástica 433-434, 484-485, 528-529, 588-593.
 Escuelas de vida contemplativa 862-864.
 Esperanza 45-47, 196-197, 200, 383-384, 409-456, 725, 736-738, 740, 742-743, 807.
 Espíritu y carne 147-149.
 Espíritu Santo: (pecado contra el) 225-226; moción 44-45; frutos 206-207; manifestaciones 308-310; apropiaciones 321-322, 389; dones, v. *Dones del E. S.*; v. *Carismas*.
 Espiritualidad 844-848.
 Espontaneidad 112-113, 178, 188-189, 205.
 Estabilidad 291.
 Estado 540.
 Estados de vida 869-911.
 Estatificación 630.
 Estimativa 160.
 Estoicismo 260-261, 275-277, 710-721.
 Estudiosidad 800.
 Euforia corporal 774-775.
 Eutrapelia 804-806.
 Existencia cristiana 377-378.
 Existencialismo 112, 121, 448.
 Exorcismos 667.
 Expropiación 630.

Familia: (prudencia de la) 540; (deberes de la) 686-687, 692-693.
 Fe 196-197, 297, 348, 350-351, 369-408, 422, 435, 470, 857, 861.
 Fecundidad (ley de la) 281.
 Felicidad 57-73, 130-131, 437.
 Fidelidad 46, 477, 701.
 Filiación divina 33-34, 324.
 Fin último 69-73, 113, 117, 226, 332, 544, 553.
 Fines de los actos humanos 115, 118, 122-123, 127, 137-138, 216-217, 282, 287, 628-629.
 Firmeza 717-720.
 Fisiología 155-157, 163.
 Fornicación 791-793.
 Fortaleza 194, 713-747.
 Funciones judiciales 606-612.

Generosidad 99.
 Gloria 58, 60-61, 76, 134-135, 422-425.
 Glosolalia 821-822.
 Glotonería 761-762, 764, 777.
 Gnosis 149, 480, 843, 846.
 Gnósticos 149-150, 431, 479-480.
 Gobierno moral 83; de las pasiones 158-164; de sí mismo 191-192, 535, 755-758.
 Gobierno político 613.
 Goce (frucción) 65, 117, 758-759, 761, 766, 777.
 Gozo (alegría) 507, 729.
 Gracia 33-34, 44-45, 113, 180-185, 195-196, 203-206, 303-303, 383, 491, 501, 545, 742, 826-827, 829, 834-835, 837, 857-859; y libertad 108, 331-333, 341-350, 379.
 Grandeza moral del hombre, v. *Mag-nanimidad*.
 Gratitud 32-33.
 Gratitud: de la bienaventuranza 78-79, 324; de lo sobrenatural 335; del amor divino 463-467, 474-475.

Hábito (*habitus*) 123, 176, 177-187, 188, 195, 197, 199-201, 203-210, 337, 580-582, 595-597, 827.
 Habitación 182, 187-188, 190.
 Hereje 401.
 Herejía 400-401.
 Hombre: (exaltación del) 721; deber de estado 281-282, 760-761; ser social 685-686; y bienes materiales 627-636; y el mundo 718-719.
 Homicidio 620-621.
 Hurto 632-633.

Idolatría 670.
 Iglesia: ley 255, 258, 292; enseñanza 387-388; carismas 821-826, 828-830; diversidad de estados 873.
 Ignorancia 102-103, 222-224, 237.
 Imitación de Dios 11, 113.
Immutatio 486.
Imperium 117-118, 139, 188, 296.
 Impuestos 694.
 Inclinationes 154-155, 281, 296.
 Inconsciente 154.
 Inconsideración 541-542.
 Inconstancia 542.
 Incredulidad 395-396.
 Infalibilidad 824.
 Infierno 239.

- Inhabitación de las Personas divinas 322-323.
 Injusticia 288-289, 580-600.
 Inquietud 543.
 Insensibilidad 160, 765.
 Instinto 154, 178, 180, 188-189, 203, 205, 569, 752-754.
 Institutos religiosos 852-853, 893-894, 902.
 Inteligencia 74, 98, 104, 183, 222, 388, 434-435, 513, 530-531, 857-858.
 Intención 115-116, 118, 128-129.
Intentio 487.
 Involuntariedad 101-104.
 Ira 797-798.
 Irascible 164-166, 170-171, 192-193.
 Ironía 608.
 Irreligión 672-675.
- Jansenismo 319-320.
 Jerarquía 832-834.
 Juez 606-609.
 Juicio: acto razonable 108-112, 116, 150, 535-538; acto de justicia 601-604; de obediencia 696; temerario 604; y prejuicios 776.
 Juristas 261.
 Justicia: 132-133, 188, 190-192, 285, 353-354, 551-646, 685-686, 689-691, 703-704, 719; conmutativa 605-606, 619, 623-633; distributiva 605-606, 616-617; original 232-233.
 Justificación 34, 346-353, 372, 554-556.
 Justo medio 190-192, 198, 210, 532, 586-587.
 Justo precio 634-636.
- Kerygma* 386.
- Laicado 884, 908.
 Latria 661-662.
 Legalismo (judaico) 250.
 Lenguaje 699-700.
 Leyes: 247-301; divinas 124, 217, 248-249, 259, 274-278, 293-298, 521-522, 569, 572-573; humanas 122, 278-291, 607; civiles 292, 561-562, 612-613.
 Liberación 38, 719, 788.
 Libertad 599, 701-703.
 Libertad 112-114, 135, 215-216, 264, 277, 279, 284, 298, 332, 355, 371, 629, 664, 871-873, 875.
 Libido 757-760.
- Libre albedrío 108-114, 329.
 Limosna 508-509.
 Liturgia 657, 676-677.
 Longanimidad 730-732.
 Lucha moral 224, 728.
 Lujuria 772-773, 779-780.
- Magnanimidad 203, 718-720, 737-741.
 Mal moral 122, 124-125, 128, 140.
 Maldición 627.
 Malicia 225-226.
 Mansedumbre 796-797.
 Maquillaje 804.
 Martirio 732-733, 744-745, 886.
 Marxismo 65-67.
 Masoquismo 792.
 Materialismo 120-121.
 Matrimonio 788-789, 793-794.
 Mendicidad 901.
 Mentira 698-701, 709-710.
 Mérito 79, 130-135, 142, 201, 353-360, 442, 497.
 Miedo, v. *Temor*.
 Milagros 375-382.
 Milenarismo 431.
 Miradas 783.
 Miseria humana 218, 227-228, 329-336.
 Misericordia 508, 600.
 Misiones divinas 322, 336.
 Misterio: de Cristo 385-386, 388, 392; de Dios 68, 73-76, 297, 473; del ser 73; del hombre 74, 752; del acto libre 111-112; del querer divino 136-137; de la gracia 332, 336, 342.
 Místicos 483-484.
 Moción 105, 111, 135, 204, 323, 332-333, 826; cf. *Gracia*.
 Modestia 193, 802-804, 811.
 Monaquismo 889-890.
 Mortificación 40, 152, 163.
 Muerte 230, 237.
 Música 658-659.
- Nacionalismo 694-695.
 Negligencia 541-542.
 Neurosis 159, 786.
- Obediencia 255, 288-289, 694, 696-697, 709, 897-898.
 Obligación moral 137, 264-265, 269, 273, 288-289.
 Observancia 253-257, 671.

Ocultismo 671-672.
 Odio 510, 770.
 Oficios 870, 877-878.
 Ofrenda 659-662, 664, 675, 788.
 Onanismo 758, 791, 793.
 Oración 46, 652-654.
 Orden: de canónigos regulares 890-892; eclesiástico 870.
 Orden del universo 233, 238, 275, 279.
 Organismo: natural 434; sobrenatural 195-207, 435.
 Paciencia 45-47, 727-729, 732-734.
 Paráclisis 826.
 Parusia 419-421, 424, 431, 440.
 Pasiones 102, 145-171, 538, 541, 584.
 Pastoral 879-885, 906-908.
 Paternidad divina 32, 459, 473-474.
 Patología 225.
 Patriotismo 693-695, 708.
 Paz 507-508.
 Pecado 135, 147-148, 161, 213-245, 227, 236-242, 292, 333-334, 501, 667-668, 675, 758-759, 761-762, 790-793, 899-900.
 Pecado original 161, 227-236, 242, 293, 758-759, 799-800.
 Pedagogía divina 412, 461, 573, 662.
 Pelagianismo 317-318, 329, 353.
 Pena: 238-242; de muerte 621-622.
 Perdón 348-349.
 Perea 227, 801.
 Perfección cristiana 198, 207, 253, 482, 496, 873-877, 881-882, 886, 931-946.
 Perjuro 673.
 Perseverancia 46, 334-335.
 Personas divinas 321-323.
 Piedad 649-651, 691-693, 704-705.
 Placer 63-65, 178, 761-762.
 Plan (diseño) de Dios 56-57, 75, 203.
 Pobreza 39, 884, 897.
 Poder 258-259, 270, 688; cf. *Autoridad*.
 Política 547-548, 562-563.
 Posesión, cf. *Propiedad*.
 Positivismo sociológico 120.
 Potencia divina comunicada 721-726, 741.
 Potencias del alma 170-171, 180-181, 183-185, 195-197, 389, 596-597.
 Precaución 539.
 Preceptos: 282-283, 295, 330, 460, 875, 939-942; (fórmulas de) 667.
 Precipitación en el juicio 541-542.

Predestinación 331-332.
 Predicación 900.
 Preevangelización 381.
 Presencia de Dios 76, 320-321.
 Préstamos 633.
 Presunción 450.
 Preternatural 378.
 Procedimiento 564-565.
 Prodigalidad 702-703.
 Profecía 819, 823, 831-832, 836.
 Profesión religiosa 876, 896.
 Progreso moral 200-203.
 Próximo 461-462, 471, 502-504.
 Promesa 664-665.
 Promesas divinas 412-417, 430-436.
 Promulgación: 271-272, 276; de las leyes 299-300, 572-573.
 Prontitud religiosa 652.
 Propiedad 627-632.
 Protestantismo 319, 329, 347-348.
 Providencia 321, 538-539, 652-653.
 Proyecto 112, 116.
 Prudencia 42, 123, 188-189, 192, 194-195, 200-210, 519-549, 592-593, 696.
 Psicoanálisis 159, 169.
 Psicología 103, 182, 192-193, 197, 199-200, 381-382, 403.
 Pudor 770-782.
 Pulsiones 154.
 Querer 106-108, 115.
 Ratos de ocio 805.
 Razón 109-111, 121-124, 133-134, 156-161, 187-188, 199, 208-209, 216, 263-265, 278-284, 286, 529, 535-536, 570, 586, 741, 743, 754-758.
 Rebelión 215, 217-218, 233.
 Reciprocidad de la amistad 488-489, 491.
 Reconocimiento (gratitud) 697, 710.
 Rechazamiento 313, 379, 395.
 Regulación de las pasiones 158-164.
 Reino de Dios 418, 424, 437-438.
 Relaciones internacionales 614.
 Relaciones de la justicia 565-567, 576-579, 627.
 Religión 203, 397-398, 647-684, 845, 885-905.
 Renacimiento cristiano 38, 337-338.
 Renunciamento 38-40, 766-768, 788.
 Reparación 238.
 Respeto religioso 649-651, 666.
 Responsabilidad moral 103, 216, 224-226, 235.

Restitución 618, 632-633.
 Resurrección 76-77, 147-148, 424, 438.
 Retribución 132-134.
 Reverencia, cf. *Respecto*.
 Riesgo 370-371.
 Ritos 660-661.

Sabiduría 197, 251, 260, 276-277.
 Sacerdocio 879, 882.
 Sacerdotes 877-879.
 Sacramentos 324-325, 349, 500, 603-604.
 Sacrificio 659-662.
 Sacrilegio 673-674.
 Sadismo 792.
 Sagrado 377, 382, 650-651, 663-664, 666-667.
 Salud 425.
 Sanción 132-133, 274.
 Sangre 659-660, 694.
 Santidad 256, 655, 663, 834-835, 944-946.
 Secreto 221.
 Seculares 877-879, 895.
 Semipelagianismo 318-319, 331, 334.
 Sensación 778, 787.
 Sensualidad 222-223, 758-762, 771-774, 774-775, 778-779.
 Sentencia 602-603.
 Sentidos 153-154, 160, 163, 240.
 Signos 374-375, 377-382, 655-664, 690, 819.
 Simonía 674-675.
 Sindéresis 122-123, 279, 530.
 Sínesis 603.
 Soberbia 799-800.
 Sobrenatural 78, 121-122, 134-135, 205.
 Sociedad 267-268, 270-271, 284-285, 614-615, 628-629, 687-688.
 Sociología 82, 120, 557.
 Sodomía 791.
 Solidaridad 235.
 Sufrimiento 727-728.
 Suicidio 622-623.
 Sujeción a la pena 238-242.
 Super yo 159, 153.
 Superación (exigencia de) 70-71, 267, 767.

Tacto 776, 808.
 Temor (miedo) 101-102, 451-454, 476-477, 650-651, 806-807.
 Temperancia (templanza) 192-195, 560, 637.

Testimonio: en justicia 610-611; del mártir 732-733.
 Tolerancia 396, 401.
 Trabajo 801, 900.
 Trascendencia divina 120-121, 123, 650-651.
 Tristeza 148, 154, 156-157, 161, 163-166, 168, 170.

Unión con Dios 61, 69, 167-168, 437.
 Universalismo 250-251, 280.
 Usos 617, 628.

Valentía, v. *Valor*.
 Valor (valentía) 716-717, 719-720.
 Vanidad 799.
 Veleidoso 101.
 Verdad (veracidad) 698-701, 709-710.
 Vestido 774-776.
 Vicios 186-187, 759-760.
 Vida: humana 198, 201, 234, 620-621, 788; eterna 34, 60-61, 134-135, 207, 315-316, 356, 420, 428, 474-476; mística 181, 474-476; activa 841-855, 861; contemplativa 841-858.
 Vigilancia 523-524.
 Vindicta 698, 710-711.
 Violencia 101.
 Virginitad 767, 786-790.
 Virtudes: 42-44, 176-177, 187-211, 737-739, 779-780; morales 187-195, 197-200, 496-498; teológicas 196-197, 383-384, 388-389, 401-402, 495, 648, 652-653; cardinales 194-195, 524-527; sociales 685-711; griegas 716-721, 734-736.
 Visión beatífica 61, 75-76, 134-135, 321, 323-324, 432, 438, 650, 850, 859.
 Viudez 788-789.
 Vocación: a la bienaventuranza 56-61, 78, 134-135; cristiana 34, 36-37; religiosa 896, 902-903.
 Voluntad 73, 95-100, 104-106, 110, 138-139, 160, 163, 182-183, 188-189, 222-223, 234, 236-240, 262, 434-435, 499, 597-598, 652.
 Voluntad de poder 65-66.
 Voluntariedad 95, 100-108, 139-140, 216, 221-222.
 Voluptuosidad 64-65, 778.
 Votos 664-665.

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO SEGUNDO

	<u>Págs.</u>
SIGLAS	5
PREFACIO: Originalidad de la moral de Santo Tomás	7
INTRODUCCIÓN: En los umbrales de la «Secunda pars»	11
CAP. PRELIMINAR: La moral del Nuevo Testamento	31

LIBRO I. LA BIENAVENTURANZA

I. La bienaventuranza	55
-----------------------------	----

LIBRO II. EN BUSCA DE LA BIENAVENTURANZA

Parte I. PRINCIPIOS GENERALES DEL ACTO HUMANO

II. Los actos humanos	89
III. Las pasiones	145
IV. Los hábitos y las virtudes	175
V. El pecado	213
VI. Las leyes	247
VII. La gracia	303
A. Las etapas de la revelación de la gracia	304
B. Los datos conciliares	317
C. La teología de la gracia	320

Parte II. LAS VIRTUDES CONSIDERADAS EN PARTICULAR

Sección I. *Virtudes teologales*

VIII. La fe	369
IX. La esperanza	409
A. La revelación de la esperanza	410
B. Elaboración de una teología de la esperanza	428
C. Análisis teológico de la esperanza	434
X. La caridad	457
A. La revelación de la caridad	458

B. Panorama del desarrollo de la doctrina de la caridad ...	479
C. Análisis teológico de la caridad ...	485

Sección II. *Virtudes cardinales*

XI. La prudencia ...	519
XII. La justicia ...	551
A. Posición teológica del tratado de la justicia ...	552
B. Teología de la justicia ...	559
XIII. La virtud de la religión ...	647
XIV. Las virtudes sociales ...	685
XV. La fortaleza ...	713
XVI. La templanza ...	749

Parte III. SITUACIONES PARTICULARES DE LOS CRISTIANOS
EN EL CUERPO DE CRISTO

XVII. Los carismas ...	817
XVIII. Las vidas contemplativa y activa ...	841
XIX. Oficios, estados y órdenes en la Iglesia ...	869
NOTA FINAL: La perfección cristiana ...	931

ÍNDICES

Índice escriturístico ...	949
Índice onomástico ...	960
Índice analítico ...	968